



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

Volume IV

◇ 600 – 1492 ◇

HISTOIRE DE L'HUMANITÉ



Histoire plurielle
Éditions UNESCO

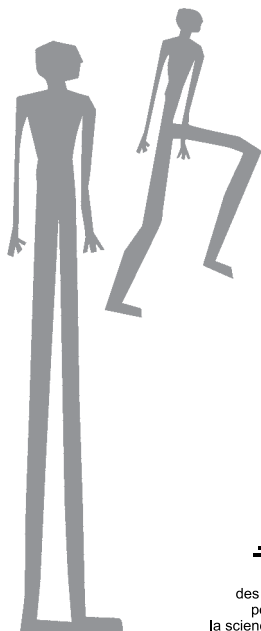
VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Volume IV

◇ 600 - 1492 ◇

HISTOIRE DE L'HUMANITÉ



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

Éditions UNESCO

Publié par l'Organisation des Nations Unies
pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO)
7, place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP

© UNESCO, 2008

ISBN : 978-92-3-202813-6

Titre original : *History of Humanity – Vol. IV: From the Seventh
to the Sixteenth Century*

Publié par l'UNESCO, Paris, et Routledge, Londres

© UNESCO, 2000 pour l'édition anglaise

Les idées et opinions exprimées dans cet ouvrage sont celles des auteurs et ne reflètent pas nécessairement les vues de l'UNESCO. Les appellations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones ou de leurs autorités, ni quant au tracé des frontières ou limites.

La Commission internationale de l'Histoire de l'humanité assume la responsabilité intellectuelle et scientifique pour la préparation de cet ouvrage.

L'UNESCO remercie l'Organisation internationale de la Francophonie pour sa généreuse participation financière à la publication de cet ouvrage.

Tous droits de traduction et d'adaptation réservés pour tous les pays.

Réalisation éditoriale : Albert Ollé-Martin et Violaine Decang
Avec la collaboration de Khadija Touré

Imprimé par Jouve, Mayenne

Imprimé en France

Sommaire

Liste des figures	VII	
Liste des cartes	IX	
Liste des illustrations	XI	
Liste des auteurs	XIX	
A. Introduction	1	
<i>Mohammad Adnan Al-Bakhit, Louis Bazin et Sékéné Mody Cissoko</i>		
B. Section thématique		
1. L'environnement et la population	15	
<i>Victor I. Kozlov</i>		
2. La famille, les groupes domestiques et la société	44	
<i>Robert Fossier</i>		
3. L'État et le droit	92	
Note du directeur de publication..... 92		
3.1. L'Europe	93	
3.1.1. Les principes	93	
<i>Rafael Gibert y Sánchez de la Vega</i>		
3.1.2. La pratique	106	
<i>Aleksander Gieysztor</i>		
3.2. Le monde islamique	111	
<i>Majid Khadduri</i>		
3.3. Les États nomades en Asie centrale	123	
<i>Louis Bazin</i>		
3.4. L'Asie du Sud et du Sud-Est	128	
<i>Irfan Habib</i>		
3.5. L'Asie de l'Est	134	
<i>Guangda Zhang</i>		
3.6. L'Afrique	141	
<i>Isidore Ndaywel è Nziem</i>		
3.7 Les Amériques	147	
<i>William T. Sanders</i>		
4. Les systèmes économiques et les techniques	158	
<i>Richard W. Bulliet</i>		
5. Les moyens de communication et les transports	192	
<i>Richard W. Bulliet</i>		
6. Le savoir et les sciences	223	
<i>Ahmad Yusuf Al-Hasan</i>		
7. Les religions, l'éthique et la philosophie	281	
<i>Maurice Borrmans</i>		
8. L'art et l'expression	335	
8.1. L'Ancien Monde	335	
<i>Oleg Grabar</i>		
8.2. Le Nouveau Monde : la preuve par la Mésopotamie	389	
<i>Alfonso Arellano Hernández</i>		
C. Section régionale		
I. Les héritiers du monde gréco-romain	407	
Introduction		
<i>Yannis Karayannopoulos</i>		
9. Byzance	417	
9.1. Aperçu historique	417	
<i>Ljubomir Maksimovic</i>		
9.2. L'organisation de l'État, la structure sociale, l'économie et le commerce	427	
<i>Yannis Karayannopoulos</i>		
9.3. Les réalisations culturelles	435	
<i>Panayotis L. Vocotopoulos</i>		

10. L'Europe carolingienne	458	16. L'avènement de l'islam	610
<i>Pierre Riché</i>		16.1. L'avènement de l'islam	
II. La configuration de la personnalité		en Arabie	610
européenne	485	<i>Abdul Aziz Duri</i>	
Introduction	487	16.2. Les sources de l'islam	621
<i>Jacques Le Goff</i>		<i>Azmi Taha Al-Sayyed</i>	
11. L'Europe occidentale médiévale ...	489	16.3. La formation du premier	
<i>Jacques Le Goff</i>		régime politique et de la	
12. L'Europe de l'Est et du Sud-Est	516	société islamiques :	
12.1. Les changements ethniques et		caractéristiques générales	628
politiques dans la péninsule		<i>Clifford Edmund Bosworth</i>	
des Balkans à partir du		17. L'expansion de l'islam et ses divers	
vii ^e siècle	516	aspects en Asie, en Afrique et en	
<i>Vasilka Tăpkova-Zaimova</i>		Europe.....	636
12.2. La christianisation des Slaves		17.1. Les pôles d'expansion à partir	
et d'autres groupes ethniques,		de l'Arabie	636
notamment sur les rives de la		<i>Saleh Ahmed Al-Ali</i>	
mer Noire	525	17.2. L'expansion arabe dans le	
<i>Vasilka Tăpkova-Zaimova</i>		monde musulman	645
12.3. Les formes d'expression		<i>Saleh Ahmed Al-Ali</i>	
littéraire et artistique	534	17.3. La renaissance iranienne et	
12.3.1. Les formes d'expression		l'essor de la langue et de la	
littéraire	534	littérature nationales	652
<i>Vasilka Tăpkova-Zaimova</i>		<i>Ehsan Yarshater</i>	
12.3.2. Les formes d'expression		17.4. L'époque turco-mongole	666
artistique	540	<i>Françoise Aubin</i>	
<i>Vasilka Tăpkova-Zaimova</i>		17.5. L'ouest de l'Islam	674
13. L'Europe centrale et septentrionale..	546	17.5.1. Le Maghreb, l'Espagne	
<i>Lucien Musset</i>		et la Sicile	674
14. L'expansion de l'influence		<i>Younes Shanwan</i>	
européenne	562	17.5.2. Le Soudan et les pays	
<i>José Luis Martín Rodríguez</i>		subsahariens	680
15. Le couloir entre l'Europe et l'Asie .	582	<i>Djibril Tamsir Niane</i>	
15.1. La Rus kiévienne	582	18. Le monde islamique : vie sociale et	
<i>Anatoly P. Novoseltsev</i>		matérielle, classes et communautés .	687
15.2. Les Arméniens	587	18.1. La culture sociale et matérielle	
<i>Viada Arutjonova-Fidanjan</i>		dans le monde islamique	687
15.3. Les Géorgiens et les autres		<i>Mounira Chapoutot-Remadi</i>	
Caucasiens	592	<i>et Radhi Daghfous</i>	
<i>Viada Arutjonova-Fidanjan</i>		18.2. Les non-musulmans dans la	
15.4. La Crimée	598	société islamique	729
<i>Sergei P. Karpov</i>		<i>Benjamin Braude, Irfan Habib,</i>	
III. Le monde musulman et sa zone arabe	603	<i>Kamal Salibi et Ahmad</i>	
Introduction	605	<i>Tafazzoli; Mounira Chapoutot-</i>	
<i>Abdul Aziz Duri</i>		<i>Remadi et Radhi Daghfous,</i>	
		<i>coordinateurs</i>	

19. L'Arabie et les territoires arabes du Levant (Al-Mashriq) 737 <i>Farouk Omar Fawzi</i>	28.2. La Corée 1084 <i>Li Ogg</i>
20. L'Afrique du Nord et du Nord-Est .. 785	29. Les peuples de chasseurs sibériens et mandchous 1090
20.1. L'Égypte (Miṣr) 785 <i>Ayman Fu'ad Sayyid</i>	29.1. Le nomadisme chez les Sibériens et les Mandchous .. 1090 <i>Michail V. Vorobyev</i>
20.2. Le Maghreb (Al-Maghrib) ... 800 <i>M'hammad Benaboud</i>	29.2. Les peuples turcs et mongols de la steppe : le nomadisme pastoral 1099 <i>Louis Bazin</i>
21. Les musulmans dans la péninsule Ibérique, la Méditerranée et ses îles 823 <i>Manuel Sánchez Martínez</i>	30. L'Empire mongol 1112 <i>Shagdaryn Bira</i>
IV. Le monde asiatique 853	31. L'aire culturelle tibétaine 1133 <i>Yonten Gyatso et Fernand Meyer</i>
Introduction 855 <i>Irfan Habib</i>	V. Le monde africain 1143
22. L'Iran 858 <i>Seyyed Hossein Nasr</i>	Introduction 1145 <i>Sékéné Mody Cissoko</i>
23. L'Asie centrale 888 <i>Muhammad S. Asimov et Numan Negmatov</i>	32. L'Afrique de l'Ouest 1152
24. L'expansion turque vers l'ouest 908	32.1. Les peuples 1152 <i>Sékéné Mody Cissoko</i>
24.1. L'islamisation des Turcs, des Oghūz et des Turkmènes 908 <i>Clifford Edmund Bosworth</i>	32.2. L'économie 1158 <i>Sékéné Mody Cissoko</i>
24.2. Les avancées turkmènes en Anatolie occidentale et dans les Balkans 922 <i>Robert Mantran</i>	32.3. Les structures sociales et politiques 1168 <i>Sékéné Mody Cissoko</i>
24.3. Les Turkmènes dans l'ouest de l'Anatolie et leurs émirats 930 <i>Halil Inalcik</i>	32.4. Les religions 1176
25. L'Asie du Sud 932	32.4.1. Les religions africaines traditionnelles 1176 <i>Isaac Adeagbo Akinkjogbin</i>
25.1. L'Inde 932 <i>Irfan Habib</i>	32.4.2. L'islam et le christianisme 1182 <i>Sékéné Mody Cissoko</i>
25.2. Sri Lanka 966 <i>Kingsley M. de Silva</i>	32.5. Les arts et les sciences 1185 <i>Isaac Adeagbo Akinjogbin</i>
25.3. Le Népal 974 <i>Alexander W. Macdonald</i>	33. La Nubie et le Soudan nilotique 1193 <i>Yūsuf Faḍl Ḥasan</i>
26. L'Asie du Sud-Est et les îles asiatiques du Pacifique 977 <i>Denys Lombard</i>	34. L'Éthiopie 1216 <i>E. J. Van Donzel</i>
27. La Chine 991 <i>Guangda Zhang</i>	35. La côte orientale et les îles de l'océan Indien 1238
28. Le Japon et la Corée 1059	35.1. L'environnement et les techniques 1238 <i>Edward A. Alpers</i>
28.1. Le Japon 1059 <i>Francine Hérail</i>	

35.2. Le développement commercial et urbain 1244 <i>Edward A. Alpers</i>	37.4. Le grand Sud-Ouest 1352 <i>Linda S. Cordell</i>
35.3. Les cultures arabo-musulmanes et locales sur la côte orientale de l'Afrique et dans les îles de l'océan Indien 1250 <i>Victor Matveyev</i>	37.5. Le nord-est du Mexique 1360 <i>Jeremiah F. Epstein</i>
35.4. Le brassage culturel à Madagascar et dans les autres îles 1256 <i>Rafolo Andrianaivoarivony</i>	38. La Mésio-Amérique et l'Amérique centrale 1367
35.5. L'importance internationale de la région 1267 <i>Edward A. Alpers</i>	38.1. La Mésio-Amérique 1367 <i>Paul Gendrop, Jaime Litvak King et Paul Schmidt</i>
36. L'Afrique centrale et méridionale .. 1274 <i>Isidore Ndaywel è Nziem</i>	38.2. L'Amérique centrale 1391 <i>Wolfgang Haberland</i>
VI. Les civilisations des Amériques..... 1297	39. L'Amérique du Sud 1400
Introduction 1299 <i>Louis Bazin et Christine Niederberger</i>	39.1 La zone des Caraïbes et la région de l'Orénoque-Amazone 1400 <i>Mario Sanoja et Iraidia Vargas Arenas</i>
37. L'Amérique du Nord..... 1306	39.2. Les Andes centrales 1422 <i>Luis Millones</i>
37.1. Les cultures arctiques nord-américaines 1306 <i>Jean Aigner</i>	39.3. L'Amérique du Sud 1446 méridionale <i>Ana Maria Lorandi et Daniel Schávelzon</i>
37.2. Le nord-ouest de l'Amérique du Nord 1322 <i>Roy L. Carlson</i>	VII. L'Océanie et le Pacifique 1461 <i>Jacqueline de la Fontinelle et Michel Aufray</i>
37.3. Les Woodlands de l'est de l'Amérique du Nord 1336 <i>James B. Stoltman</i>	Table chronologique 1473
	Index 1550

Liste des figures

1. Le *quipu* (Pérou préhispanique)
2. Bâton à creuser (Pérou préhispanique)
3. Femme tissant sur un métier (Pérou préhispanique)
4. Couple de dragons ornant un marteau de porte en bronze (Iran)
5. Fonctionnaire royal, pont suspendu et portage à dos d'homme (Pérou préhispanique)
6. Les trois principales formes de harnais : (a) collier de cou (Antiquité occidentale); (b) poitrail (Chine ancienne et médiévale); (c) collier d'épaules rembourré (Chine médiévale tardive et Europe médiévale)
7. Transports et communications dans l'Europe du Nord du haut Moyen Âge
8. Écriture ouïghoure adaptée par les Mongols
9. Écriture arabe d'Afrique du Nord et de l'Ouest
10. La numération vicésimale maya
11. Le développement de la notation numérique en Inde
12. Modèle d'Ibn al-Shāṭir du mouvement de la Lune
13. Ensemble de roues et d'engrenages mu par l'eau, servant à élever l'eau (Iraq)
14. *Shaoxing Bencao* : médecine chinoise par les herbes
15. L'acupuncture chinoise
16. Une leçon d'anatomie à la fin du XV^e siècle en Italie
17. Principes d'optique : tiré d'un manuscrit espagnol du XIII^e siècle
18. Porte monumentale de la mosquée Al-Azhar, Le Caire (Égypte)
19. Sainte-Sophie, Kiev (Ukraine)
20. Dessin de l'architecte Villard de Honnecourt représentant la tour et les sculptures de la cathédrale gothique de Laon (France)
21. Le temple de Borobudur, Java (Indonésie)
22. Ménestrels musulman et chrétien dans l'Espagne du XIII^e siècle
23. Rites sacrificiels sur le terrain de jeu de balle : relief maya de la période postclassique provenant de Chichén-Itzá, Yucatán (Mexique)
24. Temple et habitations aztèques, codex aztèque
25. Exemples de glagolitique et de cyrillique primitifs : (a) l'Évangile d'Assemanius (Bulgarie); (b) lettre en cyrillique écrite sur une écorce d'orme, Novgorod (Russie)
26. Cour d'un khān ou funduq, établissement d'accueil et entrepôt pour les caravanes, les marchands et leurs marchandises, Le Caire
27. Architecture islamique à Cordoue (Espagne) : (a) la mosquée : les doubles arcades outrepassées de la grande salle de prière; (b) la mosquée : les arcades polylobées de l'espace de prière privé du calife; (c) la mosquée : le mihrāb ou niche de prière indiquant la direction de La Mecque; (d) le palais du calife dans le faubourg cordouan de Madīnat al-Zahrā : détail des fenêtres aveugles sculptées dans la pierre

28. Architecture islamique à Séville : aspect original du minaret de la Grande Mosquée (Espagne)
29. L'horloge astronomique de Kaifeng (Chine)
30. Boussole chinoise ancienne : poisson de métal flottant sur un bol d'eau
31. Vue schématique du Tōdaiji (Japon)
32. Tortue de granit proche du palais de Karākorum (Mongolie)
33. Fenêtres sculptées dont les dessins sont reproduits d'après trois églises monolithes de Lalibela (Éthiopie) : (a) église de Beta Giorghis ; (b) église de Beta Mariam ; (c) et (d) église de Beta Mikael
34. *Átlatl* ou propulseur de sagaies, mixtèque ou aztèque (Mexique)
35. Le « dieu au bâton » ou « dieu en pleurs » de Tiwanaku ou Tiahuanaco (Bolivie)
36. Décoration architecturale chimú en boue modelée à Chanchán (Pérou)

Liste des cartes

1. Les zones climatiques et végétales dans le monde du VII^e au XVI^e siècle
2. Les grandes migrations et conquêtes en Europe entre le VII^e et le XV^e siècle
3. Les universités européennes au Moyen Âge
4. Les frontières de l'Empire byzantin : de l'apogée au déclin
5. L'Empire carolingien et le traité de Verdun (843)
6. L'Europe vers l'an 1000
7. Les centres intellectuels dans l'Europe de l'Ouest du XII^e siècle
8. Les mouvements ethniques en Europe centrale et du Sud-Est au VI^e et au VII^e siècle
9. Les principales villes des Balkans au haut Moyen Âge
10. L'Europe centrale et septentrionale
11. Les voyages de Christophe Colomb en Amérique
12. La diffusion de l'islam dans l'Ancien Monde, du VII^e au XV^e siècle
13. L'Asie centrale : les grandes zones géographiques médiévales
14. L'Iraq au début de l'ère 'abbasside
15. L'Égypte
16. Le Maghreb au Moyen Âge
17. L'Iran et ses voisins
18. L'État sāmānide entre 874 et 999
19. Les migrations turques au X^e et au XI^e siècle
20. Les principautés turques d'Anatolie au XII^e siècle
21. Les avancées ottomanes au XIV^e et au XV^e siècle
22. L'Inde au X^e siècle
23. L'Inde au XIV^e siècle
24. L'empire des Tang en 755
25. L'empire des Song du Nord en 1111
26. L'empire des Song du Sud en 1208
27. Les voyages de Zheng He, de 1405 à 1433
28. Les relations entre la Chine et le Japon du VII^e au IX^e siècle
29. L'Empire mongol : conquêtes et campagnes (XIII^e siècle)
30. L'Afrique entre le VII^e et le XV^e siècle
31. L'île et la ville de Kilwa
32. Sites archéologiques connus et datés à Madagascar et aux Comores, de 600 à 1500
33. L'expansion bantoue en Afrique centrale et méridionale
34. Les aires culturelles américaines
35. Les principaux territoires tribaux dans l'Arctique
36. Groupes linguistiques, cours d'eau et zones ou sites archéologiques importants de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord entre 700 et 1500
37. Les Woodlands de l'est de l'Amérique du Nord
38. Les aires culturelles et les sites archéologiques préhistoriques du grand Sud-Ouest en Amérique du Nord
39. L'aire culturelle du nord-est du Mexique
40. L'aire culturelle méso-américaine

-
- | | |
|--|---|
| 41. L'Amérique centrale | 43. Les Andes centrales de 700 à 1600 |
| 42. L'archipel des Antilles et la région de l'Orénoque-Amazone entre 700 et 1600 | 44. Le cône méridional de l'Amérique du Sud entre 700 et 1500 |

Liste des illustrations

NOTE

Les illustrations de ce volume ont été agencées par M. Barry, spécialiste chargé de cette mission par l'UNESCO, non seulement en fonction des régions, mais aussi de façon à mettre en relief des comparaisons significatives entre les civilisations de cette ère et à souligner leurs influences mutuelles. En conséquence, l'ordre dans lequel elles sont classées dans la section des illustrations ne correspond pas nécessairement à celui des renvois apparaissant au fil des chapitres.

1. Codex Fejérváry-Mayer (Mexique) représentant les neuf « seigneurs de la nuit » qui gouvernent le calendrier aztèque
2. Paysan chinois menant une charrue attelée d'une paire de bœufs
3. Paysan musulman menant une charrue attelée d'une paire de bœufs
4. Chameau et paire de bœufs tirant des charrues dans l'Afrique du Nord romaine
5. Paysan français menant une charrue à roues attelée d'une paire de bœufs
6. Paysan anglais hersant son champ à l'aide d'un « cheval portant un collier efficace », *Luttrell Psalter* (Angleterre)
7. Harnachement européen « moderne » équipé d'un collier
8. Chariot attelé de chevaux montant une colline, *Luttrell Psalter* (Angleterre)
9. Transports dans Bienjing (l'actuelle Kaifeng), ancienne capitale chinoise, *La Fête de Qingming au bord de la rivière*
10. Héraldique d'Europe occidentale
11. Héraldique islamique (Iraq)
12. Cavaliers d'Asie centrale, Farāmurz chassant l'armée du roi de Kābul
13. Princesse mongole traversant une rivière dans une charrette à grandes roues tirée par un chameau
14. Guerrier noble japonais à cheval
15. Cavalier d'Afrique de l'Ouest (Mali)
16. Représentation d'un moulin et d'une roue à eau (Maroc ou Espagne islamique)
17. Représentation d'une roue à eau (France)
18. Roue à eau mue par des bœufs (Iraq)
19. Maîtrise de l'énergie hydraulique en Chine: (a) le *niuche*; (b) le *tongache*; (c) le *baché*
20. Vaisseau viking (Norvège)
21. Gouvernail de poupe chinois, La fête de Qingming au bord de la rivière (Chine)
22. Dhow musulman utilisé dans le golfe Persique et l'océan Indien (Iraq)
23. Voilier vénitien, Légende de sainte Ursule (Italie)
24. Caravelle portugaise vue par un potier hispano-musulman
25. Caravelle portugaise sous voiles naviguant par vent arrière (Portugal)
26. Construction de la Grande Mosquée de Tīmūr à Samarkand (Ouzbékistan)

27. Construction du château de Khawarnaq, miniature de Bihzād de Herāt illustrant les contes persans de Niẓāmī (Azerbaïdjan)
28. La cathédrale de Reims (France)
29. Cathédrale gothique contemporaine en construction, Tours (France)
30. Citadelle d'Alep (Syrie)
31. Krak des chevaliers, édifice bâti par les croisés (Syrie)
32. Le Bāb Zuwayla, les remparts de la ville, Le Caire (Égypte)
33. Le Grand Zimbabwe (Zimbabwe) : (a) vue aérienne ; (b) tour et remparts
34. Remparts et minarets de la mosquée de Djinguereber, Tombouctou (Mali)
35. Entrée du fort de Kilwa Kisiwani, île de Kilwa (Kenya)
36. Remparts et douves, Provins (France)
37. Forteresse génoise de Soldaia, Crimée (Ukraine)
38. Forteresse de Sacsayhuamán, Cuzco (Pérou)
39. Porte fortifiée dite « porte du Croux », Nevers (France)
40. Vision nord-européenne de Venise (Italie)
41. Ville côtière italienne fortifiée (Italie)
42. Démon armé d'une lance à feu sur une bannière bouddhique (Chine)
43. Ancien canon de bronze coulé en 1331 (Chine)
44. Le comte anglais de Warwick assiégeant le port fortifié de Caen avec ses canons
45. Le Dôme du Rocher, Jérusalem
46. Vision française médiévale de Jérusalem avec le Dôme du Rocher (France)
47. Le jugement de Salomon, livre de prières hébreu, Tours (France)
48. Salomon et la reine de Saba, Notre-Dame de Corbeil (France)
49. Salomon, livre de psaumes (Éthiopie)
50. Salomon tenant son sceau magique, Tabriz (Iran)
51. Salomon, la reine de Saba et leur ministre Asaph portés par des génies soumis, probablement Tabriz (Iran)
52. Ganesh et sa shaktī ou contrepartie féminine, Khajurāho (Inde)
53. Ganesh sous les traits du maître de la prospérité et du patron des marchands (Inde)
54. Ganesh en compagnie d'autres divinités hindoues (Chine)
55. Ganesh dans la posture royale trônant sur le lotus, Polonnāruwa (Sri Lanka)
56. Le Christ Pantocrator dans l'attitude du protecteur impérial avec saint Ménas, christianisme oriental (Égypte)
57. Le Sauveur crucifié entre la Vierge et saint Jean, christianisme oriental, icône byzantine, Sinaï (Égypte)
58. La mise au tombeau, christianisme oriental, Thessalonique (Grèce)
59. Le Christ Pantocrator, christianisme occidental, Catalogne (Espagne)
60. Le Sauveur crucifié, christianisme occidental, Arezzo (Italie)
61. Le Christ portant les stigmates de la Croix, christianisme occidental, Prague (République tchèque)
62. *Ecce Homo*, christianisme occidental (Portugal)
63. L'Assomption de la Vierge devant la basilique impériale des Saints-Apôtres à Constantinople (Turquie)
64. Procession de la sainte Croix devant la basilique Saint-Marc, Venise (Italie)
65. La Grande Mosquée de Cordoue (Espagne)
66. L'oratoire privé des califes de la Grande Mosquée de Cordoue (Espagne)
67. Arcades à claveaux alternés de la nef de l'abbatiale Sainte-Madeleine à Vézelay (France)
68. Arcades à claveaux alternés du cloître de la cathédrale Notre-Dame, Le Puy-en-Velay (France)

69. Arcs polylobés du portail de la chapelle Saint-Michel d'Aiguilhe, Le Puy-en-Velay (France)
70. Arcatures brisées de la façade de la mosquée Al-Aqmar, Le Caire (Égypte)
71. Voûtes brisées de la salle de prières, Jāmi' Masjid (mosquée du vendredi), Iṣfahān (Iran)
72. Arcades brisées de style fātimide sur l'abside de la cathédrale de Monreale (Sicile)
73. Arcades brisées de style fātimide dans le cloître de la cathédrale de Monreale (Sicile)
74. Cathédrale de Durham (Angleterre)
75. Cathédrale Saint-Étienne, Bourges (France)
76. Page en hébreu du *Guide des égarés* de Maimonide (Espagne)
77. Le roi David sous les traits d'un souverain français, Tours (France)
78. Fenêtres de style islamique dans la synagogue d'El Tránsito, Tolède (Espagne)
79. Calligraphies juives et arabes mêlées dans la synagogue d'El Tránsito, Tolède (Espagne)
80. Visage du prince Gautama sous les traits d'un bodhisattva, Ajañṭā (Inde)
81. Visage du bodhisattva Avalokiteśvara, Nara (Japon)
82. Bouddha Čākyamuni, Angkor (Cambodge)
83. Bouddha Akṣobhya (Tibet)
84. Bodhisattva Avalokiteśvara, dynastie des Song (Chine)
85. Bodhisattva Avalokiteśvara, dynastie Koryō (Corée)
86. Bodhisattva Avalokiteśvara, Dunhuang (Chine)
87. Bodhisattva Avalokiteśvara en guide de l'âme humaine, Dunhuang (Chine)
88. La Grande Mosquée de Tlemcen (Algérie)
89. Oculus du dôme surplombant la tombe du maître soufi Shāh Ni'matullāh Walī, Māhān (Iran)
90. Page d'un Coran en plusieurs volumes, Le Caire (Égypte)
91. Décoration de céramique sur la tombe supposée du maître soufi Shams al-Dīn Tabrīzī, Multān (Pakistan)
92. Le scribe, Palenque, Chiapas (Mexique)
93. Caractères ou glyphes mayas, Palenque, Chiapas (Mexique)
94. Écriture mixtèque, Puebla-Oaxaca (Mexique)
95. Portrait du poète tang Li Bo, dynastie des Song du Sud (Chine)
96. Calligraphie cursive, dynastie des Yuan (Chine)
97. Calligraphie de forme classique (Corée)
98. Portrait du poète Akahito, ère Kamakura (Japon)
99. Calligraphie de vers de poètes célèbres, « écriture d'herbe », ère Kamakura (Japon)
100. Indienne instruite écrivant sur une feuille de palmier, Khajurāho (Inde)
101. Astasāhasrikā-Prajñā-Pāramitā (Népal)
102. Missionnaire bouddhiste indien en Chine lisant un manuscrit sanskrit
103. Giovanni Boccaccio (Boccace) à son pupitre avec la figure de la Fortune, Paris (France)
104. Marcus : initiale de l'Évangile selon saint Marc de l'île-monastère de Lindisfarne (Angleterre)
105. La page du chi-rhō ou initiales grecques du nom du Christ (Irlande)
106. Caractères cyrilliques sur une plaque de céramique, Preslav (Bulgarie)
107. Page de calligraphie coufique du Coran sur parchemin (Tunisie)
108. Page de calligraphie coufique du Coran sur vélin (Iraq)
109. Bénédiction en calligraphie coufique peinte à l'engobe d'un plat en terre, Nīshāpūr (Iran)

110. Page d'écriture cursive courante (naskhī) du Coran sur papier, Le Caire (Égypte)
111. Décoration murale en carreaux de céramique et en stuc pourvue de bandes de thuluthī, Fez (Maroc)
112. Écriture arabe utilisée pour le persan, calligraphie cursive *nasta liq*, Herāt (Afghanistan)
113. Écriture arabe utilisée pour le turc, calligraphie cursive *nasta liq*, Herāt (Afghanistan)
114. Scribe arabe écrivant sur ses genoux avec un calame, Bagdad (Iraq)
115. Impression chinoise: xylographie sur papier, 868, Dunhuang (Chine)
116. Xylographie arabe (Asie occidentale)
117. Bible à 42 lignes imprimée à l'aide de caractères mobiles, Mayence (Allemagne)
118. Le poète François Villon, Paris (France)
119. Le monde vu par le Franco-Flamand Jean Mansel: les trois continents entourés par le fleuve Océan
120. Les créatures monstrueuses: illustration des œuvres de Solin Polyhistor, Arnstein (Allemagne)
121. Marco Polo goûtant la récolte de poivre sur la côte indienne de Malabar, *Le Livre des merveilles*
122. La carte ptolémaïque du monde, publiée à Ulm (Allemagne)
123. La vision arabe médiévale du monde
124. Mappemonde d'Henricus Martellus, Florence (Italie)
125. Détail du Kangnido (Corée)
126. Traduction arabe du *De materia medica* de Dioscoride
127. Le triomphe de saint Thomas d'Aquin, Pise (Italie)
128. Le prince Shōtoku et ses fils (Japon)
129. Miniature d'un traité sur la dislocation des os d'Appollonios de Kition, manuscrit byzantin
130. Page de manuscrit montrant des plantes médicinales, tirée de la traduction arabe du *De materia medica* de Dioscoride
131. Satan exhalant son haleine sur Job et le frappant de la lèpre (France)
132. Dignitaire de l'Église portant des lunettes, cathédrale de Meaux (France)
133. *Le Canon de la médecine* d'Avicenne: (a) Avicenne professant; (b) médecin examinant de l'urine; (c) boutique d'apothicaire; (d) médecin rendant visite à un patient; (e) la saignée
134. L'observatoire astronomique de Beijing (Chine)
135. La constellation de Persée (Iran)
136. Constellation du Bouvier (Asie centrale)
137. La constellation du Verseau, *Liber de stellis fixarum*
138. Globe céleste (Iran)
139. L'astrolabe (Iran)
140. L'astrolabe (Syrie)
141. L'astrolabe (France)
142. L'astrolabe (Égypte)
143. L'astrolabe (Espagne)
144. Pierre du Soleil ou calendrier de pierre aztèque (Mexique)
145. L'empereur Constantin, fondateur de Constantinople
146. Saint Démétrios en posture de protecteur impérial de l'archevêque (Grèce)
147. L'Enfant Jésus en Pantocrator impérial avec la Vierge assise sur un trône (Byzance)
148. L'empereur Jean II Comnène et l'impératrice Irène avec la Vierge et l'Enfant, Sainte-Sophie, Constantinople, Byzance
149. Le Christ couronnant l'empereur germanique Otton II et son épouse byzantine, l'impératrice Théophano, Byzance
150. L'empereur Manuel II Paléologue, enluminure de manuscrit, Byzance
151. Le tsar Ivan Alexandre de Bulgarie et sa famille, Tirnovo (Bulgarie)

152. Le prince Milutin de Serbie offre symboliquement son église de l'Annonciation à Gračanica (Serbie-et-Monténégro)
153. Baptême des Bulgares sous Boris I^{er} (Bulgarie)
154. Tête d'archange, Sofia (Bulgarie)
155. Saint Théodore, icône en céramique de Preslav (Bulgarie)
156. La Transfiguration (Arménie)
157. Le baptême des Rus (Bulgarie)
158. Saint Boris et saint Gleb, école de Moscou (Russie)
159. La Trinité d'Andreï Roublev (Russie)
160. Le Sauveur d'Andreï Roublev (Russie)
161. Statuette équestre en bronze de Charlemagne, Empire carolingien
162. Guerriers francs à cheval, Empire carolingien
163. Rabanus Maurus, abbé de Fulda, présentant son livre au pape Grégoire IV, Empire carolingien
164. Vision mystique de saint Jean, l'Adoration de l'agneau, Empire carolingien
165. Tête de dragon, figure de proue sculptée provenant de l'ossuaire du navire viking d'Oseberg (Norvège)
166. Tête de dragon ornant l'arçon d'une selle, Mammen (Danemark)
167. Tête de guerrier viking, Siglufunga (Suède)
168. Tête du roi de Norvège Eystein, Bergen, (Norvège)
169. L'empereur des Francs Charles le Chauve et l'abbé du monastère de Saint-Martin de Tours (France)
170. Rex a Deo Coronatus, l'empereur germanique Henri II (Allemagne)
171. Thomas Becket, archevêque de Canterbury, assassiné en 1170 dans sa cathédrale par les chevaliers d'Henry II d'Angleterre (Angleterre)
172. Robert d'Anjou, roi de Naples, et le saint évêque Louis de Toulouse (Italie)
173. La reine Béatrice de Bourbon dans la basilique de Saint-Denis (France)
174. Le mariage de Giovanni Arnolfini, marchand italien travaillant à Bruges, et de Giovanna Cenami par Jan van Eyck, Bruges (Belgique)
175. Sainte Brigitte de Vadstena, Östergötland (Suède)
176. La Vierge de Kreuzlowa (Pologne)
177. Le poète lyrique et chevalier autrichien Walther von der
178. L'amour courtois : un chevalier agenouillé devant sa dame, Westphalie (Allemagne)
179. Notation musicale : détail d'un missel de Saint-Denis (France)
180. Dante admonestant la ville de Florence par Dominico di Michelino, Florence (Italie)
181. La Mecque, la Grande Mosquée avec la Ka'ba au centre
182. Jeune Bédouine avec un troupeau de chameaux, Bagdad (Iraq)
183. Départ d'une caravane de pèlerins, Bagdad (Iraq)
184. Voyageurs dans un village iraquien, Bagdad (Iraq)
185. Familles nomades devant des tentes de feutre de style turco-mongol, Bagdad (Iraq)
186. La fête du couronnement de Tīmūr sous sa yourte royale, Herāt (Afghanistan)
187. Le prince Bayād jouant du luth devant Dame Riyād et ses suivantes
188. La suivante Shamūl donnant au prince Bayād une lettre de Dame Riyād
189. Habitation traditionnelle (Yémen)
190. Pièces préislamiques
191. Premières monnaies frappées d'effigies sous la dynastie omeyyade
192. Pièces islamiques portant seulement des inscriptions
193. Influence des monnaies islamiques sur l'Europe chrétienne
194. Retour général de l'Europe à l'or

195. Mausolée de Shāh Ismā‘īl le Sāmānide, Bukhārā (Ouzbékistan)
196. Tombe de Ghiyāṣ u’ddīn Tughluq, Delhi (Inde)
197. Madrasa « de la Citadelle », Bagdad (Iraq)
198. La cour des Lions de l’Alhambra, Grenade (Espagne)
199. *Mīhrāb* de la mosquée du vendredi, Iṣfahān (Iran)
200. *Mīhrāb* en arc brisé polylobé de la Jāmi‘ Masjīd de l’île de Mafia (Kenya)
201. Porche menant à la salle de prière de la mosquée Al-Qarawiyyīn, Fès (Maroc)
202. Minaret de la Grande Mosquée de Qayrawān (Tunisie)
203. Minaret de la Koutoubia, Marrakech (Maroc)
204. Minarets de la mosquée Al-Aḏḏhar, Le Caire (Égypte)
205. Minarets flanquant le portail de la mosquée de Djenné (Mali)
206. Minaret de la mosquée de Sāmarrā’ (Iraq)
207. Minarets jumeaux en pierre flanquant le portail de la « Madrasa bleue » de Sivas (Turquie)
208. Minaret de Jām (Afghanistan)
209. Le Quṭb Mīnār, Delhi (Inde)
210. Dimna le chacal et le Roi-Lion, Bagdad (Iraq)
211. Le Roi-Lion tuant Shanzāba le taureau, tandis que les chacals Kalīla et Dimna regardent la scène, Herāt
212. Carreaux de céramique en forme de croix et d’étoile, décorés d’animaux et d’autres motifs, provenant des ateliers de Kāshān, Dāmghān (Iran)
213. Griffon, œuvre islamique, Pise (Italie)
214. Seigneurs de la Sogdiane préislamique festoyant, coupe à la main, dans la posture royale sassanide, Penjikent (Tadjikistan)
215. Le calife ‘abbāsside Al-Ma‘mūn festoyant, coupe à la main, dans la posture royale sassanide
216. Conquérant musulman du nord-ouest de l’Inde trônant dans la posture royale sassanide
217. Sultan mamelouk festoyant, coupe à la main, dans la posture royale classique, Le Caire (Égypte)
218. Le sultan Huṣayn Mīrzā Bayqarā d’Herāt s’humilie le soir devant un saint homme, Herāt (Afghanistan)
219. Le héros iranien Siyāwush et son épouse Farangish, Gujarāt (Inde)
220. Kalpasūtra et Kalakacharya Kathā, Gujarāt (Inde)
221. Le temple-chariot du Jagamohan, Konarak, Orissa (Inde)
222. Śiva Naṭarāja, Tamil Nādu (Inde)
223. Śiva Naṭarāja, Polonnāruwa (Sri Lanka)
224. Vajranṛtya, déesse de la danse exubérante, Java (Indonésie)
225. Liṅgarāja, temple de Bhūbaneśwar, Orissa (Inde)
226. Façade sud du sanctuaire de Po Klaung Garai, Binh-dinh (Viet Nam)
227. Vue d’ensemble du Bayon, Angkor Wat (Cambodge)
228. Borobudur, Java (Indonésie)
229. Fronton ornemental d’un temple de Śiva à Banteay Srei (Cambodge)
230. Le futur bouddha Maitreya (Cambodge)
231. Durgā Mahīṣāsura-mārdīnī (Cambodge)
232. Tête couronnée de Bouddha (Thaïlande)
233. Plafond de la chambre du tumulus de Koguryō
234. Gālvihāra, Polonnāruwa (Sri Lanka)
235. Śiva aux multiples bras assis sur le taureau Nandī, Dandanuiliq (Chine)
236. Bodhisattva Avalokiteśvara aux multiples bras, Kyōto (Japon)
237. L’empereur tang Taizong (Chine)
238. L’empereur song Taizu (Chine)

239. L'empereur Hongwu, fondateur de la dynastie des Ming (Chine)
240. Trois musiciennes, dynastie des Tang (Chine)
241. Dense foule urbaine aux alentours du pont, détail de *La Fête de Qingming au bord de la rivière* (Chine)
242. Recréation au temps de la dynastie des Ming, détail de *La Fête de Qingming au bord de la rivière* (Chine)
243. Gengis khān (Mongolie)
244. Ögödäy khān (Mongolie)
245. Kūbīlāy khān (Mongolie)
246. Masque funéraire kitan en bronze (Mongolie)
247. Détail d'une fresque provenant du palais d'Ögödäy khān, Karākorum (Mongolie)
248. Cavalier mongol et sa proie, dynastie des Yuan (Chine)
249. Carreaux de céramiques de Pohai
250. Amulette en métal des premiers habitants de la steppe
251. *Hôtellerie dans les montagnes*, dynastie des Song (Chine)
252. *Paysage d'automne* (Japon)
253. *Automne dans la vallée*, dynastie des Song (Chine)
254. *Perroquet aux cinq couleurs sur un abricotier en fleurs*, dynastie des Song (Chine)
255. *Mouton et chèvre*, dynastie des Yuan (Chine)
256. Le ministre Taira-no-Shigemori (Japon)
257. Portrait de la poétesse Kodai-no-Kimi (Japon)
258. Le prince Niu-no-Miya et son épouse, la princesse Uji (Japon)
259. L'empire du Mali dans l'Atlas catalan
260. Couple : statuettes en terre cuite (Niger)
261. Épingle à cheveux en fer, Sanga (Mali)
262. Mors en fer, Kumbi Saleh (Mauritanie)
263. Cache-sexe, fibres et paille, Sanga (Mali)
264. Statuette prédogon (Mali)
265. Chevalier portugais vu par un Africain de l'Ouest, royaume du Bénin (Nigéria)
266. Vase de bronze entouré d'une corde, Igbo-Ukwu (Nigéria)
267. Buste en bronze d'une reine mère, royaume du Bénin (Nigéria)
268. Tête d'un jeune oni (roi), Ifè (Nigéria)
269. Portrait supposé d'Orson, épouse de l'owolo (roi) Renrengeyen d'Owo (Nigéria)
270. Bouton décoratif en bronze d'un bâton de commandement, Igbo-Ukwu (Nigéria)
271. La Grande Mosquée de Kilwa (Tanzanie)
272. Arcades de la Grande Mosquée de Kilwa (Tanzanie)
273. Palais royal de Dongola transformé en mosquée
274. Monnaie : cauris, *Cyprea moneta*
275. Tombe du kisalien classique, site de Sanga
276. L'évêque Marianos de Faras protégé par la Vierge et l'Enfant (Soudan)
277. Martha, la reine mère, avec la Vierge et l'Enfant (Soudan)
278. *La Nativité* (Soudan)
279. Saint Marc (Éthiopie)
280. Église monolithe de Beta Ghiorghis, Lalibela (Éthiopie)
281. Cañon (canyon) de Chelly ; Maison blanche, Arizona (États-Unis)
282. Poterie peinte de Mimbres, Nouveau-Mexique : (a) oiseau ; (b) sauterelle ; (c) dindon ; (d) tortue ; (e) scène rituelle ou mythologique
283. Tête de daim, côte ouest de la Floride (États-Unis)
284. Tête humaine avec des bois de cerf, Spiro, Oklahoma (États-Unis)
285. Tête de guerrier, Spiro, Oklahoma (États-Unis)
286. Guerrier, Tennessee (États-Unis)

287. Chaman dansant, Spiro, Oklahoma (États-Unis)
288. Cruche en forme de tête humaine, Arkansas (États-Unis)
289. Pierre à trois pointes, Saint-Domingue (République dominicaine)
290. Pierre à trois pointes, Río Piedras (Porto Rico)
291. Spatule, Higüey, Saint-Domingue (République dominicaine)
292. Dague ou sceptre, sculpture anthropomorphe sur pierre, Río Piedras (Porto Rico)
293. « Ceinture » ou « collier », Río Piedras (Porto Rico)
294. Ancêtre déifié incarné sous l'aspect d'un serpent, Yaxchilán, Chiapas (Mexique)
295. Rituel de saignée, Yaxchilán, Chiapas (Mexique)
296. Souverains et nobles avec des prisonniers de guerre, Bonampak (Mexique)
297. Tête d'un souverain, Palenque, Chiapas (Mexique)
298. Pyramide del Adivino, Uxmal, Yucatán (Mexique)
299. Statues-colonnes, Tula, Hidalgo (Mexique)
300. Tambour orné d'un serpent, Mexico (Mexique)
301. Quetzalcóatl mi-dieu, mi-serpent, Mexico (Mexique)
302. Dieu accroupi, Mexico (Mexique)
303. Masque en turquoise, Mexico (Mexique)
304. Guerrier aigle, Mexico (Mexique)
305. Quetzalcóatl en seigneur des vents offrant un sacrifice, région mixtèque-puebla (Mexique)
306. Serpent à deux têtes, Mexico (Mexique)
307. Temple-pyramide aztèque, Mexico (Mexique)
308. Grenouille en or (Panamá)
309. Le dieu Alligator, Río de Jesus, province de Veraguas (Panamá)
310. Le dieu Alligator, Coclé (Panamá)
311. Masque funéraire, Tolima (Colombie)
312. Silhouette en or stylisée, Tolima (Colombie)
313. Silhouette humaine stylisée, Tunja (Colombie)
314. Masque en or, Nazca (Pérou)
315. Couteau cérémoniel ou *tumi*, Tolima (Colombie)
316. Chanchán, Tschudi (Pérou)
317. Jarre anthropomorphe (Pérou)
318. Vase en céramique décoré d'une scène mythologique (Pérou)
319. Masque funéraire en or, Lambayeque (Pérou)
320. Terrasses de Pisac (Pérou)
321. Le temple du Soleil, Machu Picchu (Pérou)
322. Vase en céramique: les guerriers de l'Inca (Pérou)
323. Alpaga d'argent, lac Titicaca (Pérou-Bolivie)

Liste des auteurs

Aigner, Jean (États-Unis d'Amérique) : spécialiste en préhistoire et en paléoécologie (Asie du Sud-Est, Arctique, cercle polaire); professeur d'anthropologie à l'Université de l'Alaska; directeur du bureau de développement des facultés de l'Université de l'Alaska.

Akinjogbin, Isaac Adeagbo (Nigéria) : spécialiste en histoire de l'Afrique de l'Ouest et en langue et en littérature yoruba; professeur d'histoire à l'Université Awolowo, Ifé.

Al-Ali, Saleh Ahmad (Iraq) : spécialiste en histoire socio-économique des débuts de l'Islam; président de l'Académie iraquienne; professeur d'histoire arabe à la Faculté des sciences humaines de l'Université de Bagdad.

Al-Bakhit, Mohammed Adnan (Jordanie) : spécialiste en histoire de l'Islam; président de l'Université Al al-Bayt, Al-Mafraq, Jordanie.

Al-Hasan, Ahmad Yusuf (Syrie) : spécialiste en histoire des sciences et des techniques islamiques; professeur à l'Institut d'histoire des sciences arabes de l'Université d'Alep, Syrie; professeur à l'Université de Toronto.

Al-Sayyed, Azmi Taha (Jordanie) : professeur au Département de philosophie de l'Université Al al-Bayt, Al-Mafraq, Jordanie.

Alpers, Edward A. (États-Unis d'Amérique) : spécialiste en histoire de l'Afrique de l'Est; professeur du Département d'histoire de l'Université de Californie.

Andrianavoarivony, Rafolo (Madagascar) : spécialiste en archéologie et en patrimoine culturel; directeur du Centre d'art et d'archéologie de la Faculté des sciences humaines

de l'Université d'Antananarivo; membre de l'Académie malgache.

Arellano Hernández, Alfonso (Mexique) : spécialiste de l'écriture et de la culture mayas et des civilisations méso-américaines; examinateur, coordinateur et professeur à la Faculté des sciences humaines (art et littératures préhispaniques) de l'Universidad Nacional Autónoma de México.

Arutjonova-Fidanjan, Viada (Fédération de Russie) : spécialiste en byzantinologie et en arménologie; chercheur principal à l'Institut d'histoire russe de l'Académie des sciences russe; membre du corps scientifique du Centre du christianisme oriental, Moscou.

Asimov, Muhammad S. (Tadjikistan) : spécialiste en philosophie et en histoire des sciences; professeur; membre de l'Académie des sciences tadjike, Douchanbe.

Aubin, Françoise (France) : spécialiste en histoire, en sociologie et en religions de l'Asie centrale et orientale; directeur de recherche émérite au Centre national de la recherche scientifique (CNRS) et au Centre d'études et de recherches internationales (CERI) de la Fondation nationale des sciences politiques.

Aufroy, Michel (France) : spécialiste en langues et en civilisations orientales; conférencier à l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO); membre scientifique de l'INALCO, Paris.

Barry, Michael (États-Unis d'Amérique) : spécialiste en cultures ibériques médiévales (musulmanes, chrétiennes) et en histoire médiévale et moderne de l'Afghanistan. Son dernier ouvrage, *Colour and symbolism in Islamic architecture* (Thames & Hudson), a

reçu la médaille d'histoire de l'art de l'Académie française en 1997.

Bazin, Louis (France) : spécialiste en philologie et en histoire culturelle du monde turcophone et turco-mongol ; professeur émérite à l'Université Paris III-Sorbonne nouvelle ; directeur d'études (histoire et philologie turques) dans la 4^e section de l'École pratique des hautes études ; membre de l'Institut de France (Académie des inscriptions et belles-lettres).

Benaboud, M'hammad (Maroc) : spécialiste en histoire sociale d'Al-Andalus et du Maghreb (période médiévale) ; professeur aux universités de Rabat et de Tétouan ; coordinateur du Groupe de recherche sur l'histoire du Maroc et d'Al-Andalus à l'Université de Tétouan.

Bira, Shagdaryn (Mongolie) : spécialiste en histoire, en religion et en culture mongoles ; professeur et chercheur à l'Institut d'histoire de l'Académie mongole des sciences ; secrétaire général de l'Association internationale d'études mongoles ; membre de l'Académie mongole des sciences ; membre honoraire de l'Académie internationale de la culture indienne.

Borrmans, Maurice (France/Italie) : spécialiste en droit islamique, en spiritualité musulmane et des relations entre musulmans et chrétiens à travers les âges (en particulier dans le monde arabe) ; rédacteur en chef de la revue annuelle *Islamochristiana* ; membre de l'Académie internationale des sciences religieuses, Bruxelles ; professeur au Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Rome.

Bosworth, Clifford Edmund (Royaume-Uni) : spécialiste en histoire et culture du Moyen-Orient et de l'Inde islamiques ; professeur à l'Université de Manchester ; membre de l'Académie britannique.

Braude, Benjamin (États-Unis d'Amérique) : spécialiste en histoire du Moyen-Orient ; professeur à l'Université de Boston College.

Bulliet, Richard W. (États-Unis d'Amérique) : spécialiste en histoire médiévale de l'Islam ; professeur à l'Université Columbia, New York.

Carlson, Roy L. (Canada) : spécialiste en archéologie et en ethnologie, en préhistoire

de l'Amérique du Nord, notamment de ses côtes nord-ouest et sud-ouest, et en art primitif ; professeur au Département d'archéologie de l'Université Simon Fraser ; directeur du Musée d'archéologie et d'ethnologie de l'Université Simon Fraser.

Chapoutot-Remadi, Mounira (Tunisie) : spécialiste en histoire médiévale de l'Islam, de l'Égypte et de la Syrie pendant la période mamlūk ; professeur d'histoire médiévale au Département d'histoire médiévale de la Faculté des sciences humaines et sociales de l'Université de Tunis I.

Cissoko, Sékéné Mody (Mali) : spécialiste en histoire médiévale de Tombouctou ; auteur de plusieurs ouvrages sur l'histoire du Soudan occidental, du Moyen Âge à la conquête coloniale ; attaché de recherches à l'IFAN, Dakar ; professeur à l'Université Cheikh-Anta-Diop, Dakar, à l'Université de Libreville et au Mali.

Cordell, Linda S. (États-Unis d'Amérique) : spécialiste en archéologie et en histoire du sud-ouest des États-Unis d'Amérique ; directeur du musée de l'Université du Colorado ; professeur au Département d'anthropologie de l'Université du Colorado, Boulder.

Daghfous, Radhi (Tunisie) : spécialiste en histoire médiévale de l'Islam, de la péninsule Arabique et du Yémen au Moyen Âge ; directeur du Département d'histoire de la Faculté des sciences humaines et sociales ; professeur d'histoire médiévale à l'Université de Tunis I.

Donzel, E. J. van (Pays-Bas) : spécialiste en histoire de l'Éthiopie, de l'Islam ; secrétaire général et codirecteur de la publication de l'*Encyclopédie de l'Islam* ; membre de l'Academia Europea.

Duri, Abdul Aziz (Jordanie) : spécialiste en histoire arabe (en particulier économique) ; professeur d'histoire à l'Université de Jordanie, Amman ; membre de l'Académie royale de recherche en civilisation islamique ; membre honoraire de l'Académie jordanienne de la langue arabe.

Epstein, Jeremiah F. (États-Unis d'Amérique) : spécialiste en archéologie de la Més-Amérique et des premiers habitants

du Nouveau Monde; professeur émérite au Département d'anthropologie de l'Université du Texas.

Fawzi, Farouk Omar (Iraq): spécialiste en histoire et en civilisation de l'Islam; président du Département d'histoire de l'Islam de l'Université Al al-Bayt, Al-Mafrq, Jordanie.

Fossier, Robert (France): spécialiste en histoire médiévale de l'Europe de l'Ouest; professeur émérite à l'Université Paris I-Sorbonne; directeur honoraire du Département d'histoire.

Fu'ad Sayyid, Ayman (Égypte): spécialiste en histoire musulmane, en codicologie de manuscrits arabes et en histoire urbaine; professeur d'histoire et de civilisation musulmane à l'Université Helwan; conseiller auprès de la Bibliothèque nationale et des Archives nationales d'Égypte.

Gendrop, Paul (Mexique): professeur d'architecture préhispanique, en particulier maya, à l'École d'architecture de l'Université nationale de Mexico.

Gibert y Sánchez de la Vega, Rafael (Espagne): spécialiste en histoire du droit; professeur d'histoire du droit espagnol; professeur d'histoire du droit et des institutions; membre émérite de l'Académie portugaise d'histoire (Lisbonne).

Gieysztor, Aleksander (Pologne): professeur à l'Université de Varsovie.

Grabar, Oleg (États-Unis d'Amérique): spécialiste en histoire de l'art et de l'architecture dans le monde islamique; professeur émérite à l'École d'études historiques de l'Institut d'études avancées, Princeton; titulaire de la chaire Aga-Khan d'art islamique de l'Université de Harvard.

Gyatso Yonten (France): spécialiste en histoire du Tibet et en philosophie bouddhiste; chercheur au Centre d'études tibétaines du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris.

Haberland, Wolfgang (Allemagne): spécialiste en archéologie, en particulier l'archéologie de l'Amérique centrale et l'art amérindien d'Amérique du Nord; vice-directeur du Musée d'anthropologie de Hambourg.

Habib, Irfan (Inde): spécialiste en histoire socio-économique de l'Inde médiévale, en histoire des sciences et des techniques en Inde et de leurs liens avec la science islamique; professeur d'histoire médiévale à l'Université musulmane d'Aligarh.

Hasan, Yūsuf Faql (Soudan): spécialiste en histoire du Moyen-Orient, du Soudan et de l'islam en Afrique subsaharienne; professeur, directeur de l'Institut d'études africaines et asiatiques, Khartoum; vice-président de l'Université de Khartoum; rédacteur en chef de la revue *Sudan Notes and Records*.

Hérail, Francine (France): spécialiste de l'histoire du Japon (en particulier la période Nara-Heian); directeur d'études à l'École pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques.

Inalcik, Halil (Turquie): spécialiste en histoire ottomane; professeur à l'Université de Bilkent; professeur émérite au Département d'histoire de l'Université de Chicago; membre de l'Académie américaine des arts et des sciences; membre de l'Académie des sciences de Turquie; membre correspondant de l'Académie britannique.

Karayannopoulos, Yannis (Grèce): spécialiste en histoire byzantine; membre correspondant de l'Académie des sciences d'Autriche et de Bulgarie; professeur émérite à l'Université de Thessalonique.

Karpov, Sergei P. (Fédération de Russie): spécialiste en histoire économique et politique de Byzance et de la région de la mer Noire entre le XIII^e et le XV^e siècle; professeur à l'Université d'État de Moscou; président de l'Association nationale russe des médiévistes.

Khadduri, Majid (Iraq): spécialiste en droit islamique; membre de la délégation iraquienne présente à la conférence de San Francisco au cours de laquelle a été créée l'Organisation des Nations Unies; professeur émérite à l'Université Johns-Hopkins; membre de l'Académie de la langue arabe, Le Caire; membre de l'Académie iraquienne; président de la Société de droit international Al-Shaybani.

Kozlov, Victor I. (Fédération de Russie) : spécialiste en ethnodémographie et en ethnogéographie ; professeur et chercheur principal à l'Institut d'ethnologie et d'anthropologie de l'Académie des sciences russe.

La Fontinelle, Jacqueline de (France) : spécialiste en langues océaniques ; professeur à l'Institut des langues et civilisations orientales (INALCO), Paris.

Leboutte, René (Belgique) : spécialiste en démographie historique et en histoire socio-économique de l'Europe moderne ; professeur au Département d'histoire et de civilisation de l'Institut de l'Université européenne, Florence, Italie.

Le Goff, Jacques (France) : spécialiste en anthropologie historique de l'Europe occidentale au Moyen Âge ; président de l'École des hautes études en sciences sociales ; codirecteur de la publication de la revue *Annales, histoire, sciences sociales*.

Li, Ogg (Corée) : spécialiste en histoire ancienne de la Corée ; professeur émérite au Département de l'Asie de l'Est de l'Université Paris VII ; directeur du Centre d'études coréennes du Collège de France.

Litvak King, Jame (Mexique) : spécialiste en archéologie méso-américaine ; membre de l'Institut de recherche anthropologique de l'Université de Mexico.

Lombard, Denys (France) : spécialiste en histoire de l'Asie du Sud-Est ; directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales ; directeur de l'École française d'Extrême-Orient.

Lorandi, Ana María (Argentine) : spécialiste en archéologie et ethnohistoire andines à l'époque précolombienne ; directeur de l'Institut d'anthropologie de l'Université de Buenos Aires ; membre de nombreux corps académiques internationaux.

MacDonald, Alexander W. (Royaume-Uni) : spécialiste en ethnologie de l'Himalaya et du Tibet ; directeur de recherche honoraire au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris.

Maksimovic, Ljubomir (Serbie-et-Monténégro) : spécialiste en byzantinologie, en particu-

lier en histoire de la société et des institutions de l'État ; professeur à l'Université de Belgrade ; chercheur à l'Institut d'études byzantines de l'Académie des sciences et des arts serbe.

Mantran, Robert (France) : spécialiste en histoire ottomane ; professeur émérite à l'Université de Provence ; président honoraire du Comité international d'études pré-ottomanes et ottomanes ; membre de l'Institut de France (Académie des inscriptions et belles-lettres).

Martín Rodríguez, José Luis (Espagne) : spécialiste en histoire médiévale de l'Espagne ; professeur à l'Université nationale d'éducation à distance, Madrid.

Matveyev, Victor (Fédération de Russie) : spécialiste en histoire et en ethnographie des peuples de l'Afrique du Nord et de l'Est, des ouvrages arabes sur l'Afrique ; ancien chef du Département africain du Musée d'anthropologie et d'ethnographie de l'Académie des sciences russe.

Meyer, Fernand (France) : spécialiste en tibétologie ; professeur à l'École pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques (chaire des sciences et de la civilisation du monde tibétain), Paris ; directeur de l'UPR 299 (milieux, sociétés et cultures en Himalaya) du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris.

Millones, Luis (Pérou) : spécialiste en ethnohistoire des Andes centrales ; professeur d'anthropologie à l'Université de San Marcos, Lima ; membre de l'Académie chilienne d'histoire ; chercheur à la Fondation Simon-Rodríguez, Buenos Aires.

Musset, Lucien (France) : spécialiste en histoire médiévale de la Scandinavie ; professeur émérite à l'Université de Caen ; membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres (Paris).

Nasr, Seyyed Hossein (Iran) : spécialiste en histoire des sciences, en philosophie et en études islamiques ; professeur, doyen de l'Université de Téhéran ; fondateur et premier président de l'Académie iranienne de philosophie ; professeur à l'Université George-Washington ; membre de l'Institut international de philosophie.

Ndaywel è Nziem, Isidore (République démocratique du Congo) : spécialiste en histoire de l'Afrique centrale ; professeur titulaire au Département d'histoire de l'Université de Kinshasa ; directeur d'études associé au Centre d'études africaines de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris ; président de la Société des historiens congolais.

Negmatov, Numan N. (Tadjikistan) : spécialiste en archéologie ; chef de la Section culturelle de l'Institut d'histoire ; membre de l'Académie des sciences de la République tadjike, Douchanbe.

Niane, Djibril Tamsir (Guinée) : docteur honoris causa de l'Université Tufts, Massachusetts ; spécialiste du monde mandingue ; directeur de la Fondation L. S. Senghor, Dakar ; directeur de la publication du volume IV de l'*Histoire générale de l'Afrique* ; doyen de la faculté de littérature de Conakry ; palmes académiques.

Niederberger, Christine (France) : spécialiste des relations humaines avec le paléo-environnement, des techniques agricoles et des systèmes économiques traditionnels, des aspects sociopolitiques et iconographiques de la Mésio-Amérique ancienne et de la civilisation olmèque au Centre d'études sur le Mexique et l'Amérique centrale, Mexico.

Novoseltsev, Anatoly P. (Fédération de Russie) : spécialiste en histoire médiévale de la Transcaucasie et de l'Asie centrale ; professeur à l'Université d'État de Moscou ; rédacteur en chef de la revue annuelle *Les anciens États du territoire de l'URSS* ; membre correspondant de l'Académie des sciences russe ; directeur de l'Institut d'histoire russe de l'Académie des sciences russe.

Riché, Pierre (France) : spécialiste en histoire religieuse et culturelle de l'Europe occidentale au cours du haut Moyen Âge ; professeur émérite à l'Université Paris X-Nanterre ; membre permanent de la Société nationale des antiquaires de France ; membre de la section d'histoire et de philologie du Comité des travaux historiques et scientifiques.

Salibi, Kamal (Liban) : professeur d'histoire, directeur du Centre des études arabes et moyen-orientales de l'Université américaine

de Beyrouth ; directeur de l'Institut royal des études interconfessionnelles, Amman, Jordanie.

Sánchez Martínez, Manuel (Espagne) : spécialiste en histoire d'Al-Andalus et de l'Espagne pendant le bas Moyen Âge ; chercheur au CSIC (Institución Milá y Fontanals), Barcelone.

Sanders, William T. (États-Unis d'Amérique) : spécialiste en anthropologie et en préhistoire méso-américaine ; professeur au Département d'anthropologie de l'Université d'État de Pennsylvanie.

Sanoja, Mario (Venezuela) : spécialiste en archéologie latino-américaine et en histoire de l'agriculture dans l'Ancien et le Nouveau Monde ; professeur à l'Université centrale du Venezuela ; membre de l'Académie nationale d'histoire du Venezuela.

Schávelzon, Daniel (Argentine) : spécialiste en archéologie historique urbaine ; directeur du Centre d'archéologie urbaine de l'Université de Buenos Aires ; membre de la Commission nationale des monuments et des sites historiques.

Schmidt, Paul (Mexique) : spécialiste en archéologie méso-américaine ; chercheur associé à l'Université nationale du Mexique.

Shanwan, Younes (Jordanie) : spécialiste en littérature andalouse (arabo-espagnole) ; président du Département d'arabe de l'Université de Yarmouk, Jordanie.

Silva, Kingsley M. de (Sri Lanka) : spécialiste en histoire du Sri Lanka ; professeur d'histoire sri-lankaise à l'Université de Peradeniya, Sri Lanka ; directeur exécutif du Centre international d'études ethniques, Kandy.

Stoltman, James B. (États-Unis d'Amérique) : spécialiste en préhistoire de l'Amérique du Nord orientale ; professeur à l'Université de Wisconsin-Madison.

Tafazzoli, Ahmad (Iran) : spécialiste de l'Iran ancien ; professeur à l'Université de Téhéran ; vice-président de l'Académie persane de langue et de littérature ; titulaire d'un diplôme honorifique de l'Université d'État de Saint-Pétersbourg (1996).

Tăpkova-Zaimova, Vasilka (Bulgarie) : spécialiste en histoire des Balkans et de Byzance ; chef de la Section des peuples médiévaux byzantins et balkaniques de l'Institut d'études balkaniques ; professeur extraordinaire à l'Université de Veliko Tarnovo et de Sofia et à l'Académie des beaux-arts ; membre de l'Association internationale d'études sur l'Europe du Sud-Est.

Vargas Arenas, Iraida (Venezuela) : spécialiste en archéologie du moyen Orénoque, du nord-est du Venezuela et des Antilles ; professeur de théorie archéologique à l'Université centrale du Venezuela, Caracas ; président de la Société des archéologues vénézuéliens.

Vocotopoulos, Panayotis L. (Grèce) : spécialiste en art et en architecture byzantins et post-byzantins ; professeur au Département d'histoire et d'archéologie de l'Université d'Athènes.

Vorobyev, Michail V. (Fédération de Russie), spécialiste en histoire culturelle de l'Asie de l'Est au cours de l'Antiquité et du Moyen Âge ; chercheur principal à l'Institut d'études orientales de l'Académie des sciences russe.

Yarshater, Ehsan (États-Unis d'Amérique) : spécialiste en histoire culturelle persane, en littérature persane et en dialectologie iranienne ; directeur du Centre d'études iraniennes, professeur émérite d'études iraniennes, conférencier à l'Université de Columbia ; directeur de la publication de l'*Encyclopaedia Iranica* ; directeur du Tabari Translation Project.

Zhang, Guangda (Chine) : spécialiste en histoire médiévale de la Chine et des manuscrits de Dunhuang ; professeur d'histoire à l'Université de Beijing ; professeur, chaire internationale au Collège de France (1993-1994) ; professeur invité à l'Université de Pennsylvanie.

Note sur la translittération

Une grande attention a été portée à la cohérence de la translittération des systèmes d'écriture non occidentaux, mais cette harmonisation ne s'est pas toujours révélée possible.

A

Introduction

*Mohammad Adnan Al-Bakhit, Louis Bazin,
Sékéné Mody Cissoko*

Un problème majeur qui se pose constamment dans un exposé historique est celui de la périodisation. La difficulté est de choisir, pour un ouvrage collectif qui, pour des raisons de commodité, doit être constitué d'une série de volumes, des limites chronologiques, antérieure et postérieure, assez significatives pour que le contenu de chaque volume recouvre une période au cours de laquelle se sont passés des événements qui ont profondément modifié le cours de l'Histoire. Ce choix comporte toujours, quoi qu'on fasse, une part d'arbitraire et de subjectivité. À plus forte raison dans un ouvrage à vocation universelle comme l'*Histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité* et surtout pour des périodes où la communication entre groupes humains n'avait pas encore atteint les développements qui, dans notre XXI^e siècle, la font tendre à l'universalité, il est impossible de fixer des dates limites également significatives pour toutes les régions et toutes les populations de notre planète.

Du moins doit-on s'efforcer de retenir les dates d'événements qui, sans avoir eu des répercussions immédiates ni même rapides pour l'ensemble de l'humanité, ont du moins été à l'origine d'évolutions qui, au cours des siècles suivants et même jusqu'à nos jours, ont affecté progressivement et de plus en plus profondément une part considérable, voire majeure, des peuples de la Terre. Tel est le parti pris pour lequel nous avons opté, tout comme les auteurs des volumes précédents, quant à ce volume IV.

La période traitée dans le volume III s'achevant au moment où commence, avec la prédication du prophète Muḥammad entre 610 et 632 et les succès de ses disciples, émigrés avec lui de La Mecque à Médine en 622 (date de l'*hijira* ou hégire, l'« exil »), l'expansion de la dernière des grandes religions universelles, l'Islam — événement qui n'a cessé, depuis, d'influencer

le cours de l'histoire mondiale —, c'est le début du VII^e siècle, soit le 1^{er} siècle de l'hégire, qui a été retenu comme point de départ chronologique global du volume IV. Ce moment de l'histoire est aussi celui où, à l'extrémité orientale de l'«Ancien Monde», une nouvelle dynastie, celle des Tang (618–907), va réunifier la Chine, la réorganiser, mener une politique d'expansion vers l'Asie centrale et porter pour un temps l'empire du Milieu au sommet de sa puissance tout en établissant, vers l'ouest, des contacts culturels avec le monde iranien de la Sogdiane et de la Perse sassanide et en favorisant, à l'est, l'expansion au Japon d'un bouddhisme sinisé.

Les deux grandes forces expansionnistes de l'époque, porteuses l'une et l'autre d'une culture et d'une idéologie originales, allaient se rencontrer au milieu du VIII^e siècle en Asie centrale où la bataille du Talas, en 751, entre les armées islamiques conduites par les Arabes et celles de la Chine coloniale des Tang mit un terme à l'essor chinois vers l'ouest. Cette victoire des Arabes allait établir un poste avancé de l'Islam dans une zone orientale de l'Asie centrale, créant une situation qui allait permettre de consolider l'islamisation du monde iranien, puis de l'étendre peu à peu au monde turc où elle prit une rapide accélération au cours du X^e siècle. Au siècle suivant, la migration vers l'ouest de Turcs islamisés, les Seldjoukides, devait s'achever par la conquête turque de l'Asie Mineure et, par voie de conséquence, permettre ultérieurement la création d'un État ottoman appelé à devenir, en Asie occidentale, en Europe orientale et en Afrique septentrionale, l'une des plus grandes puissances mondiales.

Le point de départ chronologique choisi pour le présent volume correspond donc à des événements très significatifs pour l'histoire du «Vieux Monde».

Quant à la limite chronologique postérieure (fin du XV^e siècle), c'est celle d'un événement considérable aux répercussions qui durent encore : en 1492, la première traversée de l'Atlantique par Christophe Colomb amène la découverte du «Nouveau Monde» par l'«Ancien», ainsi que l'établissement d'une communication directe et continue. Elle marque le début de la colonisation de l'Amérique par les Européens (Espagnols, Portugais, Anglais et Français), qui se poursuivra au XVI^e siècle et aux siècles suivants et qui sera évoquée dans le volume V. Dramatique pour les autochtones, mais source d'immenses profits pour certains des conquérants, elle modifiera profondément les données économiques et géopolitiques de l'Europe, avec toutes leurs conséquences.

On pourra observer que, pour l'achèvement de la période étudiée dans ce volume IV, nous n'avons pas choisi la date de 1453, celle de la prise de Constantinople, à laquelle une tradition classique, typiquement européocentrique, fixe la «fin du Moyen Âge» et le début de l'«histoire moderne». C'est que cette date, qui évoque à l'origine le choc émotionnel qui a parcouru la chrétienté européenne pour des raisons essentiellement

symboliques (conquête par les Turcs musulmans de la capitale de l'Empire chrétien d'Orient, héritier partiel de l'Empire romain christianisé), n'a pas eu, à l'échelle mondiale, l'importance décisive qu'on lui prête. En effet, en 1453, l'Empire byzantin était réduit, en Europe, à la ville et à la proche région de Constantinople, et les Ottomans, qui dès 1365 avaient établi leur capitale à Andrinople, occupaient déjà une grande partie de la Grèce et des Balkans. Par ailleurs, 1453 ne marque pas l'apogée de l'Empire ottoman qui n'occupe pas encore toute l'Anatolie, politiquement morcelée.

Si, durant la période considérée, l'intercommunication n'est pas encore globalement assurée entre les grandes régions du monde, on peut cependant constater que divers événements provoquent un développement important de la communication au sein de l'«Ancien Monde». L'expansion rapide de l'Islam entre le VII^e et le XV^e siècle dans une grande partie de l'Asie, des îles de l'Asie du Sud-Est, de l'Afrique septentrionale et orientale, de l'Espagne et des Balkans diffuse, de Guangzhou à Grenade, outre ses concepts religieux, une culture scientifique et technique de haut niveau. Au XIII^e et au XIV^e siècle, l'extraordinaire expansion de l'Empire mongol gengiskhânide, de la Volga à l'océan Pacifique et de l'Indus à la mer Noire, réanime pour un temps la route de la soie et assure, passés les massacres et les destructions, une nouvelle sécurité des voyages par voie de terre à travers toute l'Asie. Celui du Vénitien Marco Polo, jusqu'à Beijing et au Fujian, en est le plus célèbre exemple. Le remarquable éclectisme religieux des Mongols qui, tout en professant généralement le bouddhisme, laissèrent libre cours à la pratique et à la prédication du christianisme et de l'Islam permit une coexistence pacifique entre confessions.

Ces deux exemples, auxquels on pourrait en ajouter quelques autres, ne doivent pas pour autant dissimuler la violence des conflits et la cruauté des guerres qui, comme aux époques précédentes (et suivantes), ont opposé religions, factions ou États du VII^e au XV^e siècle. Ces luttes ont cependant, à leur manière tragique, provoqué entre vainqueurs et vaincus un type — certes peu recommandable — de communication qui a, bon gré mal gré, abouti à des échanges divers : ainsi en est-il des croisades qui, à côté de leurs désastres, ont apporté à l'Occident chrétien et à l'Orient musulman certains éléments de la culture matérielle, intellectuelle et technique de leurs adversaires qu'ils ont aussi appris à mieux connaître.

Les guerres religieuses, politiques ou de conquête, les massacres, les génocides, les persécutions, les destructions de biens matériels ou culturels étant, ne serait-ce que par leur souvenir, de nature à réveiller ou à entretenir les antagonismes entre groupes humains, nous avons jugé que, dans une publication de l'UNESCO dont l'une des missions est de promouvoir la concorde et la paix entre les peuples, nous ne devions en faire état que dans leur contexte propre et seulement dans la mesure où leur mention était

nécessaire à la compréhension de l'histoire culturelle et scientifique de l'humanité, objet de nos travaux. Notre réserve à cet égard ne doit pas être interprétée comme une négation de faits parfaitement établis ou comme un révisionnisme de l'Histoire.

Toute œuvre historique sérieuse doit avoir le respect des nations, des ethnies, des confessions et des cultures. Nous avons donc veillé à ce que soit évitée toute assertion ou formulation qui, fût-ce involontairement, pourrait être interprétée comme hostile ou méprisante à leur égard. Les divers auteurs respectant spontanément ce principe de déontologie, nul incident de cet ordre ne s'est produit.

Dans une publication internationale comme la nôtre, les rares divergences qui ont pu apparaître entre historiens ont été de nature scientifique. Il faut bien admettre que l'Histoire n'est jamais écrite une fois pour toutes. La documentation ne peut être exhaustive. Les sources peuvent être ambiguës ou contradictoires. Même si les faits sont bien établis, leur interprétation peut prêter à discussion. L'historien le plus objectif ne peut se dispenser de faire une hypothèse. Il est même en droit de soutenir celle qui emporte sa conviction. Néanmoins, un autre historien est parfaitement autorisé à avoir un autre point de vue. Si leur discussion ne débouche pas sur un accord, aucun des deux ne doit être censuré, et les deux options doivent être mentionnées, sous la responsabilité de chacun. Ainsi en sera-t-il à quelques reprises dans ce volume.

La constitution des États modernes, puis contemporains, ne s'est pas effectuée sans luttes ni contestations dont certaines persistent. La volonté des groupes dirigeants de justifier et de consolider l'ordre établi et, en contrepartie, sa contestation par des opposants, des communautés religieuses, des minorités linguistiques ou ethniques, les uns et les autres tirant argument de faits historiques dont beaucoup remontent à l'époque que nous étudions dans ce volume, ont nécessairement abouti à des contradictions dans leur évaluation. L'historien qui se veut impartial ne doit pas les ignorer, mais il n'a pas pour autant vocation à les résoudre. Son rôle n'est pas de porter des jugements de valeur sur les faits, mais de chercher à en établir la réalité avec le plus d'exactitude, ce qui n'est d'ailleurs pas facile dans les cas qui font l'objet de contestation, réalité qui peut toujours être remise en question à la lueur de documents nouveaux. La tâche est surtout ardue quand il s'agit d'histoire événementielle, sociale, religieuse ou politique, lorsque celle-ci conserve encore, ce qui est assez fréquent, des résonances dans les mémoires et les sensibilités collectives.

Ce type de difficulté n'est pas entièrement absent dans la recherche historique sur le développement des cultures et des sciences, mais il n'y atteint pas le même degré d'incertitude et y comporte, sauf rares exceptions, un bien moindre risque de heurter les convictions de tel ou tel public. La recherche est ici d'ordre factuel, descriptif, sans implications idéologiques particulières,

du moins en ce qui concerne l'historien. Tout ou plus, ses résultats, comme ceux de toute recherche historique, pourront-ils, à quelque occasion, être utilisés à des fins idéologiques, sans que la responsabilité de l'auteur y soit engagée. Il reste bien sûr que, nul n'étant infallible, les conclusions de celui-ci pourront toujours être l'objet d'une critique objective.

Les diverses cultures, dont les spécificités sont des composantes essentielles de l'identité des diverses sociétés humaines, ne sont cependant pas des ensembles clos. Il existe toujours entre elles, à des degrés variables, des communications, pacifiques ou non, qui provoquent des emprunts et des échanges. Ceux-ci peuvent constituer des chaînes et des réseaux dont les dimensions s'étendent parfois sur de grands espaces. On en peut citer de nombreux exemples : dans le domaine spirituel, l'expansion de religions à vocation universelle ; dans le domaine intellectuel, celle de l'écriture phonétique ; pour l'alimentation, les transferts de plantes cultivées, etc. Les inventions techniques et scientifiques se sont propagées à travers le monde : ainsi, la fabrication du papier, mise au point en Chine dès le II^e siècle, s'est répandue en Sogdiane dès les environs de l'an 300 ; les Arabes l'ont apprise en Asie centrale au milieu du VIII^e siècle, en ont apporté la technique à Bagdad et à Damas, puis au Maghreb et en Espagne musulmane vers l'an 1000 ; les Italiens l'ont connue au XIII^e siècle et elle s'est diffusée en Europe, finissant par y remplacer le parchemin. La numération décimale de position, avec neuf chiffres plus le zéro — invention décisive —, apparue en Inde au VI^e siècle, est adoptée par les Arabes au IX^e siècle et répandue par eux dans tout le monde musulman. Son usage se développe assez lentement en Europe, du XII^e au XV^e siècle, et finira par s'imposer dans le monde entier.

Si l'anthropologie culturelle, dans sa diversité, maintient, par des traditions spécifiques, religieuses, sociales, éthiques et plus généralement idéologiques, une grande pluralité des identités, les acquisitions de la science et de la technique tendent à l'universalité. Elles deviennent progressivement un bien commun de l'humanité, et l'histoire de leur développement, même si se manifestent des revendications concurrentes quant à leur invention, doit être conçue dans une perspective unitaire. Telle est, du moins, la conception de notre publication. Elle n'exclut nullement de rendre justice aux inventeurs, quand ils sont connus, et à ceux qui les ont diffusées ou perfectionnées, mais il faut éviter d'en faire un objet de discorde.

De même que le volume III et le volume V, entre lesquels il prend place, le présent volume est divisé en deux sections, l'une thématique, l'autre régionale.

La section thématique est destinée à donner, en huit chapitres constituant la première moitié du volume, un aperçu global, par principaux thèmes, des conditions générales, à l'échelle de la planète, du développement culturel et scientifique de l'humanité entre le VII^e et le XV^e siècle :

- l'environnement et la population ;
- la famille, les groupes domestiques et la société ;
- l'État et le droit (droit oral, droit écrit, droit coutumier) ;
- les systèmes économiques et les techniques ;
- la communication et les transports ;
- le savoir et les sciences ;
- les religions, l'éthique et la philosophie ;
- l'art et l'expression.

Ces différents thèmes, dont le nombre ne pouvait être multiplié sans risque de morcellement, ont été conçus de façon à recouvrir largement les principaux domaines concernant les conditions de l'activité humaine en rapport avec les cultures, les traditions, l'évolution intellectuelle et spirituelle. Leur exposition a été confiée à des historiens à vocation généraliste et comparatiste.

Ils laissent de côté certaines disciplines historiques, comme la politologie ou la polémologie, qui trouvent par ailleurs leur expression dans la section régionale. La part dévolue à la section thématique, quelle que soit son importance, ne permet pas d'étendre à toutes les régions du monde l'exposé de chaque thème. L'état présent des connaissances historiques, en dépit de leurs rapides et constants progrès, ne le permet pas davantage : il y subsiste encore des zones d'ombre, notamment pour des régions où l'absence, la pénurie ou le non-déchiffrement des sources écrites rend très difficile la reconstruction du passé dont le recours, aussi précieux soit-il, à l'archéologie ne permet d'éclairer que certains aspects, les projections vers les siècles révolus des données actuelles de l'anthropologie culturelle restant hypothétiques.

Aussi les auteurs ont-ils dû, pour étayer assez solidement leur exposé tout en restant dans les limites imposées à l'étendue de leur contribution, faire un choix portant sur des faits à la fois assez divers pour esquisser un tableau d'ensemble et assez bien établis pour satisfaire aux exigences de la science historique. Ce choix a été guidé par leurs propres compétences, qui ne prétendent pas à l'universalité, et nécessairement limité. D'autres choix auraient été possibles. On pourra en prendre, au moins partiellement, connaissance grâce aux bibliographies jointes aux articles.

La section régionale a été programmée au terme de vastes concertations qui ont duré plusieurs années au sein du directoire du volume, de composition internationale, qui a consulté de nombreux spécialistes de pays très divers. Les historiens consultés et les responsables de la publication étaient unanimes quant à la nécessité de prendre en compte la totalité des régions du monde. Ceci admis, deux difficultés connexes se présentaient : d'une part, force était de constater que l'état d'avancement des études historiques restait inégal selon les régions ; d'autre part, il fallait, quelles que fussent ces inégalités, assurer une répartition équitable, d'ordre quantitatif, entre les

régions considérées pour fixer, dans un ensemble limité par les contraintes budgétaires, l'étendue des articles qui leur seraient consacrés, ce qui ne pouvait manquer de provoquer des discussions.

Outre ces difficultés se posait le problème de la délimitation des aires régionales dont la définition géographique, liée à l'extension des zones culturelles et non à la géographie physique, avait varié au cours des neuf siècles à l'étude desquels est consacré le volume. Résoudre ce problème était logiquement la tâche initiale. Il fallait d'abord délimiter, pour la clarté de la présentation, un nombre restreint de grandes régions qu'il convint ensuite de subdiviser en aires culturelles secondaires, ces grandes régions présentant en leur sein, quelle que fût l'importance de leurs caractéristiques communes, des diversités culturelles plus ou moins considérables.

Celle des grandes régions dont la définition s'imposa d'elle-même, en raison de sa profonde originalité culturelle, de sa définition géographique aisée et de la nouveauté de son apparition dans l'histoire mondiale, fut le «Nouveau Monde» dont la découverte par l'«Ancien» constitue le terme chronologique du volume, lequel est antérieur à la pénétration de plus en plus forte des cultures extérieures (au premier chef, de la culture européenne), question traitée dans le volume V. L'Amérique précolombienne fut donc retenue d'emblée comme grande région, d'autant plus intéressante que son histoire, fort riche, était en pleine évolution dans les dernières décennies.

Pour des raisons diamétralement opposées, l'Europe fut, elle aussi, unanimement retenue comme grande région : héritière en très grande partie de la culture gréco-latine et des institutions de l'Empire romain, elle avait acquis, dans la période considérée, une certaine homogénéité culturelle par l'expansion du christianisme, devenu sa caractéristique majeure. Elle est aussi la plus étudiée depuis des siècles et fait l'objet d'une immense production historique. Son histoire a été traitée en deux parties chronologiques, «Les héritiers du monde gréco-romain» et «La configuration de la personnalité européenne», et occupe environ 20 % du volume IV.

Les grands ensembles culturels européen et américain précolombien étant aisément déterminés, il restait à délimiter ceux qui correspondaient, dans les divisions géographiques traditionnelles, à l'Afrique et à l'Asie (l'Océanie, encore très peu connue des historiens à l'époque considérée, étant un cas à part). Il convient d'observer que ces divisions, de conception européenne (dénommées à partir des noms de deux provinces de l'Empire romain, Africa, correspondant, en gros, à la Tunisie septentrionale, et Asia, la partie occidentale de l'Anatolie), dont l'usage s'est répandu à l'époque moderne, ne sont pas en tant que telles des aires culturelles et l'ont été encore moins dans les temps anciens : la civilisation grecque s'est développée autant en Asie Mineure qu'en Grèce, celle de l'Empire romain tout autour du bassin méditerranéen, en Europe, en Asie et en Afrique tout en laissant

subsister des cultures locales, pour ne citer que des exemples majeurs ; quant à la limite attribuée à l'Oural dans la division entre Europe et Asie (qui, en fait, ne sont que des parties d'un vaste continent, l'Eurasie), elle n'a jamais constitué une barrière réelle.

Entre le VII^e et le XV^e siècle, il s'est produit dans l'« Ancien Monde » un phénomène historique, religieux et culturel d'une ampleur exceptionnelle qui a profondément modifié, du point de vue qui nous intéresse, la nature et la répartition des aires de civilisation : l'expansion de l'Islam. Parti de l'Arabie, il a affecté à la fois le nord et l'est de l'Afrique, une partie (mineure) de l'Europe, l'Asie occidentale et centrale, les confins de la Chine et une notable partie de l'Inde et des îles de l'Asie du Sud-Est. Certes, les différentes cultures locales se sont maintenues en substrat dans cet immense ensemble, mais l'islamisation y a introduit, avec une religion nouvelle conservant, à quelques nuances près (plus politiques que théologiques), son unité, des changements dans les rapports sociaux, les institutions, les modes de vie, les savoirs et les arts, formant un système cohérent et donnant aux intellectuels, par-delà l'extrême diversité des langues régionales, un moyen commun d'expression : l'arabe.

Aussi est-il apparu à certains auteurs du volume IV qu'il serait opportun, dans ce cas spécifique et remarquable, de renoncer à la division traditionnelle par continents et de considérer dans son ensemble le monde islamisé comme l'une des grandes régions culturelles de la période (sans pour autant renoncer à l'étude des cultures régionales qui y étaient incluses et y conservaient une forte vitalité). D'autres historiens, tout en reconnaissant à ce point de vue un intérêt certain, ont observé que la spécificité, toujours maintenue, de ces cultures régionales et de leur histoire (par exemple des cultures iranienne, turque ou indienne) risquait d'être en partie occultée dans des développements dont le thème dominant serait arabo-islamique.

Une solution moyenne, certes imparfaite à certains égards mais levant cette objection et ménageant d'éventuelles susceptibilités nationales, a été retenue : une partie importante (un peu plus de 20 % du volume) intitulée « Le monde musulman et sa zone arabe » a pris en compte non seulement le domaine de l'Islam arabe, mais aussi celui de l'Islam non arabe, à partir de son expansion (à des dates diverses) en Iran, en Asie centrale turque, tadjike et turco-mongole, en Afrique septentrionale, en Espagne et en Sicile, au Soudan et au sud du Sahara. Dans cette section de l'ouvrage, l'histoire événementielle est réduite à ce qui est nécessaire pour comprendre les chapitres (14 % du volume, donc 70 % de la section) consacrés à des développements d'intérêt culturel, avec des comparaisons interrégionales et une étude de la participation des non-musulmans à la civilisation des pays musulmans.

Pour les régions de l'Asie et de ses îles qui, à l'époque considérée, étaient hors de l'aire culturelle musulmane ou pour celles où l'acculturation islami-

que était soit tardive, soit partielle ou sporadique, soit fortement dominée par la culture nationale, on a été amené à constituer une autre grande partie (30 % du volume) intitulée «Le monde asiatique». Elle comprend quatre sous-groupes régionaux : l'Iran, l'Asie centrale et le monde turc ; l'Inde et ses voisins (Asie du Sud), l'Asie du Sud-Est et l'Indonésie ; la Chine, le Japon et la Corée ; la Sibérie, la Mongolie (y compris les khānats de l'Empire mongol) et le Tibet. On a veillé à adopter, pour les contributions, un ordre réunissant successivement des régions dont les cultures sont connexes. Cette présentation permet au lecteur de percevoir, par sous-groupes informels, un degré plus ou moins élevé de communauté culturelle entre ces quatre grands secteurs tout en constatant les différences, à l'intérieur de chacun, entre des cultures régionales spécifiques. Il y a d'ailleurs des liens culturels entre le premier et le deuxième (une islamisation partielle), entre le deuxième et le troisième (le bouddhisme), et entre le troisième et le quatrième (le bouddhisme et l'acculturation chinoise), ce qui assure à l'ensemble une cohésion.

En ce qui concerne l'Afrique, il a été décidé, compte tenu du fait qu'il était traité de l'acculturation musulmane de certaines de ses régions (notamment dans sa zone septentrionale) dans la partie intitulée «Le monde musulman et sa zone arabe», de consacrer à ses autres régions une partie autonome sous le titre «Le monde africain». Cette partie, qui occupe environ 15 % du volume, comprend surtout les zones pour lesquelles nous disposons d'une documentation suffisante relative à la période du VII^e au XV^e siècle, soit par des sources écrites, soit par des données archéologiques : l'Afrique occidentale, la Nubie et le Soudan nilotique, l'Éthiopie, la côte orientale et les îles de l'océan Indien (y compris Madagascar), l'Afrique centrale et méridionale.

Enfin, pour les îles du Pacifique très éloignées des continents et dont le reste du monde commence à peine à prendre connaissance au cours des siècles en question, nous avons dû nous limiter à un petit nombre de pages où seront exposés les faits actuellement établis sous le titre «L'Océanie».

Ainsi, des subdivisions ont dû être introduites dans les grandes régions que nous venons de passer en revue. Une fois adoptées avec leurs volumes respectifs, ce qui a amené des discussions, on a dû y répartir diverses rubriques adaptées à chaque cas. La table des matières s'est ainsi étendue à près de cent trente divisions. Les exposés correspondants ont été confiés (généralement par tranches, mais quelquefois par unités) à des auteurs spécialisés, à la suite de propositions diverses. Après de nombreuses concertations suivies de démarches auprès des auteurs pressentis, le total de ceux qui ont accepté de contribuer à la rédaction du volume IV s'est élevé à quatre-vingts environ, d'une quarantaine de nationalités différentes. Les responsables de la publication se sont efforcés de réunir une équipe rédactionnelle aussi internationale que possible et représentative des développements de la recherche historique dans les diverses parties du monde.

S'agissant d'un ouvrage de cette nature, portant sur des cultures différentes et parfois antagonistes, on peut aisément concevoir la difficulté de choisir et de recruter, dans un large consensus, un tel ensemble de rédacteurs à la fois compétents, intéressés à l'entreprise et soucieux de respecter les sensibilités nationales et religieuses. Non moins difficile était la tâche des auteurs : le nombre de pages dont ils disposaient étant nécessairement limité, ils se trouvaient obligés, pour leur contribution, de condenser de la façon la plus stricte et sans graves omissions une ample matière historique dont ils étaient les connaisseurs avertis. Ceci était d'autant plus ardu que, l'histoire proprement événementielle n'étant pas le cœur du sujet, il leur fallait exposer les faits essentiels concernant l'histoire scientifique et culturelle de l'humanité tout en réduisant au minimum nécessaire la mention des événements qui en avaient causé l'apparition.

De toute façon, les limites imposées aux dimensions du volume et donc à celles des contributions obligeaient les auteurs à opérer une sélection assez rigoureuse des faits à exposer. Tout choix étant par nature réducteur, ceux qui ont été effectués ne pourront pas tous répondre à l'attente de tous les lecteurs. Les porteurs d'une certaine culture pourront se plaindre de ce qu'elle a été omise ou insuffisamment étudiée ou encore que telle autre, qu'ils n'apprécient guère, a été trop mise en avant. Les responsables de la publication seront les premiers à admettre qu'elle ne saurait atteindre la perfection et que des critiques légitimes pourront lui être adressées. Ils ont tenu, pour leur part, à se conformer aux recommandations de l'UNESCO : « On devra s'efforcer de veiller à ce que le contenu des publications de l'UNESCO concerne le plus grand nombre possible de pays et de cultures ». S'agissant d'une période de neuf siècles (VII^e-XV^e) dont la fin remonte à un demi-millénaire, où la configuration des nations a subi des changements considérables, de même que celle des aires culturelles, et pour laquelle on manque d'informations sur bien des régions, l'application de cette directive ne peut pas s'effectuer dans les mêmes conditions que pour les périodes suivantes ni, surtout, que pour la période contemporaine. Aussi toute projection de l'état actuel des cultures et, *a fortiori*, des États est-elle abusive et historiquement erronée, bien qu'on en observe parfois la tentation dès qu'on la dirige vers un passé aussi lointain.

Les rapports entre les cultures et les nations ont profondément évolué durant la période étudiée dans le volume IV, au cours de laquelle les échanges culturels ont été intenses et variés et les migrations nombreuses. Il y a eu, dans de nombreuses régions, un brassage des peuples et des cultures qui a prolongé celui consécutif, dans l'« Ancien Monde », aux grandes invasions des V^e et VI^e siècles. C'est essentiellement à partir de mélanges que se sont progressivement constituées les nationalités médiévales, puis modernes, où se sont opérées des synthèses culturelles, par-delà les antagonismes.

C'est surtout à ces synthèses et aux composantes culturelles communes qui ont résulté des contacts, pacifiques ou guerriers, entre les peuples, que nous invitons le lecteur à s'intéresser. En plus de celles qui sont explicitement signalées comme telles par les auteurs, il pourra en découvrir d'autres à mesure qu'il avancera dans sa lecture. Sans doute pourra-t-il aussi en déceler les survivances dans sa propre culture. L'on est en droit de penser qu'il serait peu souhaitable de voir l'accumulation de ces composantes communes aboutir à une uniformité des civilisations qui rendrait bien monotone la vie de l'humanité dans un conformisme généralisé. Mais tel n'est pas le cas même si, dans le monde actuel, on voit une telle tendance se manifester en raison du développement des communications dans le domaine des techniques et dans certains secteurs de la vie matérielle comme celui de l'habillement ou comme ceux des activités sportives, ludiques, voire artistiques. En vérité, il subsiste aujourd'hui une grande diversité dans la spiritualité, dans les modes de vie et dans les traditions nationales à travers le monde ; et cette diversité, si elle est bien comprise, peut être, à présent comme dans les temps anciens, une source d'enrichissement pour l'humanité. Encore faut-il, pour que cet heureux résultat soit atteint, que les identités culturelles, tout en préservant leur originalité, ne cherchent pas à s'imposer de façon agressive aux détenteurs d'autres identités et que, par ailleurs, elles soient respectées par ces derniers. Cela ne va pas de soi et cela exige, pour une compréhension mutuelle, une information objective et sereine qui est du devoir de l'historien.

C'est dans cet esprit, que les responsables et les auteurs de ce volume se sont attachés à respecter, qu'a été fondée la présente collection par l'UNESCO.

Une fois définies la périodisation en sept volumes et la structure qui leur serait commune (partie thématique, partie régionale, annexes), c'est en 1985 qu'une réunion des principaux responsables des volumes élaborés les avant-projets des plans de chacun d'entre eux. Pour le volume IV, les modifications rendues, par l'expérience, nécessaires à l'avant-projet furent effectuées au cours des quatre années suivantes. En mai 1990, une maquette du volume qui ne dut par la suite subir que de légers réajustements fut adoptée à l'issue d'une réunion des responsables, assistés de divers spécialistes, à Avila (Espagne).

Un an plus tard, un malheur vint soudain frapper l'équipe de direction du volume IV : en avril 1991, le professeur Abdulaziz Kamel, éminent historien égyptien et directeur principal de ce volume qui avait beaucoup contribué à en fixer le plan, décédait subitement. Sa disparition, qui endeuillait tous ceux qui avaient travaillé avec lui à la préparation de l'ouvrage, portait un coup sévère aux progrès de sa réalisation.

Il fallut remanier le programme pour l'importante partie intitulée « Le monde musulman et sa zone arabe », en pressant de nouveaux auteurs pour

les chapitres fondamentaux (plus du quart de cette partie) dont le professeur Kamel devait être le rédacteur, et compléter l'équipe directoriale, ce qui ne put être fait que dans les débuts de 1992.

Lors de la préparation de ce volume, l'équipe éditoriale fut également endeuillée par la disparition de trois codirecteurs : le professeur Gendrop, originaire du Mexique, en 1998 ; le professeur Asimov, du Tadjikistan, en 1996 ; le professeur Gieysztor, de Pologne, en 1999.

Bien moins graves furent les contretemps dus aux retards ou à la renonciation de certains auteurs (pour lesquels nous avons eu parfois des difficultés à trouver des remplaçants), ce qui était certes prévisible étant donné le grand nombre de contributeurs. Il a aussi fallu demander à quelques-uns de remanier partiellement leur texte, pour l'abrèger, éviter un double emploi ou combler une lacune. Cela a parfois suscité des regrets bien compréhensibles, mais a été finalement accepté de bonne grâce.

Tel que prévu dès le début de l'entreprise, les articles remis ont été examinés par deux instances successives : un directoire pour chaque volume et une commission internationale *ad hoc* pour l'ensemble de l'ouvrage. Le directoire du volume IV comprenait trois directeurs principaux assistés de six codirecteurs, les uns et les autres de nationalités diverses ; l'Europe, l'Asie, l'Afrique et l'Amérique étaient représentées dans cette instance, première responsable de la publication. La Commission internationale, forte d'une quarantaine de membres représentatifs de cultures très variées, confiait à son bureau constitué de huit membres le soin de préparer ses travaux. Son approbation des articles était requise, après celle du directoire, pour une acceptation définitive. Aucune de ces deux instances ne s'arrogeait le droit de modifier les textes, mais chacune pouvait demander aux auteurs d'apporter eux-mêmes les améliorations demandées. Ce système a fonctionné sans crise, dans une ambiance de réflexion scientifique, de coopération internationale et de recherche du consensus, quitte à ce que parfois deux points de vue divergents soient sereinement évoqués.

Une telle entreprise ne pouvant être ni exhaustive ni parfaite, nous la soumettons bien volontiers à la critique, moteur indispensable au progrès de la science historique. Nous souhaitons seulement qu'elle puisse offrir à un vaste public, avec des informations de portée mondiale (mais nécessairement condensées), des éléments de réflexion et de compréhension de nature à inciter au respect de la diversité des cultures et à l'appréciation de leur apport au patrimoine commun de l'humanité.

B

Section thématique

1

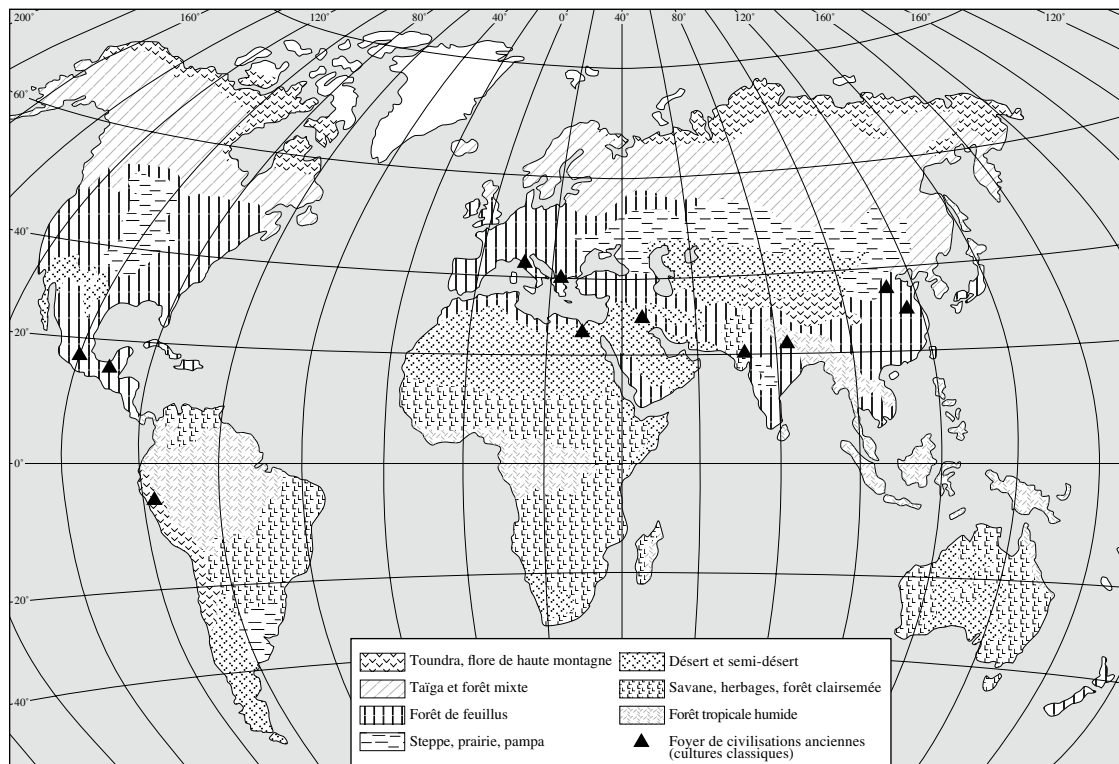
L'environnement et la population

Victor I. Kozlov

LES CONDITIONS GÉOGRAPHIQUES

Pour un intervalle aussi long que les 900 ans qui ont séparé les VII^e et XVI^e siècles, comprendre historiquement l'interaction entre les peuples et les environnements dans lesquels ils étaient amenés à vivre nécessite de s'intéresser au préalable à deux des principaux paramètres géographiques tels qu'ils conditionnaient (et conditionnent encore) la face du monde. Le premier est l'orographie, c'est-à-dire l'agencement des reliefs, résultat de l'action des forces telluriques. Le second est le climat, variable selon l'inclinaison des rayons solaires par rapport à la surface du globe et fonction, bien évidemment, du relief. Mais le nombre et la densité des habitants ont également dépendu de la période à laquelle les régions ou même des continents entiers ont été peuplés, sans parler des changements locaux de modes de production et des hasards des contacts entre les régions. Ainsi, avant le tournant du XVI^e siècle, les territoires de ce que l'on a appelé le Nouveau Monde (l'Amérique, mais aussi l'Australie et l'Océanie) n'ont eu pratiquement aucune espèce de contact avec l'Ancien : ils sont allés par leur chemin propre, se développant peut-être plus lentement, en tout cas différemment. Les premiers contacts de ces régions avec l'humanité ne sont intervenus qu'à une date bien ultérieure aux premiers peuplements de certaines des parties les plus reculées de l'Ancien Monde (carte 1).

Un simple coup d'œil à la carte de l'Eurasie révèle d'immenses chaînes de montagnes courant d'est en ouest qui coupent pour ainsi dire le continent en deux. Ces hautes terres s'étendent des sommets extrême-orientaux des Kunlun aux Carpates, aux Alpes et aux Pyrénées, en passant par l'Himālaya (le «toit du monde»), le Pāmīr et le Caucase. Cet entrelacs de montagnes



Carte 1 Les zones climatiques et végétales dans le monde du VII^e au XVI^e siècle (V. Kozlov).

a eu tendance à retarder les contacts entre les parties septentrionales et méridionales du continent eurasiatique, canalisant plutôt les mouvements de peuples entiers dans des directions parallèles est-ouest. La période étudiée a été marquée dans sa quasi-totalité par les grandes migrations de peuples nomades (essentiellement turcs et mongols), qui quittaient les hautes terres de l'Altaï et de la Mongolie pour gagner des régions plus occidentales, ne prenant que rarement la direction du sud. Afin de bloquer les incursions sur leur territoire de nomades venus du nord, les Chinois avaient érigé dès le III^e siècle av. J.-C. la célèbre Grande Muraille. Ce n'est que bien plus à l'ouest, dans les montagnes du Turkestan, que les nomades ont pu trouver un passage vers le sud, c'est-à-dire vers le plateau iranien et l'Inde. Côté occidental, les nomades sont finalement parvenus à remonter la vallée du Danube jusqu'au cœur même de l'Europe centrale. Néanmoins, les autres grandes migrations de l'époque (tribus germaniques et slaves en Europe, arabes en Asie occidentale et centrale) n'ont pas suivi une orientation géographique aussi distincte.

Les chaînes de montagnes et hauts plateaux africains s'étirent à l'inverse selon une direction nord-sud. En dépit de conditions climatiques hostiles (comme celles de la zone de forêt tropicale, sur laquelle nous reviendrons), ces hautes terres, situées dans l'est du continent, ont là aussi canalisé les migrations de peuples entiers (essentiellement de tribus semi-nomades de langue bantoue), mais exclusivement vers le sud cette fois. Les migrations est-ouest des Arabes le long de la côte méditerranéenne ont donc plutôt constitué une exception.

La répartition des grandes zones climatiques et des différentes zones de végétation associées a également influencé dans une large mesure les schémas de peuplement. Si l'on se penche à nouveau sur la carte de l'Eurasie, on découvre une large ceinture steppique et semi-désertique s'étendant longuement de la Mongolie à l'Asie centrale. Cette vaste région se divise alors en deux : on trouve, d'une part, une zone qui court de l'Asie centrale aux steppes du sud de la Russie et à la vallée du Danube et, de l'autre, une région toujours plus aride qui englobe les steppes desséchées et semi-désertiques de l'Iran, de l'Azerbaïdjan et au-delà de l'Asie occidentale.

Tout au long de la période qui nous intéresse, des tribus pastorales ont fait leur cette zone entière. Elles menaient leurs troupeaux en pâture essentiellement entre la grande ceinture forestière au nord et les chaînes de montagnes au sud. L'agriculture n'était possible que dans l'humidité des steppes européennes ou à proximité de points d'eau permanents tels que ceux rencontrés dans les oasis d'Asie centrale, même si la menace des raids nomades y était constamment présente.

Au nord de la steppe s'étend la zone de la forêt boréale. Les forêts essentiellement mixtes et feuillues d'Europe reçoivent des précipitations

parfaitement appropriées. Les portions défrichées de ces forêts se prêtaient bien à l'agriculture et pouvaient abriter une population sédentaire relativement dense. En revanche, les régions boisées situées à l'est de l'Oural sont plus sèches et plus froides ; elles forment ainsi ce que l'on appelle la taïga, une forêt de conifères caractéristique des climats froids. Autrefois, seuls de petits groupes de chasseurs, pêcheurs et éleveurs de rennes y vivaient.

Au sud de la zone aride de l'Asie (avec ses semi-déserts et ses déserts coupés par des chaînes de montagnes) se trouve toutefois une zone plus chaude et plus humide composée de feuillus et d'une végétation subtropicale. De nombreuses parties de cette région sont très favorables aux cultures. Les vallées des grands fleuves, leurs sols alluviaux fertiles et leurs céréales sauvages (riz, blé, orge, etc.) offraient des conditions tout particulièrement propices à l'agriculture. On pense ici au Tigre et à l'Euphrate en Mésopotamie, à l'Indus, au Gange et au Brahmapoutre dans le nord du sous-continent indien, ainsi qu'au Huanghe et au Yangzi en Chine. C'est dans de telles régions, les plus favorables aux cultures et à l'irrigation, que sont nées plusieurs des premières grandes civilisations de l'Ancien Monde (4000–1500 av. J.-C.). Seule une petite partie de l'Asie se trouve véritablement dans la zone tropicale et voit ses forêts arrosées par les pluies de la mousson ; mais même ici, plusieurs régions sont extrêmement propices à l'agriculture, parmi lesquelles Java et ses sols volcaniques si fertiles.

En Afrique, les zones climatiques sont plus nettement distinctes qu'en Eurasie. L'équateur coupe presque parfaitement l'Afrique en deux, la forêt tropicale humide occupant le centre du continent. Au nord comme au sud de cette ceinture forestière, l'Afrique possède ses propres régions de steppe, c'est-à-dire la savane ; plus au nord, cette dernière fait place au Sahara, un vaste désert abritant peu d'oasis. L'agriculture jouissait de conditions moins favorables en Afrique qu'en Eurasie. Le continent offre certaines céréales sauvages (comme le blé et le riz en Afrique de l'Est), ainsi que plusieurs tubercules sauvages (comme les ignames en Afrique de l'Ouest). Mais l'Afrique abritait également beaucoup moins d'animaux domesticables : la chèvre et le cheval ont, par exemple, dû être importés d'Asie occidentale. Dans les régions centrales, la maladie mortelle transmise par la piqure de la mouche tsé-tsé rendait l'élevage impossible. Ainsi, la majeure partie du territoire africain n'abritait autrefois que de petits groupes de chasseurs-cueilleurs. Ce n'est que le long des franges orientale, septentrionale (méditerranéenne) et occidentale du continent que l'on trouvait des terres arables dignes de ce nom. La grande civilisation égyptienne antique, fondée sur l'agriculture irriguée, n'a pu s'implanter que dans la basse vallée du Nil.

Les conditions géographiques qui caractérisent le continent américain présentent des différences marquées avec celles qui prévalent dans l'An-

cien Monde. Les chaînes de montagnes sont moins larges, mais courent de manière presque ininterrompue le long de la côte ouest, depuis l'extrême nord du continent nord-américain jusqu'à la pointe sud de l'Amérique latine. En revanche, la répartition des zones climatiques est très semblable. Au nord et au sud de l'équateur, qui traverse l'Amérique du Sud, on trouve la forêt tropicale humide. Plus au sud, c'est la zone des pampas, ou savanes, recouvertes essentiellement d'herbe. Au nord (c'est-à-dire en Amérique du Nord), des semi-déserts alternent avec des prairies assez semblables aux pampas du Sud, qui cèdent le pas à des forêts de feuillus. Plus au nord encore, on trouve une zone de forêts mixtes, puis des forêts de conifères et, enfin, une zone de toundra circumpolaire.

L'un dans l'autre, les difficiles conditions géographiques qui prévalaient en Amérique du Sud ne se prêtaient guère plus à un peuplement humain que celles qui caractérisaient l'Afrique, la situation étant encore pire dans la moitié nord du continent. Pourtant, les hommes, pour l'essentiel de petits groupes de chasseurs-cueilleurs, ont fait irruption sur le sol américain quelque 20 000 à 30 000 ans après que les premiers humains anthropoïdes descendus du singe ont commencé à peupler l'Afrique. Les Amérindiens descendant de ces premiers groupes se sont lentement adaptés aux conditions écologiques locales au cours de longues migrations qui les ont conduits de l'Alaska à la Terre de Feu et de la côte occidentale à la côte orientale. Dans l'Ouest, certaines régions offraient des espèces sauvages cultivables (maïs, ou blé indien, patates, coton, etc.), alors qu'il n'y avait en revanche que peu d'animaux domesticables, à l'exception notable du lama (et de l'alpaga) sur les hauteurs des Andes centrales. Petit à petit, le lama a été utilisé pour sa viande et sa laine, mais aussi pour aider les hommes à porter des charges à travers les montagnes. La sévérité des conditions de vie a toutefois retardé le développement de la population, si bien que le nombre d'habitants peuplant l'ensemble du continent américain demeurerait à cette époque largement inférieur à celui observé en Afrique (tableau 1).

Si l'homme a probablement pris pied en Australie avant d'atteindre le continent américain, c'est ici que les conditions géographiques se sont révélées les plus difficiles. La moitié du territoire est désertique ou semi-désertique. Les régions de forêts sont pour l'essentiel limitées à l'est de l'Australie. Peu d'animaux pouvaient être chassés, aucun n'était domesticable. De même, la grande majorité des espèces végétales indigènes n'étaient pas cultivables. Avant l'arrivée des Européens, on ne trouvait ainsi pas de population sédentaire en Australie, seulement quelques groupes aborigènes nomades qui vivaient de la cueillette (y compris de chenilles et de vers) et de la chasse (marsupiaux, oiseaux, etc.). Les natifs australiens ne connaissaient même pas l'arc ; en revanche, c'est à eux que l'on doit l'invention d'armes spécifiques comme le boomerang.

2. La Russie s'entend dans les frontières de l'ex-URSS.

Cette introduction géographique et écologique ne serait pas complète si nous n'ajoutions que le climat a connu certaines fluctuations au cours de la période qui nous intéresse, des siècles assez pluvieux alternant avec d'autres plus secs. On a pu vérifier que, du moins en ce qui concerne l'Eurasie à cette époque, les précipitations les plus importantes ont eu lieu aux VII^e et XVI^e siècles, le XII^e siècle marquant à l'inverse un creux. Ces variations climatiques ont eu un impact sur la végétation des différentes zones climatiques et en ont même légèrement déplacé les frontières, en tout cas suffisamment pour provoquer des bouleversements écologiques et amener des groupes entiers de population à changer de région.

Les nomades des steppes et des régions semi-désertiques, dont les troupeaux dépendaient tant de la quantité que de la qualité de la végétation naturelle, ont toujours été très sensibles à de tels changements, ce qui explique les migrations massives loin de leurs régions d'origine des tribus de pasteurs au cours de cette période (illustrations 182 et 185).

LES SCHÉMAS DE REPRODUCTION HUMAINE

La destinée historique de l'humanité a largement dépendu, notamment en ce qui concerne les époques lointaines comme celle qui nous intéresse ici, de la taille de la population de chaque unité territoriale ou État. Un plus grand nombre d'habitants signifiait des échanges économiques et culturels plus intenses, de plus grands réservoirs de main-d'œuvre ou de soldats, donc un renforcement de la stabilité des États ou des unités ethniques. À l'inverse, une population moins importante était synonyme d'affaiblissement de ces unités.

Malheureusement, nous ne disposons que de peu de statistiques fiables pour véritablement analyser en profondeur les variations démographiques à l'époque préindustrielle. Nous pouvons toutefois nous appuyer sur des données ethnographiques compilées par des anthropologues ; elles nous renseignent sur la taille de diverses formations tribales entre les XVII^e et XX^e siècles, même si ces chiffres relativement récents ne nous permettent pas vraiment de nous faire une idée précise de la situation démographique des tribus ou groupes nomades du monde entier dans un passé plus éloigné. Nous bénéficions également des découvertes archéologiques qui nous donnent des informations sur les techniques anciennes, la taille des groupements ruraux et des cités, la disposition des bâtiments, etc., mais pas de statistiques démographiques. Cependant, nous disposons parfois de listes établies dans certains États pendant l'Antiquité ou au Moyen Âge et recensant, par exemple, des contribuables, des propriétaires de maison ou des hommes enrôlés pour le service militaire. Nos divers calculs démographiques prennent donc

Tableau 1 Estimation moyenne de la population mondiale par région et par pays¹ (en millions)

	1 apr. J.-C.	600	1000	1300	1500
TOTAL MONDIAL	170–185	195–220	265–290	370–405	440–475
EUROPE (hors Russie)	30–35	25–30	40–45	75–80	80–85
Italie	7	3,5–4,5	5–7	10	9–10
France	6	4–5	6–7	16–17	15–16
Espagne et Portugal	5–6	4	9–10	7–8	7–8
Grande-Bretagne et Irlande	1	1	2–3	4–5	5–6
Allemagne	2–3	3–4	4–6	8–9	10–11
Russie ²	5–7	5–6	9–10	12–13	15–16
ASIE (hors Russie)	115–120	140–150	180–190	230–250	270–290
Inde	35–40	50–55	70–80	80–90	100–110
Chine	50–60	50–60	60–70	85–95	110–120
Japon	1	3	4–5	9–10	15–17
Turquie	5–7	5	7	7	6
Syrie et Liban	3–5	3–4	2–3	2	2
AFRIQUE	15–20	20–25	30–35	40–45	50–55
Égypte	4–6	3–5	3–5	4–5	4–5
Maghreb	3–4	2–3	4–5	5–6	5–6
Afrique de l'Ouest	2–4	4–5	7–8	9–10	12–13
Afrique de l'Est	2–3	4–5	6–7	8–9	10–11
AMÉRIQUE LATINE	2–3	4–5	5–10	10–15	20–35
AMÉRIQUE DU NORD	1	1–2	1–2	2–3	2–3
AUSTRALIE et OCÉANIE	1	1	1,5	1,5–2	2

1. Nous utilisons ici les estimations de tous les auteurs présentés dans la bibliographie mais supposons que les chiffres les plus faibles sont les plus proches de la réalité.

en compte les aspects culturels et techniques, le mode de production fondamental et les stratégies de subsistance, la superficie cultivée et, surtout, la densité estimée de la population (on sait que la densité de population est de 2 à 5 habitants pour 1 000 kilomètres carrés dans le cas d'une économie de chasse-cueillette, de 7 à 15 habitants aux 10 kilomètres carrés dans les régions essentiellement habitées par des éleveurs nomades, de 1 ou 2 habitants au kilomètre carré dans les régions de culture sur brûlis et, enfin, de 3 à 10 habitants au kilomètre carré lorsqu'une agriculture stable côtoie des formes primitives d'artisanat et de commerce ; la liste n'est pas exhaustive). Ainsi, tous les chiffres donnés dans ce texte ne serviront qu'à fournir des indications générales.

Il convient de rappeler en ce début de chapitre que, au commencement de l'ère chrétienne, la Terre abritait de 170 à 185 millions d'êtres humains environ, du moins selon les estimations moyennes. Au début du VII^e siècle, ce chiffre s'était semble-t-il élevé à 195–220 millions (tableau 1). La croissance démographique était donc très faible. Par comparaison, la population des États-Unis est passée de 170 à 190 millions d'habitants entre 1957 et 1964, ce qui représente une augmentation près de neuf cents fois plus rapide. Les facteurs d'une telle faiblesse de la croissance démographique seront présentés plus loin, de même que les principales caractéristiques de la répartition de la population entre mais aussi à l'intérieur des continents. Pour l'instant, nous retiendrons que les trois grands foyers de concentration humaine au cours des six premiers siècles de l'ère chrétienne étaient, d'abord, le bassin méditerranéen ainsi que les pays européens situés au nord et à l'ouest de l'Italie qui étaient passés sous domination romaine, ensuite l'Inde du Nord et, enfin, la Chine. Ces trois régions abritaient plus des trois quarts de la population de la planète.

L'évolution des statistiques démographiques dépend de deux grands facteurs : le taux de natalité et le taux de mortalité. La différence entre ces taux représente le taux d'accroissement naturel (qui peut être positif comme négatif) de la population. Le taux de natalité est lui-même déterminé par des facteurs extrêmement complexes, notamment physiologiques, psychologiques et sociologiques. Ils ont une influence sur l'âge moyen du mariage, le regard porté sur le célibat, la fréquence des relations sexuelles, le statut respectif des familles sans enfants et des familles prolifiques, le recours à des moyens contraceptifs et à l'avortement, etc.

Il importe également de mentionner ici les normes religieuses dominantes : celles-ci influaient fortement sur les taux de natalité dans la mesure où elles orientaient les priorités d'une société, déterminaient l'âge et les conditions générales du mariage, spécifiaient des schémas familiaux, instaurent des tabous sur les relations sexuelles à certaines périodes, définissaient les attitudes vis-à-vis des familles sans enfants, etc. Le rôle joué à cet égard par des religions primitives telles que l'animisme, le fétichisme et le totémisme ou même par

des croyances anciennes comme le zoroastrisme n'est pas exactement connu, mais, globalement, elles ont probablement toutes autant encouragé la fécondité. Si on limite cette brève analyse aux quatre grandes religions (bouddhisme, christianisme, hindouisme et Islam), on s'aperçoit que les deux dernières ont exercé une influence directe, forte et positive sur la natalité, en encourageant un mariage précoce et la conception de nombreux enfants, notamment de garçons. L'influence du bouddhisme et du christianisme n'est en revanche pas aussi tranchée, trahissant même parfois de flagrantes contradictions. D'un côté, les divers enseignements de ces deux fois approuvaient les traditions anciennes de mariage précoce plus qu'ils ne s'y opposaient. Leurs grandes doctrines excluaient le recours à des moyens contraceptifs et à l'avortement, favorisant un peu plus encore l'élévation des taux de natalité. D'un autre côté toutefois, ces deux mêmes religions mettaient fortement l'accent sur la « mortification de la chair », le célibat, le monachisme, etc., contribuant ainsi à tirer les taux de natalité vers le bas. Quant au confucianisme, système d'éthique semi-religieux surtout répandu en Chine, il soutenait activement une natalité forte en prônant le culte des ancêtres.

Néanmoins, avant comme pendant la période étudiée, les écarts de taux de natalité entre les peuples de différents pays ou de différentes cultures sont finalement restés négligeables. Partout ou presque, les traditions anciennes encourageaient des taux de natalité élevés, afin de compenser une mortalité forte. Et une coutume universelle ou presque mariait les filles pour ainsi dire dès la puberté.

En fait, la coutume du mariage précoce constituait le corollaire direct d'efforts parallèles destinés à amener toutes les femmes nubiles disponibles à avoir des relations sexuelles maritales (parfois par le biais de la polygamie). Le célibat féminin était rare. Son existence était la plupart du temps liée à quelque interdit religieux. L'hindouisme interdisait par exemple aux veuves de se remarier, notamment dans les castes supérieures, même lorsqu'elles étaient encore très jeunes. En Europe de l'Ouest, l'observance d'un strict célibat prônée pour les jeunes femmes membres de l'un des ordres religieux constituait également une tradition non négligeable. Partout cependant, les mères prolifiques étaient respectées, tandis que les familles sans enfants suscitaient la pitié et étaient même condamnées socialement.

Pour ce qui est de la mortalité, il convient de noter qu'une analyse précise de ce taux a une influence des plus directes et des plus grandes sur toutes les études liées à la démographie historique. Des milliers d'années durant, la seule mortalité a déterminé les principales différences qui existaient véritablement entre les diverses tendances démographiques.

À la différence des taux de natalité, les taux de mortalité trahissent les effets à la fois marqués et variables de divers facteurs biologiques, relevant notamment de l'écologie et de l'anthropologie. Les peuples ayant vécu dans

un certain milieu naturel pendant des millénaires se sont adaptés biologiquement ; c'est là l'origine de certaines variations raciales et de leur persistance, par exemple de la couleur de peau noire, qui constitue une protection adaptée à un rayonnement solaire intense. Le rôle de certaines maladies génétiques mérite également d'être ici mentionné du fait de la prédominance quasi universelle de mariages homogènes d'un point de vue ethnique par le passé : de telles maladies pouvaient ainsi devenir très étroitement associées à un groupe ethnique bien particulier (et se trouver renforcées lorsque prédominaient des traditions de mariages entre cousins). En outre, les milieux correspondant à des territoires distincts d'un point de vue géographique et ethnique pouvaient présenter des différences extrêmement marquées. Après s'être très étroitement adaptées à un habitat donné, les unités ethniques voyaient généralement leurs taux de mortalité s'élever lorsqu'elles étaient amenées à migrer vers de nouvelles régions caractérisées par des facteurs environnementaux différents (en termes de climat, de relief ou de rayonnement solaire).

Ainsi, l'existence de certaines maladies spécifiques et le niveau des taux de mortalité reflétaient étroitement des modes de vie donnés, en particulier des types d'activités économiques, qui déterminent si fortement le rapport des hommes à leur environnement naturel et social. Parmi les facteurs conditionnant la mortalité qui ont induit une différenciation importante entre les divers groupes ethniques et culturels, on trouve aussi bien le régime de travail, la routine quotidienne et les habitudes alimentaires que les normes et les rituels religieux. Dans de nombreux cas, une combinaison de facteurs a entraîné entre les deux sexes ou entre les différentes classes d'âge des variations de taux de mortalité explicables d'un point de vue technique ou culturel. On pense par exemple à la supériorité numérique des hommes dans de nombreux pays d'Eurasie (Inde, Chine, Japon, etc.), qui était principalement due au mépris traditionnel pour les femmes¹ : dès leur naissance, les filles recevaient moins d'attention et une nourriture et des vêtements de moins bonne qualité que les garçons. À cela venaient s'ajouter la dureté du travail, des mariages précoces, ainsi que des grossesses et des accouchements répétés pour expliquer une mortalité féminine plus élevée, notamment en ce qui concerne la mortalité infantile. Il convient également de citer ici les cas où la mort était donnée délibérément à certains membres de la famille. Dans certains groupes de chasseurs-cueilleurs, comme les aborigènes san (Australie), la tradition voulait que tout nouveau-né d'une mère soit tué tant que ses enfants précédents étaient incapables de marcher. Sous le climat plus rude des latitudes septentrionales, des groupes de chasseurs (Esquimaux, Athapaskan, Chukchi) faisaient tuer les plus âgés (ou les amenaient à se tuer eux-mêmes) pour éviter la famine hivernale. Les traditions de chasses aux têtes, de sacrifice rituel et même de cannibalisme ont de même contribué à l'élévation des taux de mortalité.

Mais les trois principales causes de décès à cette époque étaient la famine, la maladie et la guerre. Toutes trois, et plus particulièrement la famine, frappaient quel que soit l'environnement considéré. Les maladies constituaient une cause de mortalité majeure. Jusque tard au XIX^e siècle, les hommes sont restés quasiment sans défense face aux infections et aux épidémies, qu'elles aient été locales ou générales. La peste, le typhus, la variole et le choléra (ce dernier jusqu'au début du XIX^e siècle en Europe et en Amérique du Nord) ont impitoyablement décimé les peuples.

La famine a en revanche constitué un ennemi que les hommes parvenaient toujours à combattre, soit en inventant de nouveaux modes de production alimentaire, soit en améliorant les anciens, en accord avec leurs différents environnements. L'humanité est ainsi passée de la chasse et de la cueillette aux cultures sur brûlis et à l'élevage, puis au travail régulier des champs et à l'agriculture irriguée.

Pour ce qui est de la guerre, il faut bien se rendre compte que, au cours de la période étudiée, les cas de recul démographique ne s'expliquaient pas tant par les victimes directes des batailles que par la fréquence et la durée des conflits armés, sans parler de la cruauté des vainqueurs vis-à-vis des peuples défaits et sans défense.

Néanmoins, dans toutes les régions suffisamment chanceuses pour être épargnées pendant une période relativement étendue par la famine (qu'elle ait été le résultat de la sécheresse ou d'une autre catastrophe naturelle), les épidémies ou les guerres longues, la taille de la population augmentait, jusqu'à ce que quelque catastrophe naturelle ou autre désastre social ne vienne interrompre cette croissance.

LA POPULATION MONDIALE VERS 600 APR. J.-C.

Comme nous l'avons vu plus haut, les régions les plus peuplées d'Europe au début de notre ère étaient celles qui se trouvaient sous domination romaine, notamment autour de la partie occidentale du bassin méditerranéen : l'Italie, la Gaule (c'est-à-dire plus ou moins la France d'aujourd'hui) et l'Ibérie (l'Espagne et le Portugal actuels). En Europe de l'Est, les provinces de l'Empire romain étaient moins densément peuplées. Le déclin démographique de la Grèce peut être en partie attribué à une crise écologique : tandis que des troupeaux de chèvres bien trop nombreux avaient pour ainsi dire épuisé la végétation naturelle, les constructeurs de navires avaient abattu ou du moins largement réduit la taille de forêts auparavant étendues. Mais toutes les provinces européennes de l'Empire romain ont vu leur population chuter dans le sillage des invasions de diverses tribus barbares, au cours de ce que l'on a appelé le *Völkerwanderung* ou la grande « migration des

peuples». Des hordes de guerriers maraudaient dans ces provinces, vivant grassement, pillant et détruisant les récoltes, et contribuant ainsi à répandre maladies et épidémies.

Les Huns, nomades à cheval originaires de Mongolie centrale, semblent avoir joué un rôle clé dans les migrations. Au début du IV^e siècle apr. J.-C., une partie de ces tribus est parvenue à ouvrir une brèche dans la Grande Muraille et à envahir le nord de la Chine, mais la plupart d'entre elles ont migré vers l'ouest à travers les steppes, jusqu'en Pannonie (*grosso modo* l'actuelle Hongrie), dans la vallée du Danube, et en Gaule, où elles terrifiaient les Européens par leur aspect si différent du leur et leur férocité. La pression des Huns a à son tour poussé de nombreux peuples germaniques (Goths, Vandales, Francs, Lombards et autres) à migrer. Rome, la « Ville éternelle », fut elle-même prise et mise à sac par les Wisigoths en 410 apr. J.-C., puis à nouveau par les Vandales en 455. Sa population est passée d'environ 300 000 habitants au milieu du IV^e siècle à moins de 50 000, voire 30 000 habitants à la fin du VI^e siècle, un sort partagé par la plupart des villes d'un Empire romain d'Occident en pleine déliquescence, que ce soit en Italie, en Gaule, en Ibérie ou dans d'autres provinces. Les bêtes ont été abattues, l'agriculture irriguée a été délaissée, les fermes ont cédé la place aux broussailles, aux forêts et aux marécages, tandis que la faim et avec elle les maladies frappaient durement les survivants de la guerre. Lorsque la croissance démographique a repris dans le nord-ouest de l'Europe, les densités d'habitants elles-mêmes sont longtemps restées très faibles, la majeure partie de ces régions étant alors couvertes de forêts et de marécages.

À cette même époque, l'Asie voyait en revanche sa population augmenter régulièrement, notamment en Inde et en Indochine, grâce aux progrès agricoles. La Chine cependant n'a pas connu une telle croissance, en particulier parce que les régions septentrionales du pays, normalement les plus densément peuplées, étaient régulièrement la proie d'envahisseurs nomades comme les Huns, le système d'irrigation de la vallée du Huanghe en pâtissant sévèrement. De fréquentes guerres (opposant les Byzantins aux Perses) ont également constitué un frein à la croissance démographique en Asie occidentale.

La région la plus peuplée du continent africain (et d'ailleurs du monde) restait à cette époque l'Égypte. Avec le reste de l'Afrique du Nord passé sous contrôle romain, l'Égypte constituait le principal grenier de l'Empire. Mais le pays allait considérablement souffrir des guerres entre les Byzantins et les Perses à la fin du VI^e siècle, à l'instar des provinces voisines d'Afrique du Nord lorsqu'elles furent envahies au V^e siècle par les Vandales (portés jusque-là par leur migration autour de la Méditerranée) venus d'Espagne avant d'être reprises par les Byzantins au siècle suivant. Après ces événements, la population des pays concernés est restée pendant des centaines et des centaines d'années en

deçà de son niveau antérieur. En Afrique subsaharienne, de petites poches dispersées de peuples sédentaires pratiquaient exclusivement la culture sur brûlis. En Afrique de l'Ouest, il apparaît clairement que ces sociétés maîtrisaient de plus en plus les formes primitives de la métallurgie du fer ; cependant, dans toutes les régions situées au sud du Sahara, c'est une économie de type chasse-cueillette qui prédominait. La population s'accroissait, mais lentement.

Vers 600 apr. J.-C., la densité de population sur le continent américain était encore plus faible que celle observée en Afrique. Seules deux régions isolées pouvaient se targuer de posséder des formes primitives d'agriculture ainsi qu'une certaine organisation étatique, à savoir le centre et le sud-est du Mexique d'une part, le nord des Andes de l'autre. Cependant, aucune de ces régions culturelles n'était familiarisée de quelque manière que ce fût avec la métallurgie du fer, ni même avec les outils et les armes à base de cuivre connus depuis longtemps dans l'Ancien Monde ; seule l'obsidienne et des matériaux semblables étaient utilisés. Dans d'autres régions du sud, du centre et du nord du continent, de petits groupes éparpillés subsistaient essentiellement par la chasse et la cueillette. Si les opinions divergent au moment de chiffrer la population totale du continent américain vers 600 apr. J.-C., on l'estime en moyenne à environ 5 à 7 millions d'habitants. À cette même époque, l'Australie et l'Océanie abritaient quant à elles seulement 1 million d'habitants environ.

LA POPULATION MONDIALE DEPUIS 600 APR. J.-C.

La longue période historique comprise entre 600 et 1500 apr. J.-C. a été variée et complexe à travers les différentes régions du monde. Jusqu'à la toute fin du XV^e siècle, il y avait essentiellement deux mondes. Ce n'est qu'en 1492, lorsque Christophe Colomb, navigateur génois au service de l'Espagne, accoste aux Bahamas en croyant avoir atteint le Japon, que les histoires jusqu'alors séparées de l'« Ancien Monde » et du « Nouveau Monde » deviennent véritablement liées.

Selon les estimations, la population a fait en moyenne un peu plus que doubler au cours des neuf siècles qui nous intéressent, passant de 195 à 440 millions d'habitants. Ces déductions démographiques soulignent la lenteur marquée du taux de croissance global moyen (moins de 1‰ par an). Mais même une croissance aussi lente restait erratique, variant non seulement d'une région à l'autre, mais aussi d'une époque à l'autre au sein d'une même région. De vastes territoires ont même connu un déclin absolu à l'occasion de certaines catastrophes (guerres ou épidémies).

L'augmentation de la population mondiale s'explique essentiellement par l'évolution des modes de production. Les améliorations dans le domaine

de l'agriculture ont permis une expansion des terres cultivées, facilitée par l'apparition et la diffusion de la métallurgie du fer, marquée par la fabrication d'outils tels que des haches, des bêches et des houes de fer, ainsi que des charrues à soc de fer. Par conséquent, les progrès de l'artisanat et l'essor des échanges ont ici joué un rôle capital (illustrations 2 à 6).

De fait, dans l'Ancien Monde, un réseau commercial à la fois immense et unique a fini par englober des régions aussi éloignées que l'Asie de l'Est et l'Afrique de l'Ouest, l'Europe du Nord et l'Asie du Sud et du Sud-Est. Toutefois, certaines régions du Nouveau Monde se caractérisaient également par des conquêtes, des intégrations et des remaniements territoriaux et des échanges soutenus.

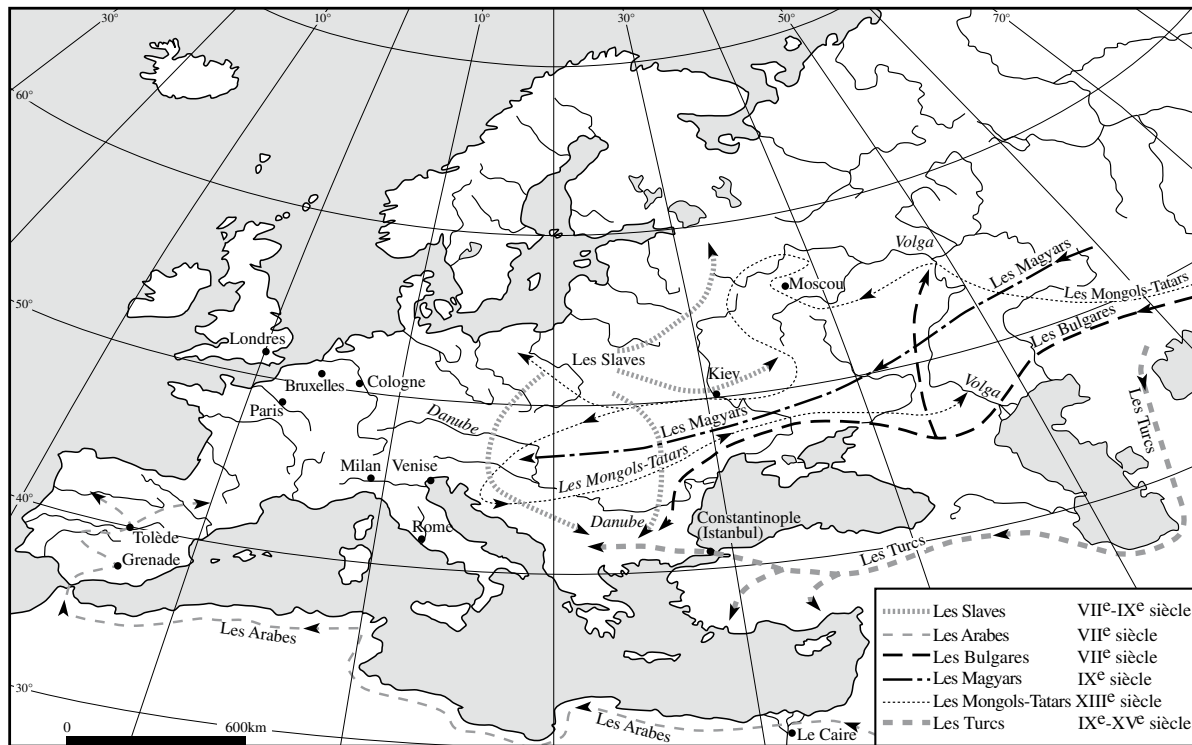
Malgré tout, les grandes lignes de la répartition de la population mondiale n'ont finalement que très peu évolué au cours de ce millénaire. Les trois grands foyers de peuplement demeuraient la Chine, l'Inde et le bassin méditerranéen, ces régions représentant à elles seules une proportion écrasante de l'ensemble de l'humanité ; à mesure toutefois que le nombre de leurs habitants s'élevait, leurs frontières culturelles devenaient de plus en plus floues. Il convient en outre de noter que les densités de population atteignaient à cette époque un maximum à l'endroit même où naissaient les empires ou les grands États, car c'est là que les techniques agricoles, l'expansion urbaine et l'essor commercial constituaient les caractéristiques les plus remarquables de l'économie dominante.

De tels empires ou grands États, avec leurs institutions politiques stables et leurs économies en expansion, se formaient principalement dans les zones subtropicales ou dans les régions caractérisées par des climats chauds, pluvieux ou tempérés. Dans de telles zones, les forêts feuillues et mixtes ont été largement défrichées pour offrir plus de terres à l'agriculture ou servir les besoins des constructeurs de navires ou de maisons, des métallurgistes, etc. Le recul de ces forêts a constitué l'un des principaux faits marquants de cette époque d'un point de vue écologique. En revanche, les régions froides recouvertes de forêts de conifères ou la toundra circumpolaire et son sol dénué d'arbres sont demeurées presque aussi vierges d'habitants qu'avant. Les zones désertiques et les régions occupées par la forêt tropicale humide connaissaient également une faible densité de population. Dans les zones steppiques arides, la répartition des terres arables est restée plutôt irrégulière, car, leurs activités étant plus souvent complémentaires que l'inverse, cultivateurs et éleveurs se partageaient l'utilisation des sols.

La répartition de la population a connu des changements relativement importants du fait de la « migration des peuples » : tandis que les paysans gagnaient de nouveaux territoires, les nomades entreprenaient de longues migrations (carte 2). L'urbanisation a constitué un autre facteur de changement.

Aux XII^e et XIII^e siècles, l'Europe a connu un renouveau de la croissance urbaine, après une longue interruption due à un exode urbain lui-même consécutif aux problèmes de défense et à un approvisionnement insuffisant. La reprise des échanges internationaux explique pour partie cette tendance amorcée à l'approche de la fin du Moyen Âge, dont l'essor de Venise constitue le plus remarquable exemple (illustrations 36 et 39 à 41).

Cependant, les nomades des zones steppiques et semi-désertiques ont continué jusqu'au tournant du XV^e siècle de jouer un rôle essentiel et très spécifique dans l'histoire de l'Ancien Monde, car ils étaient bien plus que de simples gardiens de troupeaux. Par tradition, leurs bandes guerrières étaient aussi bien organisées et équipées que n'importe quelle unité militaire. Les cavaliers nomades étaient capables de tenir des positions stratégiques, de bloquer les déplacements de leurs adversaires et de se regrouper en grands nombres pour prendre d'assaut les centres commerciaux urbains (par exemple, dans les oasis). Mais surtout, les nomades étaient passés maîtres dans l'art de l'élevage. Les éleveurs se déplaçaient avec leurs troupeaux à la recherche de pâturages et d'eau. Cependant, ils dépendaient à leur tour des paysans sédentaires qui leur fournissaient céréales et objets artisanaux. Éleveurs et cultivateurs, qui troquaient ainsi des produits dont ils avaient un besoin impératif, entretenaient donc une relation de dépendance mutuelle² (toutefois variable selon l'équilibre des forces qui existait entre eux). Avec leurs montures de guerre (généralement des chevaux, mais aussi, au Proche-Orient, des chameaux de selle), les éleveurs jouissaient d'une supériorité stratégique considérable sur les peuples sédentaires, grâce à leur mobilité, leurs attaques surprises et leur force de frappe. De nombreux siècles durant, les nomades ont pu attaquer de très loin des régions agricoles entières. Les raisons de cette agressivité ne sont pas toujours bien claires, mais il est probable que certains facteurs écologiques, comme des périodes de sécheresse ou une réduction des pâturages, ont été à l'origine de ces attaques. En outre, la capacité tactique des nomades à rassembler des troupes importantes mais très mobiles et commandées par des chefs à l'efficacité brutale ne les a de toute évidence que trop bien servis sur les champs de bataille. Mais les victoires militaires engendraient de nouveaux problèmes une fois la paix rétablie : « On peut gagner un empire à cheval, mais on ne peut le diriger à cheval », disait-on alors. Voilà pourquoi les conquérants nomades adoptaient généralement l'intégralité du système administratif des peuples sédentarisés qu'ils avaient vaincus. Les nomades mongols qui ont envahi la Chine au XIII^e siècle ont ainsi repris le modèle de gouvernement des Han (illustrations 12, 186 et 248). De même, les tribus magyares, ou hongroises, qui, venues du sud de l'Oural, se sont enfoncées au IX^e siècle dans la vallée du Danube, ont fini par adopter les normes culturelles de l'Occident chrétien.



Carte 2 Les grandes migrations et conquêtes en Europe entre le VII^e et le XV^e siècle (V. Kozlov).

De nombreuses tribus nomades ont également joué un rôle clé dans le commerce international des esclaves de l'époque. Tandis que les Huns et les Mongols en vendaient aux Chinois, les Turcs vendaient au Proche-Orient des prisonniers capturés dans les pays slaves. D'autres marchands d'esclaves nomades vendaient des prisonniers africains dans le monde arabe, en Iran et en Inde³.

L'EUROPE

L'Europe a été déchirée par des guerres tout au long de la période qui nous intéresse. Du VI^e au X^e siècle, ces guerres ont principalement suivi les migrations continuelles de peuples européens locaux, pour la plupart très ruraux. Les tribus germaniques se sont ainsi déplacées vers l'est jusqu'à Gdansk et la Silésie, tandis que les tribus slaves s'orientaient vers le sud (Balkans) et l'est (jusqu'à ce qu'elles atteignent le Dniepr et la moyenne Volga).

D'autres conflits ont éclaté sous la pression de migrations venues de régions beaucoup plus éloignées.

Au VII^e siècle, les tribus arabes, unies par Muḥammad sous la bannière verte de l'Islam, ont quitté l'Arabie avec pour objectif de soumettre ceux qu'ils considéraient comme des « infidèles ». Au cours de leur avancée le long de la côte nord-africaine, ils se sont mélangés aux tribus natives berbères, un métissage qui a donné naissance à ceux que l'on a appelés (du moins dans l'Europe chrétienne du Moyen Âge) les « Maures » (du vieux latin *Mauri* qui désignait les habitants de cette région). Au début du VIII^e siècle, les chefs arabes de l'Empire, dont la capitale était alors Damas (Syrie), décidaient de rassembler des tribus berbères marocaines pour envahir la péninsule Ibérique ; ils écrasèrent la monarchie wisigothe et conquièrent la quasi-totalité de l'Espagne, seule une petite bande de territoire située à l'extrême nord du pays, le long des Pyrénées, échappant à leur contrôle. Les chrétiens ibériques (Navarraï, Léonais, Castillans, Aragonais et Portugais) allaient lutter plus de sept siècles pour repousser leurs ennemis musulmans.

D'autres envahisseurs ont atteint l'Europe plus directement à partir de l'est. Au IX^e siècle, les tribus nomades magyares se sont approprié un territoire situé pour ainsi dire au cœur même de l'Europe (Hongrie), à partir duquel elles lançaient des raids contre les pays voisins. Le X^e siècle a marqué le début de la migration des tribus turques de l'Asie centrale vers l'Asie occidentale ; mais au XIII^e siècle, les tribus mongoles et turques du sud du lac Baïkal ont été réunies par Gengis khān en une seule et formidable force militaire. En 1212–1213, les Mongols ont conquis le nord de la Chine et anéanti, plus à l'ouest (en Asie centrale), l'État turc musulman des Khārezm-shāh avant de lancer de longs raids en Transcaucasie et dans

la steppe d'Azov. De 1237 à 1241, une armée mongole emmenée par Bātū khān écrase tous les royaumes slaves d'Europe occidentale, atteint l'Adriatique, puis fait demi-tour pour s'installer autour de la basse Volga ; là, ces guerriers allaient créer leur propre État semi-nomade, la « Horde d'or ». Les Mongols brûlaient ou détruisaient beaucoup de centres urbains, tuant, chassant ou réduisant à l'esclavage leurs habitants. Les pertes humaines dues aux incursions mongoles dans plusieurs des pays slaves d'Europe orientale (notamment les principautés russes) se sont élevées à un tiers environ de leur nombre total d'habitants.

Avant le tournant du XV^e siècle, les Turcs ottomans, qui, venus d'Asie centrale, sont d'abord entrés en Asie Mineure (Anatolie), ont commencé à faire sentir leur présence militaire dans la péninsule balkanique. Au milieu de ce même siècle, ils l'avaient conquise en totalité. Là aussi, les natifs, dans une population essentiellement slave, ont subi de lourdes pertes. La région du Kosovo a ainsi perdu sa population essentiellement serbe (bien qu'en partie par l'émigration vers le nord). La capitale de l'Empire romain d'Orient, Constantinople, un temps la plus grande de toutes les cités médiévales avec 300 000 habitants (XI^e siècle), a vu sa population diminuer de manière considérable, en raison toutefois de son sac par les croisés latins en 1204 et de l'irruption de la peste bubonique en 1338. Le nombre de ses habitants avait déjà fortement chuté lorsqu'elle a été prise par les Turcs ottomans en 1453.

D'autres États européens étaient à cette même époque en guerre, ou devaient faire face à des soulèvements ou à des guerres civiles. Le conflit le plus long, qui opposait l'Angleterre et la France, a été appelé la guerre de Cent Ans (1337–1453). Entre 1096 et 1270, les huit croisades lancées pour l'essentiel de la France et de l'Allemagne qui visaient à délivrer le Saint-Sépulcre, en Palestine, ont également coûté de nombreuses vies, en Europe comme au Proche-Orient.

Comme nous l'avons vu plus haut, les peuples médiévaux étaient sans défense face aux épidémies. Parallèlement, la croissance démographique continue et la concentration toujours plus forte de la population dans les villes créaient des conditions extrêmement favorables à des phénomènes de contagion rapide. C'est la peste bubonique qui, au milieu du XIV^e siècle, a constitué la plus dévastatrice de toutes les épidémies. Suivant les routes commerciales, la « mort noire », venue d'Asie centrale, a atteint la Crimée en 1339, gagnant ensuite l'Italie par le biais des navires de commerce avant de ravager la France et toute l'Europe occidentale de 1347 à 1349 (sans parler des nombreuses vagues ultérieures). Près d'un tiers de la population européenne, essentiellement dans le Sud et l'Ouest, est mort de la peste. Des épidémies secondaires ont également fait de nombreuses victimes, le bilan de la famine étant localement plus lourd : tous ces facteurs ont contribué à la nette hausse des taux de mortalité au cours de cette période (illustration 131).

En dépit toutefois de telles pertes démographiques, la population européenne est parvenue à augmenter progressivement durant les neuf siècles envisagés ici. En moyenne, on estime qu'elle est ainsi passée de 25–30 millions en 600 apr. J.-C. à 40–45 millions en l'an 1000, puis à 80–85 millions en 1500. Ces estimations se fondent sur certains recensements disponibles, notamment ceux retrouvés en Angleterre : il s'agit, par exemple, du recensement des propriétaires de maisons, effectué entre 1083 et 1086 (le *Domesday book*), ou le recensement de la population adulte pour la capitation (1377). Entre le début et la fin de la période étudiée, la population de la Grande-Bretagne et de l'Irlande a grimpé de 1 à 5–6 millions d'habitants, tandis que celle de la France s'élevait de 4–5 à 16 millions d'habitants (tableau 1).

La croissance démographique européenne s'explique avant tout par un recul de la famine. L'amélioration des méthodes agricoles a permis d'exploiter plus de terres. La culture sur brûlis a été remplacée par le système de l'assolement triennal. Les progrès de la métallurgie ont permis la diffusion de l'utilisation d'outils en fer. Les marécages ont été asséchés et de nombreuses forêts défrichées, même si ce dernier point n'est pas entièrement positif, puisque, d'un point de vue écologique, il faut se rendre compte que la surface boisée de l'Europe médiévale régressait régulièrement. Parallèlement, le volume des échanges augmentait rapidement, au sein des États mais aussi entre eux. La « péninsule européenne » de l'Eurasie bénéficiait, entre autres avantages, de sa proximité avec des routes maritimes, depuis le golfe de Finlande et la mer Baltique jusqu'à la Méditerranée orientale. Des fleuves comme le Rhin ou le Danube offraient d'autres voies navigables pour le commerce intérieur. Lorsque les routes terrestres sont devenues plus sûres, la menace des guerriers et des brigands se faisant moins forte, les zones frappées par la sécheresse ou la famine ont pu se faire approvisionner plus facilement par les régions moins touchées.

Dans l'ensemble, la tendance dans l'Europe médiévale a ainsi été à une augmentation décisive de la population, bien que sujette à d'importantes fluctuations à la fois générales et régionales. La croissance démographique la plus forte est à mettre à l'actif des pays nouvellement colonisés du nord-ouest, du centre et de l'est de l'Europe, c'est-à-dire ceux situés au nord des Alpes et des Carpates, en particulier la Grande-Bretagne, les Pays-Bas, l'Allemagne et la Pologne. Les forêts ont été défrichées et les marais asséchés, afin de gagner des terres pour l'agriculture. La population de l'Allemagne est ainsi passée de 3–4 millions d'habitants en 600 apr. J.-C. à plus de 15 millions à la fin du XV^e siècle. En revanche, la croissance démographique s'est révélée moins forte en Europe méridionale et occidentale, du fait des épidémies et de la guerre. Dans les pays ibériques, la population n'a fait que doubler. Cependant, de nouvelles villes s'étendaient rapidement. Au

XV^e siècle, six villes d'Europe occidentale abritaient 100 000 habitants ou plus : Paris (274 000), Bruges (125 000), Milan (125 000), Venise (111 000), Gênes (100 000) et Grenade (100 000), sans parler des centaines de villes plus petites. Parallèlement, la productivité manufacturière et commerciale des centres urbains de l'Italie du Nord en a fait la région la plus développée d'Europe et le véritable berceau de la Renaissance européenne.

Nous avons également une certaine connaissance de l'évolution démographique de la partie européenne de la Russie, même pour la période qui précède l'instauration d'un recensement régulier par Pierre le Grand au début du XVIII^e siècle. Ainsi, au VI^e siècle apr. J.-C., nous pouvons retracer la migration des ancêtres des Slaves orientaux, qui vivaient auparavant dans la région située au nord des Carpates, dans les bassins supérieurs du Dniepr et de la Volga. Le IX^e siècle a vu la naissance de deux États, avec Kiev et Novgorod comme centres urbains. Ils étaient rattachés par une route commerciale reliant la mer Baltique à la mer Noire. Ils ont ensuite été unis en un seul royaume, la Russie kiévienne (d'après sa capitale Kiev), qui s'étendait jusqu'à la moyenne Volga, où vivaient des tribus finno-ougriennes. Les steppes du sud de la Russie étaient occupées par des tribus nomades de langue turcique. Au tournant du XI^e siècle, la Russie européenne abritait 4 millions d'habitants. L'économie était fondée sur la culture sur brûlis, l'élevage et la chasse. Même autour de Kiev, la densité de population n'était que de 5 habitants au kilomètre carré, un chiffre bien en deçà de la norme observée dans la plupart des pays d'Europe occidentale. Dans le nord et l'est de la Russie européenne, elle était plus faible encore (environ 1 habitant au kilomètre carré).

Au XI^e siècle, la Russie kiévienne s'est trouvée divisée en plusieurs principautés. Elles allaient toutes être conquises par les Mongols (ou Tatars) au XIII^e siècle, et ce n'est qu'au XV^e siècle que la Russie a recouvré son indépendance sous l'autorité des princes de Moscou.

Durant les deux siècles et demi qu'a duré leur domination en Russie, les Tatars, tout en ayant la souveraineté sur les peuples slaves sédentarisés qu'ils avaient vaincus, ont continué leur vie de nomades dans la steppe. Ils se faisaient verser un tribut par les Slaves mais intervenaient très peu dans leur mode de vie ; ainsi les Slaves orientaux ont-ils commencé à voir leur population augmenter. Les pertes dues à la « mort noire » ont été moins importantes parmi les Slaves orientaux que dans le reste de l'Europe, probablement grâce à une densité de population plus faible et un climat plus froid. En 1500, la population s'élevait à 11–12 millions d'habitants. Au tournant du XVI^e siècle, Moscou était un grand centre urbain abritant plus de 50 000 âmes ; cependant, la ville était encore entourée de toutes parts de denses forêts, tandis que les niveaux atteints par la Russie moscovite dans les domaines de l'agriculture, de l'industrie, de l'éducation, etc. restaient bien loin des standards de l'Europe occidentale.

L'ASIE

Dans ce qui fut l'Asie soviétique, la population transcaucasienne au cours de la période envisagée est restée limitée à environ 2 millions d'habitants, en raison des incursions répétées de nomades centre-asiatiques de Transoxiane mais aussi de forces iraniennes. La situation était très semblable dans l'Asie centrale transoxianienne elle-même après l'invasion mongole du XIII^e siècle : villes dévastées, systèmes d'irrigation en ruine, champs revenus à l'état de pâturages. Le principal essor économique et culturel connu par la Transoxiane est intervenu sous le règne de Tīmūr ou Tamerlan (1370–1405), qui a ramené dans sa région un immense butin de guerre amassé au cours de ses conquêtes. Mais ce faisant, Tīmūr a aussi envoyé à la mort nombre de ses sujets masculins, limitant ainsi la population de la Transoxiane à environ 2 millions d'habitants également. La plus grande cité de la Transoxiane de Tīmūr était sa capitale Samarkand, qui comptait plus de 100 000 habitants. En revanche, les étendues qui constituent aujourd'hui les vastes territoires russes de Sibérie et d'Asie orientale sont restées très peu peuplées. Même au XVII^e siècle, la population native de ces régions ne s'élevait, selon les estimations, qu'à environ 240 000 habitants, les Bouriates, une branche du peuple mongol, constituant ici le groupe ethnique le plus important avec 35 000 à 40 000 individus.

Comme nous l'avons vu plus haut, les deux principaux foyers de population en Asie étaient situés à l'est et au sud. En ce qui concerne certains aspects démographiques, les schémas de reproduction chinois ressemblaient à ceux observés en Europe, même si les variations régionales étaient moindres. Dans la Chine ancienne, des unités ethniques et politiques compactes s'étaient progressivement formées ; tous ces États ennemis avaient déjà atteint des tailles immenses par rapport à leurs équivalents occidentaux. La formation de l'État chinois a d'abord été déterminée par l'expansion agricole des Chinois han dans les vallées du Nord-Est (Ching, Wei et Fen), ainsi que dans la basse vallée du Huanghe. Le millet constituait la principale culture de la région, jusqu'à ce qu'il soit progressivement supplanté par le blé après 700 apr. J.-C. Les centres politiques anciens de la Chine sont entrés dans une relation plus étroite avec la vallée du Yangzi (où dominait la culture du riz), les deux régions étant rattachées au VII^e siècle par de grands canaux. Les migrations des Chinois de souche dans les bassins fluviaux fertiles du sud du Yangzi ont rapidement augmenté au cours du VIII^e siècle, sous l'impulsion des progrès réalisés grâce à de meilleurs outils dans le domaine des techniques de culture du riz, de l'amélioration des semences et du perfectionnement des méthodes d'irrigation. Au sud des Chinois han désormais unifiés, on trouvait des peuples non han, ou « barbares », qui parlaient le miao, le yao ou le tai. À mesure que les Chinois ont franchi le Yangzi pour gagner ces territoires « barbares », ils ont incorporé ou assimilé certains de ces peuples, dont le niveau culturel n'était

pas si éloigné du leur, mais ils ont également petit à petit repoussé dans les hautes terres plus inhospitalières et d'autres régions impropres à l'agriculture des groupes plus faibles qui assuraient leur subsistance grâce à la chasse ou à la culture sur brûlis. Ailleurs également, des clans d'agriculteurs migrants se sont retirés, afin de protéger leurs sociétés et leur mode de vie de la pression constante des Chinois beaucoup plus forts d'un point de vue économique. En conséquence, seule une poignée de minorités non han survivait à la fin du XII^e siècle sur les hautes terres du sud-ouest et de l'ouest de la Chine. La croissance démographique de la Chine a été interrompue de manière répétée par des soulèvements populaires (notamment aux IX^e et XIV^e siècles), des invasions (aux XII^e et XIII^e siècles), des inondations et des famines, ainsi que des épidémies comme la peste et le choléra. Ainsi, la population du sud de la Chine a augmenté plus rapidement que celle du Nord, qui est restée la principale cible des attaques des Mongols nomades. Malgré tout, la Chine est parvenue à passer d'environ 60–70 millions d'habitants en 600 à 110–120 millions en 1500. À la fin du XV^e siècle, la Corée voisine abritait de 4 à 5 millions d'habitants, tandis que le Japon en comptait peut-être de 15 à 17 millions. À eux trois, la Chine, la Corée et le Japon rassemblaient désormais plus d'un tiers de la population mondiale. Parmi les grandes cités est-asiatiques de l'époque (1500), il convient de citer Chang'an, Luoyang, Nanjing, Beijing, Yangzhou, Guangzhou (Canton), Quanzhou (Zaitun) et Kyôto (tableau 1).

Il est important de souligner que, dans bien des domaines techniques et culturels, les Chinois possédaient une avance certaine sur leurs contemporains européens. Dès le VII^e siècle, ils connaissaient ainsi la poudre à canon, avant de maîtriser l'art de l'imprimerie au siècle suivant ; de même, leur utilisation du compas de navigation est clairement attestée à partir du XII^e siècle. De nombreux siècles durant, ils ont contrôlé une portion importante de la principale route commerciale entre l'Orient et l'Occident (la fameuse route de la soie). Sur les mers, entre 1405 et 1433, les navires de l'amiral chinois Zheng He ont contourné l'Asie du Sud à plusieurs reprises et se sont rendus en divers points des côtes de la mer Rouge, atteignant même l'Afrique de l'Est. Cependant, à la fin du XV^e siècle, la Chine avait pour ainsi dire perdu la totalité de son avance technique sur l'Europe (illustrations 21, 42, 43 et 115).

Les grands foyers de peuplement de l'Asie du Sud ont très peu changé au cours de la période qui nous intéresse. Des catastrophes démographiques telles que famines, épidémies et guerres ont annihilé les gains antérieurs. Malgré tout, la population de l'Inde a augmenté régulièrement, passant selon les estimations de 50–55 millions en 600 à 100–110 millions en 1500 (tableau 1). Le retard démographique de l'Inde médiévale sur la Chine est lié aux guerres meurtrières de la fin du XIV^e siècle, tels les ravages que fit Tamerlan dans le sultanat de Delhi.

Les principaux foyers démographiques de l'Inde étaient situés le long du Gange, notamment dans les provinces du Bihar et du Bengale. Le riz constituait une culture majeure, barrages et digues protégeant des inondations des régions recevant plus de 2 000 millimètres de pluie par an. Du fait de l'essor de l'agriculture intensive, l'Inde a elle aussi vu les tribus montagnardes qui assuraient leur subsistance grâce aux cultures sur brûlis être repoussées dans des régions inhospitalières, cette fois dans les forêts tropicales, comme cela a été le cas pour les Mundā et les Oāron. La densité de population dans l'Inde du Sud à cette époque était généralement plus faible que dans le Nord, même si elle était plus importante le long des rivages côtiers que sur les hauteurs encore recouvertes par la forêt tropicale de l'intérieur des terres. Malgré tout, la population de l'Inde du Sud augmentait régulièrement, à un rythme très proche de celui de la Chine et donc probablement plus élevé que dans le Nord, et ce grâce à l'étendue des terres inoccupées encore disponibles pour l'agriculture.

Sur les vastes territoires coincés entre la Chine et l'Inde (l'Asie du Sud-Est), plusieurs pays (parmi lesquels le Viet Nam, la Thaïlande et la Birmanie) se caractérisaient par des schémas de développement semblables. Leur économie avancée reposait partout sur la culture du riz. L'agriculture irriguée a fait son apparition dans les plaines, tandis que dans l'intérieur des terres, plus montagneux et plus inhospitalier, on exploitait des fermes ou on recourait à une culture sur brûlis extensive. Toutefois, au plus profond des forêts tropicales de la région, certaines tribus perpétuaient un système social de clans et continuaient d'assurer leur subsistance grâce à une économie de chasse-cueillette uniquement.

Au cours de ces neuf siècles, les pays d'Asie occidentale ne sont cependant pas parvenus à retrouver les niveaux de population qui avaient été les leurs par le passé. La population de l'Anatolie (l'actuelle Turquie) a oscillé entre 6 et 7 millions d'habitants, tandis que l'Iran et l'Arabie abritaient chacun environ de 4 à 5 millions de personnes et l'Iraq, semble-t-il, 1 million seulement. Les principales raisons d'une telle stagnation démographique sont à chercher du côté du déclin de l'agriculture et des guerres de conquête quasi incessantes menées par les Arabes, les Mongols et les Turcs. Dans l'Anatolie byzantine, puis plus tard seldjoukide, cœur du futur Empire ottoman, l'agriculture n'a véritablement pris de l'ampleur que sur les rives de la Méditerranée et de la mer Noire, ainsi que le long des routes commerciales traversant le plateau montagneux ; le reste du territoire, des steppes pour l'essentiel, est en revanche de plus en plus devenu le domaine des nomades et semi-nomades. Bagdad, qui à son apogée comptait environ 300 000 habitants, constituait le grand centre urbain de la civilisation hautement développée de l'Islam. Parmi les autres cités islamiques importantes de l'Asie occidentale au Moyen Âge, il convient de citer Antioche, Tripoli, Damas, Tabrīz, Herāt et Ghaznī.

L'AFRIQUE

Si l'Afrique du Nord s'est trouvée englobée dans le monde islamique après sa conquête par les Arabes au VII^e siècle, elle n'en a pas moins conservé ses caractéristiques originales au cours de son évolution. L'agriculture nord-africaine était essentiellement confinée à une étroite bande méditerranéenne au nord de l'Atlas, du fait de l'aridité de la steppe et de la présence du désert plus au sud. Le blé était cultivé dans les zones littorales entre le Maroc et la Tunisie, ainsi que dans les oasis de Libye, mais plus particulièrement dans les grandes oasis égyptiennes formées par le Nil. Les céréales égyptiennes, qui avaient alimenté Rome à l'époque impériale, ont continué à approvisionner Byzance, puis la capitale du califat arabe, Damas, et enfin Istanbul (après la conquête ottomane). À travers la majeure partie de l'Afrique du Nord, les nomades ont cependant joué un rôle stratégique clé au cours de cette période. Chacune des villes de cette région constituait essentiellement un regroupement commercial de caravanes entouré de champs cultivés et de palmeraies et séparé des autres villes par la steppe ou le désert. Ces villes étaient reliées par de longues routes commerciales, qui traversaient toutefois des territoires terriblement inhospitaliers tenus par des nomades ou semi-nomades désireux de défendre leurs propres intérêts. En dépit de leur apparent isolement, elles entretenaient de nombreux liens avec la campagne environnante et ses villages, dont les divers groupes ethniques ou tribaux étaient tous bien représentés dans des quartiers urbains distincts. La solidarité islamique et les nombreux mariages entre habitants des villes et des campagnes ont également contribué à rapprocher ces dernières.

L'Afrique du Nord a été durement frappée par la « mort noire », mais s'est vite rétablie puisque sa population augmentait ensuite plus rapidement que celle de l'Asie occidentale. Si l'Égypte du XV^e siècle n'avait toujours pas retrouvé le niveau de population qui était le sien auparavant, les trois pays du Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie) avaient quant à eux dépassé leur ancien nombre d'habitants.

Dans la savane et les zones tropicales humides du sud du Sahara, la croissance démographique allait en s'accroissant, même si les densités de population demeuraient faibles. Tandis que les cultures sur brûlis prédominaient dans certaines régions occidentales et orientales, les plantes à tubercules prenaient de plus en plus d'importance à l'ouest, tout comme les céréales à l'est. La métallurgie continuait d'être pratiquée dans ses anciens centres. La population de la ceinture du Sahel, ou « rivage » méridional du désert (entre la Mauritanie et le Tchad), est passée d'environ 1 à 2 millions d'habitants en 600 apr. J.-C. à 3–4 millions en 1500 ; en Afrique de l'Ouest (du Sénégal au Nigéria) comme en Afrique de l'Est (du Soudan à l'Éthiopie et à la Tanzanie), ces chiffres se sont élevés de 4–5 millions à 12–13 millions.

Les pays du Sahel et d'Afrique de l'Ouest étaient reliés à l'Afrique du Nord. Les principales routes commerciales du continent africain partaient du Caire et longeaient la côte méditerranéenne jusqu'à Fès, au Maroc, avant de s'orienter au sud, traversant le Sahara par divers itinéraires pour converger vers les villes de Gao et Tombouctou, situées au niveau de la boucle du Niger; navigation fluviale ou caravanes d'ânes permettaient alors d'acheminer les marchandises au plus profond de l'Afrique de l'Ouest (illustration 259). Les échanges transsahariens avec les pays d'Afrique de l'Ouest étaient d'une importance capitale pour l'Afrique du Nord, mais aussi pour le Moyen-Orient et même l'Europe. Les mines d'or d'Afrique de l'Ouest (dans le Bambouk et le Bouré) étaient en effet essentielles en ceci qu'elles constituaient la principale source de lingots pour l'économie de l'Ancien Monde. La zone de la forêt tropicale était plus isolée et moins peuplée, même si elle exportait certaines marchandises recherchées au Moyen-Orient (ivoire, café, esclaves) et importait des chevaux, du cuivre, des textiles et des produits alimentaires en provenance d'Afrique du Nord, ainsi que du sel issu des mines du Sahara. Les liens entre l'Afrique de l'Est et le Moyen-Orient se sont multipliés lorsqu'une partie de la population locale s'est convertie à l'Islam. Les ports islamiques de Zanzibar et de Malindi sont devenus des plaques tournantes commerciales pour les échanges avec l'Asie du Sud. C'est d'ailleurs à Malindi que Vasco de Gama a recruté en 1498 un pilote musulman qui allait guider ses navires jusqu'en Inde (illustrations 22, 200, 271 et 272).

L'Afrique australe est restée très peu peuplée. Venues du nord, des tribus bantouphones, des éleveurs et des cultivateurs familiers de l'utilisation du fer, sont entrées dans cette région vers le VI^e siècle. Au cours de la période étudiée ici, elles ont ouvert de nouveaux territoires et se sont adaptées à leur nouvel environnement, mais elles ont également repoussé des habitants établis de plus longue date: les peuples de langues khoisan (Khoi Khoi et San), des chasseurs-cueilleurs qui avaient précédé les Bantous dans ces régions et ont été forcés de gagner les terres plus ingrates du Sud-Ouest ou même le désert du Kalahari. En 1500, la population totale de l'Afrique australe (Namibie comprise) ne s'élevait qu'à 1 million d'habitants.

L'AMÉRIQUE

À l'époque précolombienne, les régions de l'hémisphère occidental les plus avancées d'un point de vue culturel, qui abritaient d'ailleurs aussi les plus fortes concentrations de population, se trouvaient en Amérique centrale et dans les hautes terres de l'ouest de l'Amérique du Sud. En Amérique centrale, il s'agissait notamment de la péninsule du Yucatán, habitée par les Mayas,

et du haut plateau mexicain, peuplé par les Toltèques, puis par les Aztèques. Ces deux régions s'appuyaient sur la culture semi-irriguée du maïs. Avant même l'arrivée de Cortés et des Espagnols, la civilisation maya classique s'était effondrée, et beaucoup de ses villages étaient abandonnés. Au Mexique central en revanche, une forte confédération aztèque se maintenait, avec une population avoisinant les 5 à 10 millions d'habitants, peut-être plus. Plus au nord, dans les régions situées sur ce qui correspond aujourd'hui aux États-Unis d'Amérique, comme les « Pueblos », la vallée du Mississippi et les rives des Grands Lacs, les zones cultivées étaient moins peuplées.

C'est en Amérique du Sud, dans la région andine centrale englobant l'actuel Pérou, qu'est apparu l'État très organisé des Incas, dont l'économie reposait sur la culture du maïs dans les régions peu élevées et sur celle des pommes de terre dans les hauteurs. Les Incas jouissaient d'un dense réseau de sentiers de montagne, communiquant également avec les tribus vivant dans la forêt tropicale à proximité du bassin supérieur de l'Amazone. Ils élevaient des lamas pour leur viande et leur laine, mais les utilisaient également pour le transport de marchandises (illustration 323). Au nord du Pérou, pommes de terre et maïs étaient essentiellement cultivés par les Chibchas. Avant sa conquête par les Espagnols, cette région agricole située au nord-ouest de l'Amérique du Sud abritait probablement une population totale très proche de celle de la région agricole correspondante en Amérique centrale, c'est-à-dire comprise entre 5 et 10 millions⁴. Les autres parties du continent américain, au nord comme au sud, n'étaient que faiblement peuplées par des chasseurs-cueilleurs dont le nombre total peut être estimé entre 2 et 3 millions. Il est important de remarquer que ces estimations démographiques relatives à l'Amérique précolombienne ont généralement varié de manière considérable, de 8 ou 9 millions à 90, voire 100 millions d'habitants. Que ces chiffres plus élevés soient exacts ou non, tous les chercheurs s'accordent en tout cas à affirmer que les natifs américains ont vu leur population décliner de manière catastrophique au cours du siècle qui a suivi leur premier contact avec des Européens. Les guerres et les conquêtes n'ont pas été la seule raison de ce phénomène, dont l'un des principaux facteurs a été la propagation de maladies épidémiques européennes comme la variole, la rougeole et le paludisme, contre lesquels ils n'étaient pas du tout immunisés.

CONCLUSION

La période relativement longue courant de 600 à 1500 apr. J.-C. a été marquée par une augmentation régulière de la population malgré une mortalité élevée, ainsi que par une multiplication des contacts entre les différentes régions de la planète malgré de profondes hostilités. Dans l'Ancien Monde,

des pays éloignés mais reliés par des routes commerciales échangeaient non seulement des marchandises, mais aussi des avancées techniques et autres formes de connaissance, largement au profit du progrès en Europe. À la fin de la période qui nous intéresse, des liens puissants ont été forgés entre l'Ancien et le Nouveau Monde (à l'exception de l'Australie). Contrastant avec le développement anarchique des communications dans l'Ancien Monde, les liens tissés entre les deux rives de l'Atlantique ont été immédiatement renforcés par une émigration massive en provenance de l'Espagne et du Portugal à destination des pays d'Amérique latine.

L'histoire de ces neuf siècles n'a incontestablement pas manqué d'événements riches en contradictions (et cruels). Les routes qui ont facilité le développement des échanges ont également contribué à propager les maladies épidémiques et à accélérer la progression des agresseurs lors des invasions. Les progrès techniques ont entraîné d'autres conséquences dans les domaines de l'agriculture et de l'armement.

La principale caractéristique écologique de cette période est à chercher dans le recul des forêts à l'échelle planétaire. Ces dernières ont été abattues afin d'offrir plus de terres arables à l'agriculture, de garantir un approvisionnement en combustible domestique et de répondre aux besoins de la construction navale et de la métallurgie (notamment celle du fer). Des feux de forêt étaient allumés pour les cultures sur brûlis ou par des chasseurs harcelant leurs proies. Il est possible que certaines parties des savanes africaines soient le résultat de tels incendies. Jusqu'au XVII^e siècle, la couverture forestière (ou du moins ce qu'il en restait) n'a cessé de régresser devant la pression du peuplement dense du bassin méditerranéen, du nord de l'Inde et de l'est de la Chine. Pourtant, ce phénomène ne faisait que préfigurer la grave crise écologique que connaît aujourd'hui notre planète.

NOTES DU DIRECTEUR DE PUBLICATION

Irfan Habib et René Leboutte ont ajouté certaines remarques, afin de préciser certains points de cette contribution ou de mettre à jour la bibliographie.

1. Parmi les enfants trouvés dans l'Europe médiévale, les filles étaient « bien plus nombreuses » que les garçons (C. Cipolla, 1981, p. 69 et note), et il a été démontré que, dans l'Italie du XV^e siècle, « un important facteur social contribuait à réduire les rangs des jeunes filles plus que ceux des garçons : l'infanticide et l'abandon » (D. Herlihy et Z. C. Klapische, 1987, p. 145). L'infanticide des filles était encore plus répandu au Japon.

2. Il convient également d'évoquer le rôle de transporteurs, extrêmement important, joué par les nomades entre des zones sédentaires très éloignées. Cela devrait contribuer à relativiser quelque peu le point de vue exclusivement négatif sur l'impact économique et social des nomades dans le monde médiéval.

3. Il importe de mentionner un autre aspect : les communautés sédentaires ont semblablement puisé un grand nombre d'esclaves au sein des tribus nomades elles-mêmes, en organisant des raids et en envoyant parmi ces tribus des agents chargés de capturer des esclaves. Cela explique le grand nombre d'esclaves turcs présents dans le monde islamique entre les X^e et XIII^e siècles. Signalons que l'on estime à plus de 2 millions le nombre d'esclaves africains transportés à travers le Sahara entre 700 et 1400 (J. D. Tracy, 1990, p. 332).
4. La population du Mexique central en 1518 est désormais estimée à 25,2 millions d'habitants (la fourchette envisagée étant comprise entre 18 et 30 millions) plutôt qu'à 5–10 millions. Voir S. F. Cook et W. Borah, 1979, pp. 132–168.

BIBLIOGRAPHIE

- Anthropology and population problems*, avril 1982. Current Anthropology.
- BAROCH P. 1985. *De Jericho à Mexico : villes et économie dans l'histoire*. Paris.
- BELOCH J. 1886. *Die Bevölkerung der griechisch-romanischen Welt*. Leipzig.
- CARR-SAUNDERS A. M. 1936. *World population : past growth and present trends*. Oxford.
- CHAND T. 1963. *Influence of Islam on Indian culture*. 2^e éd. Allahabad.
- CIPOLLA C. 1981. *Before the Industrial Revolution*. 2^e éd. Londres.
- COOK S. D., BORAH W. 1979. *Essays in population history : Mexico and California*. Vol. III. Berkeley (Californie).
- DAVIS K. 1951. *The population of India and Pakistan*. New York.
- DENEVAR W. M. (dir. publ.). 1976. *The native population of the Americas in 1492*. Wisconsin.
- HERLIHY D., KLAPISCHE Z. C. 1987. *Tuscans and their families*. New Haven.
- HOHENBERG P., LEES L. H. 1992. *La Formation de l'Europe urbaine, 1000–1950*. Paris, p. 29.
- KOZLOV V. *Trends of numerical strength of peoples*. Moscou (en russe).
- LORIMER F. 1954. *Culture and human fertility. A study of the relation of cultural conditions to fertility in non-industrial and transitional societies*. Paris, UNESCO.
- MCEVEDY C., JONES R. 1978. *Atlas of world population history*.
- OHLIN C. 1964. *Historical outline of world population growth*. Belgrade, Nations Unies, World Population Conference.

- PERROT C. (dir. publ.). 1987. *Démographie historique*. Paris.
- POLGAR S. 1975. *Population ecology and social evolution*. Paris/La Haye.
- RAYCHAUDHURI T., HABIB I. 1982. *Cambridge economic history of India c. 1200–1750*. Vol. I. Cambridge.
- REINHARD M., ARMENGAUD A. 1961. *Histoire générale de la population mondiale*. Paris.
- Review of historical demography*, 1987. Budapest.
- RUSSEL J.-C. 1958. «Late and ancient medieval population». *Transactions American Philosophical Society, New Series*, vol. 48.
- TRACY J. D. (dir. publ.). 1990. *The rise of merchant empires*. Cambridge.
- TREWARTHA G. T. 1969. *A geography of population: world pattern*. New York.
- URLANIS B. Z. 1941. *Growth population of Europe*. Moscou (en russe).
- USHER A. P. 1930. «The history of population and settlement in Eurasia». *Geographical Review*, vol. 20.

2

La famille, les groupes domestiques et la société

Robert Fossier

La cellule familiale est encore aujourd'hui la structure sociale de base de tout groupement humain, qu'elle présente un aspect nucléaire (un couple et leurs enfants non mariés), qu'elle s'étende à des branches plus ou moins proches (comme dans les familles étendues) ou qu'elle comprenne un nombre potentiellement important de clients, de domestiques et d'amis. Ces formes variées de groupement sont naturellement déterminées par leur niveau ou leur type de structure économique, par le degré de contrainte psychologique ou religieuse et par le poids de la coutume ou de la loi. La famille est également comparable à un organisme vivant : il évolue dans le temps, est susceptible d'être modifié par des pressions externes, voire provoque, par réaction, de telles pressions. Néanmoins, quelle que soit sa forme, la famille reste le cadre premier de la communauté humaine. Elle précède toute autre forme politique ou économique de groupement, elle est le socle sur lequel repose toute la structure de production et de consommation, et par ailleurs, elle reste le lieu de préservation des coutumes et des croyances. Autant dire que son étude doit précéder — pour l'essentiel de l'histoire humaine — celle de toute autre forme de vie.

Ces observations préliminaires sont banales, mais elles sont tout à fait de circonstance puisque la tâche qui nous est assignée n'est rien moins que l'examen exhaustif des différentes formes qu'a pris la famille au cours du dernier millénaire sur toute la surface de notre planète. La famille prenant des formes multiples voire antagonistes, il est nécessaire que cette étude se restreigne à signaler les principales similitudes. La restriction nécessaire et obligatoire à des observations de nature anthropologique, en nous limitant à quelques caractéristiques générales, nous laisse suffisamment de matière pour que nous n'ayons pas besoin d'évoquer les structures plus évoluées des sociétés établies.

LES APPROCHES DE LA FAMILLE

Nucléaire ou élargie, la famille a toujours été taisible, «gardée sous silence» comme disaient les anciens juristes français; c'est-à-dire qu'elle établit une frontière entre l'espace fermé au sein duquel elle évolue et «les autres» qui n'ont pas à connaître ses problèmes particuliers. Toute société présente ces traits caractéristiques relatifs à la vie privée. Il est donc difficile d'accéder à la connaissance de l'intimité d'un groupe familial.

L'historien de la famille dispose d'une réserve considérable de sources écrites. Comme nous le verrons plus avant dans l'exposé, il est confronté, en raison du poids des affaires religieuses dans les diverses sociétés de cette période, à une série de règles supposées être d'origine surnaturelle ou à tout le moins religieuse sous leur apparence vénérable. Pour la guider sur la voie du salut dans les domaines sexuels, matrimoniaux ou rituels, l'humanité a reçu un large éventail de réglementations contenues dans les enseignements de la Bible, puis dans le Nouveau Testament et le Coran, ainsi que dans leurs gloses respectives à l'exemple du droit canonique chrétien ou du *ḥadīth* qui complète la *shar'ā* musulmane. Plus à l'est, ces domaines sont régis par les enseignements de Bouddha et par les *Manusmṛiti*, ainsi que par les enseignements traditionnellement attribués à Laozi ou (de façon plus certaine) à Kongzi (Confucius). Enfin, de l'autre côté de l'Océan, ce sont les prophéties des Amérindiens qui remplissent cette fonction. Il va de soi que le volume considérable d'ordonnances normatives régulant la vie quotidienne indique les compromis auxquels la loi divine dut se soumettre pour trouver un accord avec la loi humaine. Toutefois, même si les *fatwa* de l'Islam, les règles juridiques de l'Europe et les textes rimés indiens des *dharmaśāstra* (sans oublier les contributions fournies par les codes législatifs/codes juridiques chinois des dynasties Tang et Song) ne sont jamais dépourvus d'inspiration religieuse, ils obligent l'historien à prendre en compte le fossé qui sépare la volonté divine ou l'idéal et le potentiel humain. Dans les faits, que l'acte judiciaire émane de Dieu ou d'un juge humain, les lois se résumaient la plupart du temps à des théories, des volontés ou des idéaux purs. Que se passait-il, en effet, dans les huttes des plus humbles? Nous ne pouvons espérer pénétrer la vie privée de ces habitations qu'en consultant des documents portant sur les pratiques quotidiennes ou des écrits d'inspiration littéraire. Comme nous le verrons plus loin, nous pouvons, ici ou là, disposer de sources écrites. Toutefois, ces dernières ne sont jamais fiables, car la littérature de ces siècles n'était nullement spontanée mais écrite sur commande; elle s'adaptait donc aux stipulations des mécènes ou suivait les modes en cours. Quant aux documents tels que les contrats de vente ou de mariage, ils ne mentionnent jamais les pauvres, les faibles, les isolés (au cours de ce millénaire, quelle que fût leur origine géographique, les humbles étaient les trois à la fois), alors que cette population représentait l'écrasante majorité.

La richesse des documents écrits est égalée par celle des matériaux archéologiques ou artistiques. En effet, les représentations sculptées, gravées ou peintes de groupes familiaux, parfois divins, étaient chargées de symbolisme et de détails intimes. La sculpture romane, maya ou bouddhique, ainsi que les miniatures, les céramiques et les tapisseries, de la Méditerranée au Japon, dépeignaient des couples, des groupes parentaux, des scènes de piété et des mariages. Ici encore, les exigences du mécène ou les modèles établis peuvent altérer la réalité. Toujours est-il que les arts plastiques nous parlent aussi clairement que les textes et que les fouilles produisent encore plus de matériaux éloquents. Les inscriptions funéraires, les tombes ou les vestiges d'habitations nous dévoilent des aperçus de l'organisation familiale, des rites initiatiques ou du mobilier quotidien. Toutefois, les ruines aztèques diffèrent des villages désertés d'Europe et les sites archéologiques d'Iraq des fouilles en Chine du Nord. Cependant, les pierres et les squelettes nous égareront bien moins que les écrits.

Que les écrits ? Et comment ! Mais que faire quand les textes font défaut ? Pire, quand il n'y a pas non plus de restes archéologiques ? Il faut alors suivre une approche anthropologique. Nous connaissons leur richesse potentielle, mais nous savons également que leurs stratifications peuvent être confuses. Par définition, la coutume, elle-même, doit impérativement être adaptée pour s'accorder avec l'évolution des groupes humains. Comment, dans ces conditions, être sûr qu'une caractéristique donnée est valable tout au long de la période explorée ? Comment oser prétendre qu'une pratique attestée sur les rives du Niger puisse faire la lumière sur ce qui se passait alors sur les berges de la Seine ?

Le tableau est loin d'être encourageant, d'autant qu'il nous faut ajouter d'autres avertissements à l'attention du lecteur. En effet, si les différentes pistes de recherches évoquées plus haut étaient disponibles partout équitablement, il serait alors possible de broser à grands traits une fresque générale de l'histoire de la famille sur un millénaire. Malheureusement, c'est loin d'être le cas. Pour le monde du Pacifique, nous nous heurtons à un voile de silence que ne viennent percer que quelques entretiens oraux où les siècles se confondent. L'Amérique précolombienne ne nous apparaît qu'à travers le prisme de ses colonisateurs ibériques. L'Afrique subsaharienne, tout au moins à l'extrême nord de l'équateur, possède de riches traditions qui ont été déchiffrées de façon appréciable. Cependant, il reste difficile de remonter en deçà des grands empires d'Afrique de l'Ouest des XV^e et XVI^e siècles, pour lesquels nous manquons par ailleurs de sources écrites. L'Asie nous présente également des facettes contrastées : pour le nord du désert de Gobi, nous ne pouvons avancer que grâce à quelques allusions furtives, cependant que la Chine, la Corée et le Japon croulent pratiquement sous les écrits canoniques, normatifs et littéraires et sous les données artistiques,

quand bien même les documents décrivant la vie quotidienne tendent à manquer. Toutefois, il est possible de discerner des schémas d'évolution, un facteur encourageant qui pourtant complique notre exposé général. Le monde indien nous apparaît plus immobile. La grande majorité du monde islamique ne nous fournit pas de nombreuses sources sur la vie quotidienne et présente également d'importantes variations régionales, conséquence prévisible d'une conquête rapide qui resta longtemps superficielle. Restent les deux branches du christianisme, celle de Rome et celle de Byzance. Un lecteur impartial percevra rapidement que les structures sous-jacentes de ce monde sont souvent plus primitives qu'ailleurs.

Abstraction faite des inévitables exceptions, les neuf ou dix siècles que nous devons inspecter présentent de nombreuses ressemblances saisissantes. Dans toutes les régions, y compris les plus évoluées, des traits communs caractérisent les vies familiales. Partout, le manque d'efficacité définit les techniques agricoles et les artisanats, de même que les moyens d'imposer une domination sur d'autres êtres humains tels que les structures politiques et légales, y compris dans les régions louées pour leur degré de progrès, comme l'Asie de l'Est et l'Europe de l'Ouest. La nature dominante indomptée continue de peser de tout son poids sur les groupes humains qui ne trouvent le réconfort et un sentiment de sécurité qu'en recourant à deux structures ou, si nous pouvons nous permettre, deux préoccupations : rester étroitement liés ensemble au sein d'un groupe, une attitude due à la difficulté d'établir un contact avec les autres ; s'en remettre à la sphère religieuse pour obtenir la protection que le groupe n'est pas en mesure de prodiguer à ses membres. D'où l'existence de deux facteurs puissants : la prédominance de la sphère privée sur la sphère publique et l'assujettissement des êtres humains par les êtres divins.

Même lorsqu'un roi, un empereur ou un de ses représentants déclarait parler au nom du bien public en promulguant une loi, il se devait d'assimiler sa personne à la famille ou l'intégrer dans le cadre de la famille. Ainsi en Chine, la vie privée de l'empereur devait servir d'exemple à ses sujets. Au Japon, le foyer ou le représentant le relais naturel de l'autorité. Dans la chrétienté, seuls les clercs étudiaient la *res publica* romaine : le prince habitait dans son manoir, gouvernait avec ses parents et s'attachait ses sujets par les liens du sang. En Inde, le foyer était un espace fermé où aucune affaire publique n'était autorisée à pénétrer : l'individu était son seul maître. L'Islam propose certainement l'image la plus précise : aucun individu extérieur n'est autorisé à s'introduire dans le *haram*, l'empire des femmes. De nombreux signes externes deviennent évidents : le foyer adopte une attitude défensive envers le monde extérieur, le choix de la résidence des époux est crucial, les enfants restent enfermés jusqu'à l'âge de sept ans ; et finalement, de l'Inde à l'Italie, la femme doit porter le voile (*purdah*, *chādor*, *ḥā'iq*, etc.)

au moment de quitter le domaine privé où elle domine, si elle ne veut pas devenir «publique» (illustration 188).

Le poids de la sphère religieuse sur la structure et la vie familiales est particulièrement visible, solide et universel. La structure familiale équivaut à la conscience aiguë d'un ordre voulu par un ou des pouvoirs divins ; celui qui le rejette devient immédiatement un paria en Inde, un rebelle en Chine, un hérétique en Europe. Les représentants terrestres du pouvoir spirituel sont chargés de faire régner cet ordre. Le succès des textes védiques indiens est assez connu ; la chrétienté adopta leur trilogie des fonctions de l'humanité. La moralité, la protection et la fertilité étaient autant d'exigences divines que l'Occident exprima en assignant aux *oratores* le service de Dieu, aux *bellatores* le maniement des armes et aux *laboratores* la production.

Le dessein de la divinité portait sur la maîtrise de toutes les activités humaines. Ses représentants possédaient le contrôle du temps passé et futur. Aux yeux des Blancs, les *griots* africains pouvaient passer pour des sorciers, ils n'en étaient pas moins, eux aussi, possédés par l'Esprit saint. Les chamans d'Asie du Nord et d'Océanie étaient inspirés par les esprits qui animaient le monde. Les prêtres des populations d'Amérique précolombienne, maya, aztèque, mochica ou inca, scrutaient la marche du temps et exerçaient une emprise sur le travail de subsistance. La société ne pouvait survivre qu'en observant très exactement les rituels et les manifestations surnaturelles. De l'Inde au Mexique, on croyait que l'ordre cosmique gouvernait l'ordre humain. En marge de notre sujet pourtant, nous voyons émerger des idées étonnantes : simultanément, les *brahmanes* et l'Église chrétienne imposent l'idée que l'homme à l'état primitif vivait dans le péché pour lequel il doit expier. Par ailleurs, même lorsqu'il était intégré sans équivoque au domaine des affaires économiques, le travail n'avait de la valeur que s'il était sacralisé, comme c'était le cas dans les guildes de l'Islam et de l'Occident où la piété se confondait avec le maniement des outils.

Les serviteurs de la divinité (*griots*, *brahmanes* ou clercs chrétiens, déjà mentionnés) tendaient à s'interposer entre cette dernière et l'humanité. Cette interposition n'était pas essentielle, car, en pratique, il n'y avait pas de «clergé» dans le monde islamique ou en Chine, et, au Japon, le «clergé» existant n'exerçait aucune pression quotidienne. Ce qui était en revanche primordial était l'existence d'une écriture sainte ou à défaut, comme en Afrique ou en Océanie, de la coutume. Partout ailleurs, les écrits tendaient à proliférer, chargés de règlements pointilleux et de gloses. Il est vrai que nous n'avons pas encore réussi tout à fait à déchiffrer ceux des peuples inca ou maya, cependant, la récitation de la parole de Dieu (Coran), et les *ḥadīth* qui suivirent, jetèrent les fondations de l'usage et de la coutume quotidienne, ou *shar'ā*, des croyants de l'Islam. Tout comme les Évangiles puis les écrits des Pères de l'Église, les décrétales pontificales et le poids

du droit canonique réglèrent ceux des chrétiens. Les droits et les devoirs des Indiens furent progressivement fixés, tout d'abord par les Lois de Manu (200 av. J.-C. – 200 apr. J.-C.), puis par les *dharmaśāstra* du Moyen Âge, ces derniers étant cependant plus des codes moraux que des codes législatifs. En Chine, la sagesse divine offrait de multiples approches qui toutes convergeaient toutefois vers la notion d'un état de stabilité universelle inspirée par un dessein divin. Laozi prêchait une forme de naturalisme que nous retrouvons chez les adeptes japonais du shintō ; Confucius établit les quatre principes d'ordre, ou *shu* ; la loyauté et la bonne foi étaient considérées comme l'expression de l'équilibre social ; enfin, Mengzi (Mencius) croyait dans le pouvoir des Sages. Ainsi, contrairement au rigorisme sévère de la chrétienté, l'Islam était capable d'embrasser de nombreux rites différents grâce au principe de coutume (*sunna*), il pouvait même accepter deux visions du message du Prophète, qualité qui permit aux musulmans *shī'ites* de rester fidèles au type de société familiale médinoise vénérée. De plus, en Inde et en Asie du Sud, le souriant message de Bouddha favorisa le salut des croyants, alors que la doctrine indienne radicalement individualiste, l'hindouisme, multipliait le nombre d'approches en fonction du nombre de divinités importantes : les *bhagavata* pour les adeptes de Viṣṇu, les *pāśupata* pour ceux de Śiva, etc.

Il nous était nécessaire, pour étudier le rôle de la famille dans ce domaine, de l'insérer dans le contexte religieux prédominant de la période, qui nous permet par ailleurs de déterminer les quatre niveaux d'étude sur lesquels nous fonderons notre exposé.

La famille et l'inconnaissable

Les dieux étaient puissants. Ils savaient ce que l'homme ignorait. À cette époque, tout l'environnement de l'homme porte le sceau de l'incompréhensible ; la nature l'opprime partout et ses mécanismes lui échappent. Tout ce qu'il ne comprend pas est considéré comme « surnaturel », « miraculeux » et accepté comme un message de l'au-delà. Les événements géographiques ou biologiques étaient considérés comme l'expression de la colère ou de bienveillance de la divinité. Le retour annuel de la végétation génératrice de vie, voire le lever quotidien du soleil étaient des bienfaits qu'il fallait célébrer. Dans les régions louées par les historiens pour leur avance scientifique et leurs découvertes majeures dans le domaine de la connaissance, seuls les érudits atteignaient ce niveau de compétence. Le reste de la population croyait toujours simplement aux caprices des dieux ou, au mieux, aux hasards du cycle agricole.

Cette résignation universelle effleurait des problèmes qui nous concernent ici : d'où vient l'homme si ce n'est d'un acte de création divin ? Quel

est le sens du sang qui coule dans ses veines puis s'en échappe ? Pourquoi un enfant hérite-t-il des caractéristiques psychologiques de son grand-père paternel et des traits physiques de son oncle maternel ? Les hommes qui meurent jeunes ou qui manquent à leurs devoirs conjugaux, sont-ils marqués d'une manière ou d'une autre ? Il ne fait aucun doute que le domaine de la connaissance progressait à l'époque. Personne ne peut nier les progrès réalisés alors par l'astronomie chinoise et aztèque, par la médecine indienne et islamique et par la technique européenne (voir les chapitres 4, 5 et 6). Toutefois, les masses acceptaient de se soumettre. Nous pourrions nous contenter ici de rappeler que, la plupart du temps, une figure maternelle était invoquée pour servir d'intermédiaire entre les masses et le paradis ; inutile donc d'insister sur la figure de la Vierge chrétienne (illustration 147). Alors que la civilisation byzantine osait recourir à des images pour représenter le monde inconnu au sein duquel les âmes étaient censées retourner (de fait, du VII^e au IX^e siècle, l'Empire byzantin était déchiré par une controverse portant sur la convenance de telles représentations du divin et de ses intermédiaires), l'Islam, par principe, rejetait catégoriquement cette approche (illustration 90). Il ne fait aucun doute qu'une croyance plus ancrée dans le pouvoir des choses sanctifiées justifiait les statues de dieux taillées dans les Amériques ou en Asie centrale et orientale (illustrations 236 et 301).

L'impureté

Le monde était impur car il était le champ de bataille entre les principes du bien et du mal, comme l'enseignaient les penseurs iraniens et comme les chrétiens étaient prêts à le croire. Cette impureté était également due au fait que l'homme lui-même est composé de matière périssable. L'Inde, l'Amérique native et d'autres civilisations préféraient la crémation du corps pour éviter qu'il ne contamine le sol, plutôt que le laisser pourrir dans la terre comme le préconisent les trois grandes cultures monothéistes du bassin méditerranéen. De plus, au cours de sa vie, le corps de l'homme sécrète des matières infectes dont il doit se libérer dans le secret de son « intimité ». Dans les civilisations toujours confrontées au pouvoir de la nature telles que celles d'Afrique, d'Océanie ou des Amériques, la défécation était particulièrement considérée comme une source de dégoût et un signe de faute. En revanche, ces besoins naturels étaient considérés de façon beaucoup plus légère dans les sociétés qui exerçaient un plus grand contrôle sur l'environnement. Des latrines publiques ou collectives existaient dans la Rome antique, tout comme dans l'Inde médiévale.

Chacun devait se prémunir de l'impureté et se purifier. En termes moraux, cela signifiait accomplir des rituels accompagnant la naissance du

nouveau-né, par le biais du baptême ou de ses équivalents autour du bassin méditerranéen, par des initiations magiques aux Amériques et en Afrique. En termes plus concrets, on accordait un soin précis et minutieux aux ablutions, à l'hygiène et aux gestes de purification, tels que les bains rituels de l'Inde, les ablutions et la fréquentation du *ḥammām* par les musulmans, en passant par les changements fréquents de vêtements et la destruction des objets souillés pratiqués au Japon. Cette obsession était moins marquée en Chine (où l'on prenait en général deux bains par mois), et pratiquement tombée en désuétude en Europe dont la population conserva pendant longtemps une réputation déplorable dans le domaine de la propreté, au moins jusqu'au XII^e siècle où des thermes furent à nouveau ouverts.

La chrétienté insiste plus qu'aucune autre région sur l'offense faite à Dieu par l'impureté de l'homme et définit trois champs où cette impureté fait des ravages. L'un de ces champs est celui de l'argent et de son abus, un sujet sur lequel nous ne reviendrons qu'incidemment ; le deuxième (que nous devons étudier) concerne la sexualité qui, supposait-on, diminuait la volonté de l'homme ; enfin, le troisième avait trait au sang qui coule du corps d'une victime et plus particulièrement à celui qui coule sans blessure du corps de la femme, ce qui fait d'elle l'incarnation même de l'impureté.

La femme, entre l'homme et l'inconnu

L'un des points communs incontestables de toutes les zones culturelles de l'époque est le statut méprisable de ce sexe étrangement qualifié de « faible ». C'est précisément dans les régions où nous chercherons plus tard à trouver des traces de « promotion des femmes », c'est-à-dire en Afrique subsaharienne, en Inde ou en Europe, que nous devons reconnaître la persistance d'une inégalité entre les sexes. Les doléances des hommes font appel à un arsenal bien fourni, du moins en apparence, fondé sur des raisons morales. Les femmes sont des créatures cruelles, lascives, inconstantes, bavardes, dépensières et capricieuses. Puisqu'il serait tout aussi facile d'établir une liste parallèle et également critique des caractéristiques masculines, il est clair que ces raisons ne sont que des prétextes et non la raison originelle de la relégation des femmes. Jusqu'à un certain point, certes discutable, la relative faiblesse physique des femmes a pu contribuer à leur disqualification dans les sociétés primitives de chasseurs-cueilleurs où toutefois leur rôle procréateur et leur mainmise sur le foyer n'ont sans doute pas manqué de leur apporter des compensations. Il nous faut chercher ailleurs la raison première de l'éviction des femmes : partout dans le monde le même argument est invoqué, à savoir que la femme détruit l'homme et dévore sa vigueur en le séduisant et en lui faisant perdre son contrôle. La femme est *tetzahuittl*, comme le dit l'expression aztèque ; c'est-à-dire qu'elle effraye. Parmi les

civilisations monothéistes du Livre, celles qui parlent de péché et de chute, la femme est responsable du malheur de toutes les espèces. Pour l'hindouisme, elle contrôle la vie mais aussi la mort. Elle est à la croisée de ce monde et de l'au-delà, servant d'intermédiaire et de magicienne qui communique avec les morts ou jette des sorts aux hommes. Pour la chrétienté, elle est coupable presque par définition, même dans les cas d'impuissance masculine.

Ses parties génitales sont la source de la méfiance qu'elle déclenche, car elles intriguent et repoussent à la fois. En Afrique et en Océanie, on pensait que le sang menstruel détruisait le sperme, ailleurs on le considérait au mieux comme corrompu et donc différent du sang honorable qui jaillissait, par exemple, des blessures. Les menstrues de la femme doivent être cachées. Elle est isolée du groupe et reléguée à des zones réservées comme au Japon, mais aussi en Océanie et aux Amériques. Elle doit tout au moins se purifier après ses règles comme en Inde ou dans la chrétienté.

Ainsi, les femmes, victimes et dévoreuses à la fois, sont aliénées à cause de leur activité sexuelle. Leur droit d'être fière de la forme de sexualité qui leur est propre ne se rencontre que rarement dans le monde musulman et au Japon. La copulation reste peut-être une arme féminine, mais c'est une affaire étouffée. On attend de la femme qu'elle cache ses parties génitales, mystérieuses et effrayantes, mais qu'elle se vête des pieds à la tête pour sortir. En portant le voile, elle se protégeait et protégeait les autres plus qu'elle ne signifiait son aliénation et son appartenance à quelqu'un.

Évidemment, l'idéal était de ne pas avoir de contact avec le sexe impur ou tout au moins d'attendre que la divinité qui a placé la femme sur le chemin de l'homme pour le tester en fasse, à la fin des temps, la source de rédemption de l'homme après avoir été la cause de son malheur. La chrétienté n'a jamais cessé de se préoccuper de ce problème. Ève est responsable de la chute de l'humanité, il est donc logique que cette dernière soit sauvée par la Vierge Marie, la «nouvelle Ève», dont le culte a souvent des saveurs quelque peu hindouistes. Prisonnière de ses propres contradictions, l'Église est obligée de condamner Ève et d'épargner Marie. En attendant la rédemption, les femmes doivent être évitées. C'est aussi ce que Manu avait déjà recommandé en Inde alors que, plus à l'ouest, les Pères de l'Église, de saint Jérôme à Jacques de Vitry, tiennent les mêmes propos. La virginité doit prévaloir chez les hommes et chez les femmes, et cet état est considéré par les penseurs de l'Église comme un ordre (*ordo virginarum, viduarum* ou *monachorum*) supérieur à tous les autres. Louée de la même manière en Asie de l'Est et particulièrement au Japon comme le signe d'un contrôle personnel extrêmement moral, la virginité dans le monde musulman acquiert une autre dimension : elle devient insigne d'honneur. Bien évidemment, on est partout conscient du fait que la survie de l'espèce dépend de l'acte sexuel et de son impureté et que Dieu a dit : «Croissez et multipliez!» Le

défi consiste donc à dompter l'instinct et à établir un comportement chaste qui empêche l'extinction de l'espèce tout en évitant la luxure.

La conscience d'être

La vie sociale repose sur la relation entre les êtres humains qui suppose que les individus possèdent une conscience de soi et d'appartenance à un groupe ayant des caractéristiques qui le distinguent de tous les autres groupes, qu'il s'agisse d'un clan ou d'un cercle familial restreint. À cette époque, l'homme n'a aucun soupçon concernant les origines de sa propre espèce ou la raison pour laquelle les différentes entités ethniques ont été dispersées. Il croit au couple primordial formé par Adam et Ève au paradis ou aux êtres humains originels, tels que Fuxi ou Nūgna, appartenant respectivement au passé lointain de la Chine et de la Corée. Ces croyances expliquent les différentes évolutions des civilisations. Toutefois, l'homme n'a qu'une très vague notion des gènes et de l'hérédité qui fondent des lignages. L'Islam, héritier de la pensée grecque, est la civilisation qui a accordé le plus de valeur aux caractéristiques physiques ou morales que l'on retrouve d'une génération à l'autre. Ailleurs, l'individualisme bouddhiste, le culte de la nature shintō et la soumission chrétienne à la volonté de dieu limitent les spéculations quant à l'hérédité ou aux revendications de liens de sang. Partout où intervient l'idée que l'individu pourrait appartenir à un groupe ayant des caractéristiques communes, l'importance est attribuée plus à l'aspect sacré du groupe qu'à la génétique. Des observations empiriques permettaient parfois de percevoir qu'un individu ressemblait à tel ou tel de ses parents et donc qu'on pouvait lui attribuer un nom de famille identique ; cependant, de telles observations cédaient souvent devant la soumission à la volonté arbitraire des dieux. Pourtant, le sentiment de perpétuer son lignage dans toute sa puissance et son originalité constituait la base même de la survie du groupe. Ainsi toute zone culturelle, en dehors de quelques exceptions très localisées, vénérât ses ancêtres, se souciait de ses parents et continuait à se méfier de cet élément fluctuant en son sein : la femme.

La place des ancêtres

C'est aux circonstances de sa naissance que l'on reconnaissait l'individu. C'est-à-dire qu'il était accepté en tant que membre d'un lignage dont les origines lointaines, inventées si elles faisaient défaut, étaient une source de prestige pour le groupe dans son ensemble ainsi qu'une base pour son unité. Qu'ils fussent mythiques ou réels, les ancêtres appartenaient à la sphère du sacré. Comparés à des dieux au Japon ou chez les Mayas, confondus avec

les génies et les objets surnaturels en Afrique subsaharienne, identifiés à un totem animal tel que le loup, l'aigle ou l'ours en Europe centrale et orientale, ils permettaient enfin simplement, en termes humains, à un individu de faire impudemment remonter sa lignée à, disons, Charlemagne.

Dans les sociétés où la subsistance était difficile, comme sur les îles d'Océanie, en Afrique subsaharienne ou aux Amériques, les ancêtres révéérés étaient ceux qui étaient censés avoir été les premiers à défricher et à planter. C'est sur leur terre dont on pensait qu'ils la cultivaient autrefois en commun que la vie continuait. Les nomades tels que les Bédouins, les Mongols ou les Fulani ont transféré ce rôle d'ancêtre aux premiers bergers. Ailleurs, là où l'organisation sociale était plus avancée, les ancêtres servaient à garantir l'unité judiciaire de la famille, par exemple en Chine. Ils pouvaient également avoir, par leur comportement passé, déterminé le destin et la caste de leurs descendants, comme en Inde, ou leur activité économique, comme au Japon, s'ils n'avaient pas tout simplement, comme dans la chrétienté, établi les fondations des devoirs, des biens et des honneurs de leurs descendants.

Il fallait donc respecter les morts et leur mémoire. Le culte qui était rendu aux ancêtres avait certainement pour but de s'attirer leurs faveurs mais aussi, plus profondément, d'attester sa propre existence dans ce monde. Les rituels différaient peut-être, mais leur principe sous-jacent était universel ; fêtes, sacrifices et invocations donnaient accès à l'esprit de l'ancêtre qui permettait alors de connaître l'inconnu. Ces cultes atteignirent leur paroxysme en Asie, en particulier en Chine et au Japon. L'Inde fait exception à la règle, car la notion d'incarnation posait des limites à l'idée que les ancêtres avaient disparu de façon permanente de ce monde. À cet égard, le monde chinois fut pendant plus d'un millénaire le témoin d'une certaine tension entre la tradition de respect dû aux plus âgés, qu'ils fussent encore en vie ou non, et une certaine dose de scepticisme transmise par le confucianisme puis par le bouddhisme. Toutefois la Corée et le Japon continuent d'avoir pour pilier de leurs vies sociales le culte quotidien des ancêtres.

Un groupe d'anciens tendait à peser sur la vie des plus jeunes. Ces anciens ne se lassaient jamais de donner des conseils, ils étaient consultés au sujet des mariages et des chasses, portaient la responsabilité des adoptions et, en tant qu'arbitres et témoins à la mémoire insondable, ils menaçaient et tenaient conseil. C'était le cas en Afrique subsaharienne (le *mansa*), dans le monde musulman (le *malā*), à Byzance ou autour de l'orme sur la place des villages européens. Ces anciens présidaient à l'initiation des jeunes (dans des endroits spéciaux, voir le *tsimia* de Nouvelle-Guinée) ; c'étaient eux également qui, à l'instar des femmes, interprétaient les signes envoyés par l'inconnu. Afin d'assurer le pouvoir des aînés, on enseignait aux plus jeunes à les écouter docilement au sein du groupe familial. Cette seconde caractéristique clarifiait le statut — souvent peu enviable — de l'enfant en

insistant sur le fait que le lien entre les générations est la justification du lignage. Finalement, au sein du cercle d'habitations se dressait la nécropole où les anciens suivaient le chemin de la mort. Il ne s'agissait pas seulement d'un champ où reposaient les morts et où personne n'aurait osé venir troubler leur sommeil éternel (comme l'*atrium* des chrétiens ou le *kiwa* des Antilles), c'était un temple familial où se perpétuait la vénération des générations précédentes.

C'est ainsi que prit naissance la « conscience dynastique » (*Sippenbewusstsein*) dont est investi tout individu puissant et qu'il transmet à son tour comme un fragment sacré de son pouvoir. Cela se passait ainsi chez les princes du Ghana et du Mali en Afrique, chez les dirigeants d'Occident ou chez les empereurs de Chine et du Japon. Même dans les régions où l'exaltation du rang ancestral n'était pas aussi forte, des efforts étaient réalisés pour préserver les éléments témoignant de la continuité, comme les cheveux et les ongles des morts. N'était-ce pas effectivement la preuve que la mort n'est jamais une fin ? La coutume de la nomenclature servait à rappeler les disparus si on venait à les oublier. Ainsi un individu pouvait porter le nom d'un ancêtre. En Asie de l'Est, les noms ancestraux devinrent une appellation générique, tout comme en Chine, par exemple, où le nom du clan (*xin*) est ajouté à celui de la maison (*xi*). Le patronyme pouvait également rappeler une origine commune, comme c'était le cas dans l'Empire byzantin, ou encore remémorer des ancêtres remontant à deux ou trois générations, comme dans le monde musulman. Un nom musulman complet comprenait celui de la tribu (*nisba*), de la lignée (*nasab*), puis le nom accompagné soit de celui du père (introduit par *ibn*) ou de celui du fils (introduit par *abū*), enfin un surnom, souvent honorifique (*laqab*). Étrangement, l'Occident résista longtemps à cet usage. Jusqu'au XI^e siècle, le nom de baptême d'un individu lui était propre, même si ce nom était utilisé traditionnellement par la famille. L'utilisation d'appellations d'ascendance, « fils de... », ou de surnoms transmissibles ne se répandit qu'après 1100, voire 1150.

Une lignée commune

Ce terme désigne un groupe de personnes qui ne partagent pas forcément la même ascendance, puisqu'il comprend aussi les individus aimés et les serviteurs, ce qui nous amène à une idée inclusive de la famille. Le vocabulaire exprime cette réalité sans équivoque. En Afrique, le swahili *ujamaa* regroupe trois notions : la parenté, l'aide mutuelle et la communauté ; au Mexique, le mot *tecalli* désigne un groupe lié par les liens du sang, les fidèles d'un culte et des partenaires économiques ; le japonais *no ko* traduit la parenté biologique, les alliés politiques et les voisins ; la *familia* chrétienne comprend la parenté, les domestiques et ceux qui y apportent « aide et confort ». La

cellule familiale étendue prodigue ainsi le cadre premier de la vie sociale, du culte des ancêtres (comme nous l'avons vu), mais aussi des activités politiques et économiques. Les notions de solidarité, d'aide mutuelle, etc. fondèrent le concept de responsabilité collective, d'un point de vue moral mais aussi purement pratique. En Afrique subsaharienne, les sorcelleries d'un groupe rival étaient censées avoir des effets handicapants sur l'ensemble du groupe qui se retournait d'un bloc contre l'ennemi pour des représailles violentes ; en Asie de l'Est, à partir du VIII^e siècle, une insulte ou un acte de désertion pouvaient déclencher une chaîne de conflits, pouvant aller jusqu'à une guerre des clans à visées politiques, comme au Japon où les liens de loyauté rivalisaient avec les liens de parenté. Bien qu'en théorie, l'Islam interdise la violence, en particulier dans la sphère privée, en pratique il fut obligé de composer avec des rivalités sanglantes. La chrétienté occidentale eut, elle aussi, bien des difficultés à juguler ses querelles de familles (*faida* et *vendetta* sont deux termes italiens célèbres qui les désignent), à son tour la justice publique poursuivait souvent ce que la coutume privée exigeait.

Sans entrer dans ce qui n'est généralement que de simples sous-titres formels, nous devons ajouter que les systèmes de parenté qui semblent prédominer à cette période sont les systèmes agnatiques (pyramide des consanguins par les mâles uniquement), dont la solidité était certainement renforcée par le culte des ancêtres ; l'aspect patrilinéaire est particulièrement visible dans le système de transmission des possessions et dans la structure matrimoniale. Dans la mesure où ces schémas se rencontrent, au cours des siècles médiévaux, dans toutes les populations indo-européennes, dans l'ensemble de la zone occupée par les civilisations indiennes et chrétiennes, ainsi que dans les îles d'Océanie, en Amérique précolombienne, dans les terres sémitiques et en Asie de l'Est, il faut sans aucun doute chercher leurs origines dans les structures économiques de base, c'est-à-dire dans les groupes de chasseurs et de guerriers, d'éleveurs et de cueilleurs itinérants dont les valeurs donnaient la prééminence aux mâles et plus particulièrement au chef mâle du clan.

Ces systèmes originels subirent cependant des altérations profondes au cours de la période étudiée. Alors que les tribus d'Océanie et d'Amérique nous présentent des systèmes stables où les indications concernant l'ascendance maternelle restent cachées, on note en Afrique subsaharienne, vers le XIV^e siècle, une augmentation des groupes sédentaires, ce qui entraîne, au sein des mêmes groupes ethniques, des affrontements entre les clans possédant des propriétés terriennes exploitées sous le régime de la communauté et les clans restés nomades. Au sein du premier groupe, qui pouvait comprendre plusieurs centaines d'individus, les disparités dans les richesses — y compris les esclaves — avaient parfois tendance à remettre en cause l'égalité des membres du clan par rapport à l'ancêtre commun. C'est alors qu'une contribution matrilineaire pouvait apporter des biens précieux qui valorisaient

socialement la famille de la femme. Cette situation prévalait également dans le monde musulman. En principe, une femme et ses biens passaient sous le contrôle de son mari et donc sous celui de son lignage ancestral. Si elle ne se mariait pas, elle restait sous le contrôle de ses frères. La chrétienté alla même plus loin en mêlant le droit romain, qui graduellement en est venu à favoriser le principe cognatique, et l'usage celtique ou germanique, où la part des femmes et de leurs lignages originels était extrêmement importante. Après le XII^e siècle, les progrès réalisés étaient tels que les lignages paternels et maternels étaient mis pratiquement sur un pied d'égalité ; c'était le cas, par exemple, à Byzance où nous voyons — au moins au sein de l'aristocratie — des femmes revenir à leur patronyme d'origine. La situation en Asie était plus complexe. Le principe agnatique évolua peu au nord de l'Inde, tandis qu'au sud, les systèmes matrilineaires et même matriarcaux prenaient l'ascendant. Les régions chinoises, japonaises et coréennes restèrent, elles aussi, fidèles à une structure patrilinéaire stricte, car le culte des ancêtres y était particulièrement bien établi et s'accompagnait d'un profond respect pour les pères omnipotents. Cela dit, la part maternelle de la famille était aussi célébrée dans le culte familial.

Jusqu'à la fin du X^e siècle, l'ensemble familial, c'est-à-dire une collectivité liée par des liens de parenté, pouvait ainsi comprendre, comme l'ont révélé des fouilles archéologiques en Europe par exemple, de 100 à 200 individus (d'où le japonais *hīwon* : ceux qui habitent ensemble). Il est fort probable que la structure générale de la famille consistant en une tribu ou un groupe ethnique lié au clan ou à la lignée (l'allemand discerne *Sippe* de *Geschlecht*) ne resta compréhensive que jusqu'à l'aube de la période étudiée dans ce chapitre. Il ne nous est généralement pas donné de connaître les modes de vie des plus humbles. Pourtant, des similitudes apparaissent dans les systèmes de parenté lorsque nous ne nous arrêtons pas aux différences strictement locales de terminologie. Ainsi en Amérique, le mexicain *cencal-tin* et le péruvien *ayllu* désignaient des habitations groupées autour d'une même cour où vivaient ceux liés par le même sang sur quatre générations. En Afrique subsaharienne, le conseil de clan (*mansa* au Mali) contrôlait jusqu'à trois générations. L'Islam conservait un degré encore plus important de solidarité sous l'égide du *mala* tribal (le « rassemblement » ou le « conseil »). Dans la chrétienté occidentale, la famille indivise tissait ses liens de parenté avec ses *proximitas* et *propinquitas* jusqu'à la sixième génération d'ascendants, créant ainsi une sphère de pouvoir économique et politique d'où la noblesse terrienne tirait sa force. À Byzance, dans le cadre du village (*chōrion*), le groupe de parents (*syngeneta*) joignait les lignes paternelle et maternelle et les unissait pour gérer des biens communs. En Inde, le *gōtra* correspondait à un clan uni par les liens du sang sur six générations. Au Japon, l'*uji* — dont la formation entre les VI^e et IX^e siècles apr. J.-C. fut une

étape essentielle dans l'histoire sociale du pays — réunissait au sein d'un seul et même groupe tous les descendants d'un même ancêtre, un assemblage qui pouvait inclure tous les membres d'un seul village ou ceux que liait un système d'allégeance. Cette organisation était une sorte de compromis entre le clan d'origine ethnique (*daikazoku*) et un système de parenté ne couvrant que quelques générations (*dōzoku*). Le nombre d'individus ainsi solidaires pouvait aller de 100 à 1 000.

Alors que le culte des ancêtres ne concernait que ceux qui partageaient effectivement une origine commune, la « parenté » pouvait être étendue à ceux dont on attendait un secours, que ce soit une aide volontaire ou non. La « parenté artificielle » regroupait ainsi un nombre considérable d'individus attachés au clan par des liens d'amitié ou de dépendance. Ces individus pouvaient compter des esclaves, comme ce fut le cas au Ghana à partir du VII^e siècle ou chez les Aztèques et les Incas du XV^e siècle. En Islam, les tributaires ayant fui leur lieu de naissance ou bien des familles qui demeuraient pouvaient devenir les *mawālī* ou « clients » d'une tribu dominante, qui pouvait compter dans ses rangs un nombre important d'esclaves, de serviteurs ou de prisonniers. Dans ce cas, comme dans d'autres cas avérés, les hommes libres pouvaient entrer volontairement dans une dépendance personnelle et se trouver dans la position d'être « nourris » à la charge d'un riche suzerain. Ainsi en est-il des oblats — « offerts » au service d'un monastère — ou des vassaux du système féodal de la chrétienté. Le Japon, pour sa part, comptait les séides « inconditionnels » (*noto*) et les participants (*munchū*) au culte et au travail du clan. Un groupe pouvait donc dépasser les 1 000 individus. Cependant, cette hypertrophie bouleversa dangereusement la structure familiale : de cellule rituelle, adaptée pour subvenir à ses propres besoins, elle devint une unité économique, politique ou militaire plus large, formée de cercles concentriques rayonnant à partir d'un noyau initial composé de consanguins. Ce bouleversement apparaît aussi bien en Islam qu'au sein de l'aristocratie byzantine, parmi les grandes maisons de la chrétienté occidentale et même en Chine ou au Japon. À ce stade, ce ne sont plus les liens de parenté qui motivent les réactions, mais les intérêts d'un petit nombre d'individus.

Il va de soi que dans les familles ou les clans les plus vastes pouvaient apparaître des sous-groupes. Leur caractère fragmentaire pouvait même, en dernier ressort, entraîner une rupture de l'unité du culte familial. L'association la plus évidente est celle entre les frères et les beaux-frères, car elle pouvait souvent être dictée par la nécessité de ne pas diviser les héritages : fratries, fraternités et « garçonneries » étaient certains des termes utilisés en Occident pour décrire de tels partenariats qui associaient souvent de façon étroite plusieurs membres mâles de la famille issus des lignages paternel et maternel. Ces groupements étaient également courants en Islam qui veillait à maintenir un contrôle sur « ses » femmes. C'est pourquoi ils pouvaient

apparaître avant même la mort du père. En Chine, tout au moins entre le VII^e et le XI^e siècle, les associations entre les frères et les sœurs étaient prépondérantes. Les sororités, équivalent féminin des fraternités, apparurent aux XIII^e et XIV^e siècles.

À ce stade de notre exposé, il nous paraît donc judicieux de considérer la place réelle que le couple occupait au sein de tels groupements. Chaque groupe, après tout, se réclamait d'un couple primordial. Pourtant, l'étude de ce sujet (dans lequel nous n'incluons pas les rituels de mariage que nous aborderons ultérieurement) est problématique, car les sources disponibles se font très discrètes sur ce qui est, pour ainsi dire, l'ossature de la vie familiale. Certes, l'importance du rôle du couple est soulignée par les enseignements du bouddhisme, du shintō et du confucianisme dans toute l'Asie de l'Est, par les messages de l'Islam et par ceux des Évangiles et des textes canoniques de la chrétienté ; pourtant, ces textes sont formels et peuvent donc voiler la réalité. La vitalité du noyau conjugal est cependant attestée par la taille des groupements claniques. Il est possible qu'en Amérique précolombienne, en Afrique et en Océanie, la nature des préoccupations économiques locales ait mis un frein au développement d'une telle structure. Ailleurs, malgré la constance de la subordination psychologique et même culturelle vis-à-vis du groupe, le couple fut en mesure de continuer à renforcer sa position du X^e au XIV^e siècle, en raison du relâchement de l'influence des parents, des frères et des cousins et de la diversification des activités de production. À la « maison » (*domus*, *ostal*, *haus*) de l'Occident correspondaient la « maison » (*ghar*) et le « four » (*chūlhā*) du nord de l'Inde, ainsi que leurs équivalents d'Inde du Sud (*vitu* et *kutumpa*), que l'on appelait *ie* au Japon. De nombreux indices archéologiques et iconographiques révèlent qu'après le XII^e ou le XIII^e siècle, partout existaient des groupements composés d'un homme adulte, de sa ou de ses épouses et de leurs enfants, vivant autour d'un « foyer » dans une habitation isolée. Il est tout à fait probable que plus la catégorie sociale de l'unité était basse, plus elle avait de chances d'échapper au contrôle des groupes plus élevés socialement.

Le monde des femmes

Dans toutes les régions étudiées, la femme était considérée, au cours de ces siècles, comme une créature impure, supposée fragile ; un objet d'étonnement pour l'autre moitié de l'humanité. Elle devait, d'une part, être mise à l'écart, voire isolée à cause des défauts qui, pensait-on, étaient inhérents à sa nature. D'autre part, pourtant, son rôle primordial et l'attraction qu'elle exerçait confondaient les religieux de toute confession. C'est pourquoi, même si la femme était relativement mieux traitée dans les cultures indiennes et japonaises que dans celles de l'Islam et de l'Occident chrétien, l'inflexible prédominance masculine était, en général, partout incontestable.

La femme devait rester cachée mais aussi être prise en charge : les différentes cultures lui assignèrent donc des zones réservées. En Amérique précolombienne, en Océanie et, dans une moindre mesure, en Afrique subsaharienne, les sociétés groupaient les femmes à part (voir par exemple le *citnacalli* mexicain). Partout ailleurs, on leur assignait certaines zones de la maison où les hommes ne pénétraient qu'exceptionnellement. Il n'existait pas à proprement parler de différence entre le *haram* islamique et « leurs appartements » dans les châteaux de la chrétienté. L'Asie du Sud recourait à des pratiques similaires auxquelles s'en ajoutaient d'autres, comme, dans le Japon du XIV^e siècle, le logement de la femme dans la maison de son père, où son mari pouvait lui rendre visite. Pourtant, même lorsqu'elle avait le droit de vivre avec son mari, elle était étroitement surveillée pour une raison que nous pouvons expliquer ainsi : l'utérus de la femme était une sorte de propriété familiale précieuse qu'il fallait protéger impérativement du désir des hommes et du péché de chair. Les pères, les maris, les frères et les oncles (avec de considérables variations régionales en ce qui concerne les derniers) devaient donc exercer une étroite surveillance sur elle en vertu d'un sens de l'honneur (ou de la propriété), particulièrement quand elle s'aventurait à l'extérieur. Son voile, comme nous l'avons déjà expliqué, prolongeait son intimité dans la sphère publique.

Apparemment réduite à l'état d'objet, la femme avait toutefois un rôle essentiel à jouer. Lorsqu'elle se révélait incapable d'exercer ses fonctions de mère, d'éducatrice et de gardienne du foyer, sa présence au sein de la famille était considérée comme un fardeau et non plus comme un atout. Fallait-il par exemple épargner les petites filles quand elles étaient trop nombreuses dans la famille ; les filles non mariées ou non mariables ? L'infanticide, perpétré systématiquement ou induit par de mauvais traitements, était une pratique dont l'énormité tend à laisser les historiens sans voix. Pourtant, aux premiers siècles de notre ère, elle semble avérée chez les Incas et au Japon. En Chine, elle s'est perpétuée jusqu'au X^e siècle, chez les nourrissons. On a même affirmé l'existence de telles pratiques dans la chrétienté du début du Moyen Âge et les dénégations qui ont suivi, bien que virulentes, manquèrent d'arguments convaincants et ne furent proférées qu'à mi-voix.

Le destin des femmes apportait cependant quelques compensations. Considérées comme inconnaissables par essence, les femmes étaient toutefois, comme nous l'avons vu, considérées comme les interprètes de l'autre monde ; les divinités et les intercesseurs féminins ne manquaient pas, à commencer par la Vierge des chrétiens. Il nous faut cependant noter que les femmes n'avaient accès aux fonctions liturgiques que dans les sociétés relativement primitives. Les femmes chamans existaient en Océanie, en Asie centrale et peut-être au Mexique ; dans les autres sociétés, les femmes devaient simplement être consacrées au service divin comme en Inde et en

Amérique du Sud, voire comme les « sorcières » de la chrétienté. Les deux seuls domaines où la femme pouvait exercer complètement son rôle étaient évidemment liés à sa fonction procréatrice et à la situation sédentaire de son groupe familial, domaine important s'il en est. En tant que mère, elle jouissait d'un statut privilégié dans toutes les sociétés, avant même la naissance attendue. Le prix de son sang (*wergild* en anglo-saxon, *Wehrgeld* en allemand) dans l'Occident médiéval pouvait être jusqu'à quatre fois plus élevé que celui d'un homme assassiné ; en Inde, elle valait « mille pères ». La valeur imputée à sa fonction procréatrice était naturellement liée à la nécessité de perpétuer l'espèce. Il est surprenant de noter la distinction établie entre l'acte sexuel initial, entouré d'une aura de suspicion, et la conception de l'enfant dont l'interruption était, comme nous le verrons, considérée comme une calamité. On a accordé une attention pléthorique à l'expansion de la vénération de la mère au sein des différentes civilisations des siècles étudiés dans ce chapitre, particulièrement en Occident où le culte de Marie était résolument orienté vers la protection maternelle.

Il ne fait aucun doute que le prestige maternel, couplé avec certaines exigences économiques, soit une raison de confier l'éducation des enfants des deux sexes à la mère. La surveillance et le soin des enfants mâles étaient délégués aux femmes jusqu'à l'âge de sept ans en Occident, en Islam, en Afrique et en Océanie, et jusqu'à un peu plus tard (dix ou douze ans) en Asie de l'Est. Quand bien même cela aurait été le seul domaine gouverné par les femmes, il aurait suffi à leur conférer un rôle fondamental, puisque le caractère et l'esprit sont forgés dans les toutes premières années de la vie. Tous les hommes de la période médiévale étaient donc peu ou prou façonnés, formés et éduqués moralement par les femmes, tout au moins pour l'essentiel. Il nous faut toutefois insister sur la différence fondamentale opposant les civilisations qui s'attachèrent à ouvrir les portes de la connaissance et même des « lettres » aux femmes (le Japon et la Chine — où Ban Zhao écrivit au III^e siècle apr. J.-C. un « conseil aux filles ») et celles (comme l'Islam et la chrétienté) qui choisirent de maintenir la femme dans une « sainte ignorance ».

La sédentarisation progressive, exception faite des peuples nomades et de ceux qui pratiquaient l'agriculture itinérante sur de longues périodes, contribua grandement à l'évolution des rôles de la femme, puisque les hommes, chasseurs ou cueilleurs, fermiers ou bergers, ne pouvaient pas surveiller les provisions ou gérer les stocks de nourriture, ni s'occuper du feu ou préparer les repas. Les sociétés de l'époque, même les plus évoluées, restaient particulièrement dépendantes de leurs moyens de subsistance. Les hommes étaient certainement les principaux soutiens de la famille, mais les femmes étaient les gérantes de ce que les hommes rapportaient. Tout porte la trace du pouvoir exercé par les femmes. Puiser l'eau, surveiller la citerne,

faire bouillir le pot : du Mexique au Japon, ces tâches sont la prérogative des femmes, de même que la conservation et la préparation du maïs, du blé, de l'orge ou du riz, la tâche de nourrir et de tuer les volailles ou les porcs. En tant que maîtresse de maison, la femme possédait un pouvoir sans partage sur le « foyer » occidental ou sur l'*ie* japonais ; c'est à elle qu'étaient confiées les clés de la maison (d'où le germanique *früwa*), ainsi que ses comptes. Avec les autres femmes du village, elle tenait conseil, échangeait des nouvelles et les colportait tout en lavant les abreuvoirs, les moulins ou les puits. Pendant ce temps-là, les hommes chahutaient dans les tavernes ou à la forge, se vantant et inventant des histoires, puis faisaient des entrées fracassantes dans leurs sphères privées. Pourtant, qui y régnait réellement ?

À l'exception possible de l'Afrique subsaharienne, les femmes ne pouvaient jouir de l'accès aux titres et aux charges du royaume séculaire. Toutefois, les princesses chrétiennes, les impératrices d'Asie de l'Est ou les confidentes indiennes ou musulmanes ayant laissé une telle empreinte dans l'histoire, tout au moins aux X^e, XI^e et XV^e siècles dans la chrétienté, au XIII^e siècle pour l'Inde, au X^e siècle pour le monde musulman et aux XIV^e et XV^e siècles pour l'Asie de l'Est, ne faudrait-il pas pondérer cette assertion ? Tout est question de nuances. Si notre sujet l'exigeait, il nous serait facile d'attester des ouvertures juridiques qui permirent aux femmes d'endosser le rôle de témoin à la cour, d'engager des poursuites, de gérer leurs biens ou de développer leur activité économique.

Nous ne devons toutefois pas céder à la tentation d'adopter un point de vue trop optimiste. Il nous semblait essentiel, après avoir exposé la relégation par principe de la femme, de montrer qu'en bien des domaines les deux sexes avaient des statuts équivalents avant que leurs os soient enterrés ensemble dans la même terre. Certes on trouvait, aux côtés des fileuses et des coupeuses de foin, des comtesses à poigne ; certaines mères étaient savantes d'autres autoritaires, certaines épouses étaient effacées d'autres dominatrices. Il y eut des périodes de progrès, d'autres de régression : il nous faut, ici, nous passer du synchronisme car les conditions locales différaient par trop. Pour prendre l'exemple des deux pôles de l'Eurasie, la situation des femmes au Japon se détériora entre le XII^e et le XIV^e siècle (l'ère Kamakura), alors qu'au cours de même période, elle progressait en Occident (illustrations 173, 174, 257 et 258).

La nécessité de procréer

L'angoisse générée de nos jours par la croissance incontrôlée du nombre d'êtres humains à nourrir n'est pas nouvelle. Il y eut toujours des époques et des lieux sur terre où le monde semblait trop plein, au vu du niveau technique du moment. Nous connaissons la cause évidente de ce fait. La

sexualité humaine, comme celles des autres espèces, est généreuse et puissante au point d'être la base de toute la société. Ses excès ne peuvent être restreints que par la volonté conscience de l'humanité — ou par les fureurs de la nature. C'est pourquoi les manifestations des pulsions sexuelles furent très tôt canalisées par les sociétés grâce à la création d'une organisation de forme matrimoniale, considérée comme le seul moyen d'endiguer les excès. Aucune des zones culturelles étudiées de cette époque ne semble être demeurée dans un état d'anarchie sexuelle préhistorique ou protohistorique dans lequel les mâles et les femelles d'un territoire donné se mélangeaient en commun et au hasard.

L'acte charnel

L'attraction des deux sexes semble si naturelle qu'il paraît inutile d'y revenir. Même si elle pouvait être prouvée, un voile épais nous empêcherait de prendre la juste mesure de ce que cela implique, car l'acte sexuel assouvi en public fut de tout temps considéré comme une déviation de l'ordre normal et donc puni partout ; d'autre part, réalisé en privé, il nous échappe pratiquement totalement. Pourtant, les documents ne manquent pas : règlements promulgués par les autorités religieuses, procès-verbaux de conseils aux familles, anecdotes romancées, poèmes et dessins.

Dans l'ordre de la Création, le pouvoir divin a permis à un élément particulièrement perturbateur d'entrer en jeu : pour les hommes au moins, l'acte sexuel est une source de plaisir, donc une tentation et une attirance. Les « gens du Livre » peuvent considérer qu'il s'agit d'une épreuve envoyée par Dieu à ses créatures, afin de les encourager à la modération ; toutefois, l'acte reste à la fois inévitable, agréable et nécessaire. Si la virginité, voire la stricte chasteté étaient considérées, comme nous l'avons vu, comme le meilleur chemin que puisse prendre l'humanité, une telle approche mettait en péril le culte des ancêtres et finalement la survie de l'espèce. De plus, elle troublait l'ordre social dans les cas où elle n'était pas partagée par toutes les parties. C'est la raison pour laquelle, en dépit de courants antimatrimoniaux virulents en Iran, à Byzance et en Occident à la fin du XI^e siècle, le caractère légitime de la *copula carnalis*, comme les chrétiens la désignaient, était admis partout. Les partisans de la modération dans la *pugna carnis*, le « combat de la chair » contre les pulsions non réfrénées (le type de *delirium* sexuel que les Indiens nomment *gandharva*), tentèrent de bâtir des barrières contre les excès. À partir du IX^e siècle, les prescriptions chrétiennes devinrent pointilleuses : l'acte n'était toléré que dans le but de la procréation, en dehors des jours de fête religieuse, de la période de grossesse et d'allaitement ; il devait par ailleurs, en toute occasion, n'être accompli qu'avec *delectatio moderata*, comme l'exprime Thomas d'Aquin. Les juifs ne recommandaient

les relations sexuelles qu'une seule fois par semaine ; les musulmans seulement si la femme en faisait la demande. Les règlements de l'Inde pouvaient imposer l'abstinence pour des périodes s'étendant sur plusieurs mois. Hors les civilisations monothéistes, les relations sexuelles pouvaient être interdites pendant les périodes de chasse ou de défrichement ou prohibées dans certains lieux considérés comme néfastes tels que les marécages, les jardins ou les cimetières. Au reste, l'acte même restreint, comme les Pères de l'Église ne cessèrent de le réclamer, de saint Paul à saint Albert (Albertus Magnus), par le *discretio* n'en était pas moins considéré comme dégradant puisque les organes sexuels féminins étaient impurs, comme nous l'avons déjà dit, et parce que la volonté de l'homme est affaiblie et perdue lors de l'étreinte charnelle, ce qui bouleversait l'ordre masculin.

Un certain nombre de cultures s'enorgueillissaient même de considérer le plaisir comme une sensation devant être partagée équitablement par les deux partenaires et que l'homme devait veiller à susciter chez sa partenaire. Tel était le cas de l'Islam, de l'Inde et du Japon. L'érotisme pourrait être l'approche naturelle à adopter pour atteindre le plaisir mutuel. Les traités sur l'amour ne manquaient nulle part, ils décrivaient les attitudes, les postures et les pratiques pouvant engendrer le plaisir : d'Ovide au *Liber Gonorrhini* en Occident, en passant par les *Notes de chevet* de Sei Shōnagon dans le Japon du XI^e siècle ou le *Kāmasūtra* indien (manuel technique pour un coït réussi), les humains disposaient de guides subtils. Les prêtres, les brahmanes et les moines bouddhistes tonnaient en vain. Il nous faut toutefois remarquer qu'une réelle géographie de l'érotisme continue de nous échapper. Ainsi l'accent porté sur la nudité en Occident provoqua un regain d'attention pour les vêtements et la coiffure, mais réapparut comme stimulant en Asie de l'Est et dans les pays de l'Islam ; l'ivresse était populaire au Pérou, les aphrodisiaques à base de plantes l'étaient en Afrique, le baiser était interdit en Nouvelle-Guinée, alors qu'en Chine, les pieds bandés des jeunes filles (coutume qui apparut au plus tard au X^e siècle) étaient considérés comme érotiques ; il nous serait facile d'allonger la liste des fantasmes particuliers à chaque culture.

Dans toute culture, il existe des témoignages d'amour partagé. Les abondants écrits poétiques arabes, les romans chrétiens des XIII^e et XIV^e siècle, les *Vies* de personnages saints à Byzance et ailleurs, l'honneur que l'Inde accorde aux *satī*, femmes aimantes et aimées accompagnant leur mari dans la mort, les aventures romancées des amants clandestins du Japon ou de la Chine attestent sans équivoque ce fait culturel.

Il ne faut pas forcer son imagination pour percevoir que les censures des ministres des divinités n'étaient pas respectées spontanément par le peuple. Nous pouvons mesurer la sévérité des sanctions visant à éviter les effets — naissances illégitimes en particulier — de ces pratiques interdites. Les

péchés étaient partout identiques : ingestion d'une potion abortive, étouffement d'un fœtus, *coitus interruptus* pour les hommes, recours immédiat au nettoyage intime pour les femmes, pratique de postures réputées empêcher la conception, sans oublier les invocations magiques avant ou après l'accouplement. L'attitude des gardiens de la chasteté variait, parfois jusqu'aux extrêmes. Les coutumes acceptées au Japon pouvaient être punies de mort au Mexique ; entre ces deux pôles, le monde islamique montrait plus d'indulgence dans ses condamnations et la chrétienté plus de rigueur, mais aussi plus de subtilité. Ainsi la contraception préventive entraînait une pénitence, mais la contraception après l'acte était suivie d'une pénitence plus sévère. Toutefois, l'infanticide, à la naissance ou durant les derniers stades de la grossesse, était considéré comme un meurtre et une insulte aux ancêtres ; les coupables étaient punis de la peine de mort.

Les « plaisirs solitaires » permettaient évidemment de se mettre à l'abri de tout danger ; nous pouvons déduire, mais non prouver qu'ils étaient universels. Les lois traitaient durement ces pratiques, les considérant comme un gaspillage du don divin. Les femmes en étaient plus accusées que les hommes, sans doute parce que les lois étaient écrites par ces derniers. La règle voulait que l'homosexualité soit placée sur le même plan, mais les façons dont ce sujet était traité pouvaient varier considérablement d'une région à l'autre. Probablement parce que les structures sociales pouvaient, ici ou là, l'encourager comme en Occident et en Islam, où les sexes étaient systématiquement isolés de douze ans jusqu'à l'âge du mariage, mais également les organisations non mixtes, telles que le clergé ou les monastères chrétiens, les bandes de guerriers, qu'ils aient été musulmans ou occidentaux, les assemblées de brahmanes et autres groupes résultant du système discriminatoire des castes en Inde. En principe, la peine infligée au coupable était la mort. Cette peine était appliquée en Amérique et dans le monde islamique, mais la fréquence des occurrences, particulièrement parmi les femmes, conduisit certaines autorités à fermer les yeux, de façon systématique en Asie de l'Est.

Naturellement, ce qui restait à craindre était la violence incontrôlée des pulsions masculines. Condamné sur tous les fronts, mais néanmoins systématiquement perpétré et multiforme, le viol était la peste sexuelle de cette ère. Le violeur était puni de la peine de mort en Amérique et dans le monde islamique, le châtiment que lui réservait l'Occident était très sévère, car il affectait sérieusement l'ordre de la société et de la famille, voire de la propriété, à plus ou moins longue échéance. Lorsque les circonstances imposaient aux autorités de fermer les yeux, celles-ci choisissaient de considérer cet acte comme une sorte de rite de la virilité pour les hommes, et plus particulièrement les jeunes gens qui y prenaient part. Cependant, les dangers inhérents au viol furent promptement et clairement reconnus comme insup-

portables pour la société ; des formes officielles de prostitutions furent donc instaurées bien avant le Moyen Âge. Les femmes exerçant ce commerce remplissaient un rôle en contribuant à la régularité sociale et à la défense de la famille et de l'ordre public, ce qui explique le fait que les Églises toléraient, protégeaient et même encourageaient les « services » des prostituées. En Inde, les prêtresses et les « hôteses » de *devadasī* pratiquaient leur art dans des temples ; dans la chrétienté, les maisons de « gentes dames vivant honnêtement de leurs travaux d'aiguille » étaient regroupées autour des églises ; en terre d'Islam, les filles des rues traînaient devant les mosquées ; les prostituées japonaises accueillaient leurs clients dans le « quartier des fleurs bénies », ou *yoshiwara*. L'Amérique précolombienne érigea cette coutume en règle de vie et, au Pérou, chaque grande maison possédait ses propres « filles de joie » chargées de l'instruction des adolescents mâles de la famille. Les statistiques sont à la mesure de l'expansion de cette pratique. À Dijon, en France, vers la fin du Moyen Âge, 10 % des femmes de la ville s'adonnaient à la prostitution, de façon régulière ou épisodique. Vers la seconde moitié du premier millénaire de notre ère, 500 prostituées étaient recensées à Tanjore, en Inde, 15 000 à Kyōto et 20 000 à Chang'an — sans compter les travestis. Nous pouvons également observer des différences géographiques nettes. Alors que les *devadasī* indiennes et les *geisha* (femmes de l'art) japonaises étaient instruites, souvent érudites et offraient des conversations cultivées en plus du plaisir physique qu'elles procuraient, les prostituées étaient le plus souvent des filles de la campagne.

Le mariage

Il s'agissait de l'union entre un homme et une ou plusieurs épouses — la polyandrie a effectivement existé parmi les Celtes et dans certaines régions d'Afrique subsaharienne et d'Inde, mais au Moyen Âge il ne s'agissait déjà plus que d'un lointain souvenir — qui pourvoit aux fondations de la société puisqu'elle éradique l'anarchie sexuelle. Durable ou éphémère, fondée sur le consentement mutuel ou imposée, résultat d'une simple cohabitation ou aboutissement de rites compliqués, cette union est le socle des relations entre les sexes et se trouve donc au cœur de notre sujet. Pourtant, il est difficile de suivre l'histoire du mariage sur une période de 1 000 ans et dans un si grand nombre de régions puisque les liens maritaux sont les plus flexibles et les plus contrastés de tous les liens faisant l'objet de notre étude. Une fois de plus, il nous faut nous restreindre aux généralités.

Rappelons tout d'abord que, bien que toute dimension sexuelle ne puisse pas être exclue du mariage, ce serait commettre une erreur que de lui assigner le rôle principal. Le mariage, quelles que soient ses formes, était avant tout un contrat, le plaisir n'en était que l'ornement. La gestion des biens et des

héritages, la perpétuation du lignage étaient en jeu. Un certain nombre de ses caractéristiques dépendaient étroitement des circonstances antagonistes dans le cadre d'une zone culturelle donnée. La monogamie était le lot des pauvres qui ne pouvaient décemment pas se permettre de nourrir plusieurs femmes, ou celui des citadins qui ne disposaient pas d'assez de place pour étendre leur lignage. L'argent, l'âge, l'intérêt personnel et les mètres carrés décidaient des unions plus souvent que les restrictions des ecclésiastiques.

Le premier aspect de ce tout complexe concernait bien évidemment le nombre d'épouses impliquées. Les cultures monogames avaient tendance à juger sévèrement la polygamie. Elles la considéraient comme une forme de complaisance envers la licence, un mépris des femmes ou comme le refus d'un être humain de s'impliquer totalement aux côtés d'un autre être humain. D'autre part, les polygames invoquaient le besoin absolu de descendants, surtout mâles, afin de perpétuer l'espèce et la religion ; ils se référaient également à la dimension de prestige social et économique, ainsi qu'à la force représentée par un groupe de femmes dans le foyer. Toute culture énonçait clairement ses principes, mais encore une fois les réalités étaient tout autres, les concubines offraient une sorte de compensation à la monogamie et l'extrême pauvreté imposait des limites au nombre de femmes. Les peuples monogames, que ce soit au nom du couple primitif d'Adam et Ève, de différents mythes de création asiatiques ou encore de la force sacramentelle de l'union entre les sexes, comprenaient les juifs, les chrétiens, les peuples d'Asie de l'Est et de l'Inde. Dans ce cas, le « foyer », en japonais *ie*, comprenait de 5 à 7 individus, cette unité de base étant bien évidemment incluse dans un clan plus vaste. De fait, cette situation mit du temps à s'imposer. En Occident, en particulier parmi les plus riches, la polygamie (admise ou non) fut ouvertement pratiquée jusqu'aux décisions conciliaires des VIII^e et surtout XI^e siècles. On sait que la pratique persista, sous la forme de l'entretien de concubines, jusqu'au XV^e siècle. Lorsque l'Église plaça le mariage parmi les sacrements — bien qu'au rang le plus bas —, cela conféra aux liens du mariage une force contraignante. En Inde, il n'y avait pas d'opposition entre les bouddhistes plus tolérants et les brahmanes plus rigoureux qui allaient jusqu'à encourager le *sati*, c'est-à-dire la crémation de l'épouse sur le bûcher de son époux défunt. On pense que 90 % des foyers indiens étaient monogames (illustrations 219 et 220). Le Japon et la Chine étaient aussi résolument monogames mais avaient légitimé les concubines. Dans le monde islamique, le Coran autorisait quatre femmes à la condition que le mari soit capable de les nourrir et de les traiter équitablement. Dans les sociétés moins stables, le principe de marché aux femmes semblait familier ; la polygamie était donc légitimée. C'était incontestablement vrai en Afrique subsaharienne et certainement en Amérique précolombienne, notamment au Pérou où un des ministres des Incas était chargé de distribuer les femmes. Étrangement,

l'union monogame semble avoir été la tendance des îles d'Océanie, encore qu'aucune explication satisfaisante n'ait pu être avancée.

Il existait cependant des limites à ces unions. Elles provenaient principalement du tabou de l'inceste. Cela dit, comme les pharaons d'Égypte, les Incas se mariaient avec leurs sœurs, et le commerce charnel entre un frère et sa sœur était possible chez les Aztèques. Pourtant, dans l'ensemble, les relations sexuelles entre consanguins étaient prohibées sur plusieurs degrés de parenté. Cela était-il dû à des craintes réelles portant sur les effets physiologiques de telles pratiques ? Ou afin d'éviter de mêler des lignées familiales identiques ? Ou encore de regrouper un trop grand nombre d'héritages ? Alors que les peuples d'Amérique précolombienne semblaient tolérer le contact entre parents de degrés proches (avec une sœur ou une tante) sous le contrôle du gouvernement comme au Pérou et que la Nouvelle-Guinée légitimait l'union entre cousins, partout ailleurs les degrés d'interdiction étaient bien plus élevés. Au VII^e siècle, Byzance avait fixé la prohibition matrimoniale au quatrième puis au cinquième degré ; au IX^e siècle, l'Occident l'établit au septième degré et l'Inde au huitième ; enfin, l'Islam et l'Extrême-Orient l'étendirent même jusqu'à inclure les individus unis par des liens de parenté fictive. Naturellement, le relâchement des contraintes religieuses s'accompagna d'une évolution. Jusqu'à un certain point, la progression de la pratique de l'adoption, autrefois si fréquente dans le monde gréco-romain, servait à occulter la faute. Le Proche-Orient chrétien y recourait abondamment de même que l'Islam et l'Inde à partir du VII^e siècle, mais elle fut longue à s'imposer en Occident (XIII^e siècle). Dans cette dernière région, l'Église abaissa le degré de prohibition de l'inceste au quatrième degré lorsqu'il apparut finalement que le danger matériel de l'endogamie systématique diminuait d'intensité (1215).

Le terme « endogamie » nous conduit au second aspect du monde du mariage. Une fois assuré le caractère légitime de l'union (les bans étaient affichés, afin que les objections — s'il y en avait — puissent être connues), la principale question à régler était de choisir dans son propre groupe de parenté (endogamie) ou à l'extérieur (exogamie). Ces deux options ont coexisté dans toutes les cultures. Épouser son parent, sans que cette union tombe sous le coup de l'inceste, signifiait renforcer la pureté du sang, préserver le culte de l'ancêtre, éviter le départ d'un époux du clan ou trouver facilement un remplaçant dans la personne d'un oncle en cas de décès du père, de préférence un oncle du côté maternel, car il était plus proche de l'âge de la mère. L'Afrique subsaharienne, l'Inde, le Japon et la Chine s'accrochaient à cette pratique, encouragés par une impérieuse société à maisons. Le bouddhisme contribua également à cette tendance puisqu'il refusa d'approuver l'inégalité entre les statuts sociaux des époux (anisogamie — mariage entre individus de statuts sociaux distincts). L'Islam y souscrivit également, du moins en

théorie, car le Prophète n'avait pas réellement envisagé ce problème, et la pratique médiévale musulmane fut plus due à des influences plus tardives, particulièrement iraniennes. Dans la chrétienté, les choses étaient encore plus complexes. Les deux solutions ont longtemps coexisté, même si l'Église œuvra en faveur de l'exogamie car cette dernière excluait l'inceste et affaiblissait donc la rivale de l'Église : l'aristocratie d'épée. Une longue lutte opposa l'Église aux membres puissants de la société qui, imbus de la pureté de leur sang, cherchaient à épouser des individus de statut aussi supérieur au leur que possible (hypergamie), alors que les humbles acceptaient plus facilement l'avis des prêtres.

À l'aune de ces contraintes, nous pouvons estimer l'infime proportion de « mariages d'amour ». Ces derniers n'étaient pas l'objectif principal, qui était la procréation et donc l'union sexuelle fertile. La déférence était due aux sages qui faisaient les demandes et décidaient. Il s'agissait en Afrique des « anciens », au Japon des *nakōdō*, en Chine des *mei jen*, qui choisissaient les épouses parmi les filles en âge de se marier, ou encore d'un officiel comme le ministre inca. En Inde, dans les mondes chrétien et musulman, les parents menaient des négociations souvent longues, à l'insu des promis, lesquels pouvaient ne se rencontrer que le jour même du mariage, comme en Asie orientale, ou au moment de l'échange des vœux (*sponsalia, verba de futuro*) chez les chrétiens. Dans le monde islamique, lors de la même occasion, la fille n'était pas tenue d'honorer la promesse et pouvait encore refuser, ce qui aurait été considéré comme une aberration extraordinaire partout ailleurs. Les fiançailles entre enfants n'ayant pas encore l'âge de raison étaient une pratique commune à toutes les régions étudiées. La chrétienté, toutefois, accordait un peu plus de poids à la notion de libre arbitre et respectait un peu plus l'approbation ou le consensus des « fiancés » que les autres cultures. Le droit romain tel qu'il fut codifié par Justinien, appliqué au VI^e siècle en Orient et à partir du X^e siècle en Occident, était fondé sur l'affection, *dilectio*, que le principe d'exogamie, encouragé par l'Église, devait en principe favoriser. Néanmoins, en Europe comme ailleurs, le modèle matrimonial, en général, unissait souvent des filles à peine nubiles à des hommes déjà « établis », donc de dix ou quinze ans leurs aînés. Les principales caractéristiques de cette structure matrimoniale étaient la position de dépendance de l'épouse trop jeune, le rôle prépondérant joué par son père ou ses frères en cas d'absence ou de décès de son mari, la brièveté de telles unions et la nécessité de la prostitution pour la satisfaction des nombreux jeunes gens qui attendaient d'être « établis » ou de recevoir l'épouse accordée par leur père (d'où la forte présence des *ahdāth* de l'Islam, gangs de jeunes gens célibataires rôdant et à l'affût du moindre viol ou vol).

Le mariage se résumant à un contrat, il était normal qu'il soit l'occasion de manifestations publiques sans équivoque : la promesse devant témoins,

voire devant un notaire, à Byzance ; les paroles et les vœux échangés qui assimilaient l'accord à un pacte commercial ; l'échange d'objets symboliques ou rituels, tels que la bague symbolisant le mariage et portée au doigt (dans la chrétienté), ou sur une narine (en Inde et en Afrique) ; la consommation charnelle, sans laquelle l'accord et le contrat devenaient nuls et non avenue ; enfin l'établissement de l'époux et de l'épouse ou des épouses dans un endroit qui devenait dès lors leur « foyer », même s'ils le partageaient avec d'autres. À cet égard, on observe de nombreuses variations. Dans le monde chrétien, en Inde, en Islam et en Chine, l'établissement se faisait dans la maison du mari ; le Japon considérait les deux possibilités et, en Afrique subsaharienne comme en Amérique précolombienne, la cohabitation avait lieu, au moins temporairement, dans la maison du père de la mariée. En Océanie, le problème était résolu de façon radicale : chaque partenaire restait dans sa maison d'origine.

Il pouvait arriver que les rites ne suffisent pas. L'accord devait être rendu tangible entre les parties contractantes. Le père dotait donc sa fille afin de pourvoir à l'entretien de l'épouse pendant sa vie conjugale, le père du marié quant à lui donnait ou promettait un douaire ou prix de la fiancée pour lui assurer un veuvage décent. Ces principes étaient une garantie prodiguée universellement. Les juristes de tous pays n'ont eu aucun mal à voir dans cette pratique la relique d'un âge où les femmes étaient achetées et vendues. En fait, les deux prestations matrimoniales complémentaires n'étaient pas toujours mises en œuvre exactement. La contribution de l'épouse pouvait se limiter à quelques éléments de mobilier ou à des biens dont elle abandonnait le monopole ; en revanche, le mari pouvait donner à son beau-père des fonds, voire des terres. Tel était le cas en Amérique, en Afrique et au Japon. En Islam, le prix de la fiancée (*mahr*) rassemblé pour la femme était accompagné d'un cadeau donné au moment de l'union ; l'épouse y avait droit même lorsqu'elle n'apportait pas beaucoup de biens matériels. La situation était pratiquement inversée en Inde où le douaire rassemblé pouvait être issu d'une collecte faite dans le village, alors que le fiancé ne promettait presque rien. La Chine et la chrétienté proposaient les systèmes les plus équilibrés. D'un côté, sa famille dotait richement la mariée (*maritagium*, *dotalicium*, *exovale*) ; les biens de la femme étaient ensuite gérés par son époux sous le contrôle du père de la mariée ; d'autre part, le fiancé mettait de côté certains de ses biens, souvent un tiers, pour pourvoir, le cas échéant, au veuvage de sa femme ; dans certains cas, à cette pratique s'ajoutait une dotation immédiate (*doarium*, *donatio proper nuptias*, *Morgengab*).

La fin d'une union était forcément un problème extrêmement sérieux. Nous pouvons facilement discerner les raisons principales de ces ruptures : la non-consommation du mariage ou la stérilité — cette dernière souvent imputée à la femme qui, dans le pire des cas, pouvait même être soupçonnée de sorcellerie. La répudiation pouvait recourir à d'autres expédients, par

exemple le fait que la femme avec l'âge perd son attrait, raison invoquée en Islam et en Occident. La répudiation existait partout, en Afrique, en Chine, en Inde et même à Byzance en cas d'infertilité caractérisée. L'initiative, la plupart du temps, était du fait de l'homme, mais en Asie de l'Est, la femme était autorisée à faire le premier pas, le divorce pouvant même résulter d'un consentement mutuel. Nous sommes en mesure d'observer que l'adultère, entraînant de toute façon la répudiation, ne pouvait pas être invoqué comme une cause déterminante. En effet, il constituait un crime contre la famille, voire contre la société. La punition pouvait donc varier selon la structure psychologique d'une société donnée. Parmi les Incas, l'adultère était puni de mort, mais au Mexique, l'adultère compensateur servait à annuler la faute. En Asie orientale, le châtiment était la relégation et l'accomplissement de tâches serviles pendant plusieurs années. L'Islam condamnait l'adultère à la mort par lapidation ; toutefois, il était en général possible de trouver des compromis. La chrétienté semble avoir préféré mettre l'accent sur la honte et l'absurdité de l'offense en recourant à des manifestations publiques qui déshonoraient le coupable. La fidélité à l'époux était donc considérée comme un des piliers du groupe familial. Cela pouvait mener à l'excèsif *satī* indien ou, plus raisonnablement, à une interdiction de se remarier, particulièrement pour les veuves — qui étaient par ailleurs plus nombreuses que les veufs. Alors que cette interdiction perdura en Inde et en Chine, elle disparut en Occident au X^e siècle et à Byzance au XI^e siècle, certainement afin d'encourager le taux de natalité.

Survivre et endurer

Comment assurer la continuité nécessaire à la perpétuation du groupe familial ou du groupe humain et ainsi transmettre l'héritage physique, matériel et psychologique dont l'individu est le gardien lors de son passage sur cette terre ?

La place de l'enfant

Dans un monde partout confronté au problème de la simple subsistance, où les outils devaient être partagés et où la solidarité était la règle pour assurer la survie, les individus incapables de produire pouvaient facilement passer pour des charges inutiles ou, à tout le moins, pour des fardeaux qu'il valait mieux supporter le moins longtemps possible. Que l'enfant portât en lui l'avenir n'était pas remis en question. Dans l'attente d'une future matrice ou d'un futur géniteur, la naissance d'un enfant était désirée. Les garçons, qui sont en fait physiologiquement plus fragiles que les filles, étaient probablement plus protégés contre les épreuves de la vie que les filles qui,

elles, étaient parfois purement et simplement éliminées, comme dans les cas évoqués plus haut. De plus, la mortalité infantile frappait rapidement et bien plus d'enfants que dans les pays les plus pauvres de notre époque (les cimetières européens, en particulier, témoignent d'un taux de décès de pratiquement un enfant sur trois, voire un sur deux). Les enfants vivaient ainsi perpétuellement sous une épée de Damoclès une vie qui n'était pas à proprement parler la leur. Superflus et sans valeur économique, ils ne survivaient que grâce à l'espoir que leurs parents fondaient sur leur avenir. On a même souvent avancé que la notion d'enfance, en tant que sentiment, n'existait pas à l'époque.

Une telle affirmation doit néanmoins être nuancée. Tout d'abord, dans certaines cultures, l'arrivée d'un enfant était considérée comme le signe de la miséricorde divine, envoyé par l'au-delà ; dans ces cas, l'enfant avait beau n'avoir aucun rôle à jouer, il justifiait l'existence de la famille. En Inde et en Chine, l'enfant semblait avoir déjà la même valeur que celle qu'on lui attribue aujourd'hui. L'enfant était considéré comme un « bon exemple » ou comme le « remboursement d'une dette », et non pas seulement comme le petit de l'homme ou comme un avorton sans valeur. Le Japon se montrait plus réticent, mais moins que l'Islam cependant. Dans le monde islamique, les enfants, à l'exception des fils les plus âgés, étaient soupçonnés, considérés comme des êtres irresponsables et cachés par principe. Pendant longtemps, les chrétiens partagèrent cet état d'esprit, pourtant il existe des témoignages iconographiques, archéologiques et poétiques convaincants qui démontrent l'intérêt porté au moins aux premiers stades de l'enfance au XIII^e siècle en particulier. Il est vrai qu'au cours de ces premières phases, l'enfant, comme nous l'avons vu, restait entièrement au sein du monde féminin, ce qui nous amène à penser, sans que cela constitue une nécessité, que les femmes tendent à montrer plus de tendresse et d'attention à ces créatures incomplètes issues de leur sein.

À partir de cinq ans (en Afrique), de sept ans (en Europe, dans le monde islamique et en Asie orientale) et de dix ans (en Inde), l'enfant rejoignait le monde des hommes s'il s'agissait d'un garçon, des femmes dans le cas d'une fille : cela marquait le début de l'étape la plus dure de la vie, qui pouvait durer environ dix ans ; un peu moins pour les filles mariées rapidement, un peu plus pour les garçons qui devaient attendre pour obtenir leur métier, leur statut et leur épouse. L'adolescence des garçons pouvait durer jusqu'à vingt-cinq ans (à Byzance) ; cette période de leur apprentissage de la vie était particulièrement difficile, car on attendait d'eux qu'ils fassent preuve de pouvoirs de concentration et de travail que leurs esprits et leurs corps insuffisamment matures n'étaient pas forcément capables de supporter. Des rites d'initiation accompagnaient ce « passage ». Dans la chrétienté et en Chine, de simples allusions laissent à peine entrevoir les conflits brutaux

opposant les forces établies et les forces en devenir ; au Japon et dans le monde islamique, des textes publiés mentionnent des brutalités perpétrées, particulièrement par des jeunes hommes dans les villages ou par les bandes d'*aḥdāth* célibataires qui erraient dans les rues des villes arabes. Les rites d'accès à la puberté puis à la responsabilité culturelle étaient fréquents en Inde, mais comme souvent dans la région, ils se déroulaient dans la paix. Le passage prenait ses formes les plus dures en Amérique, en Afrique et dans la zone océanique, se manifestant par l'enlèvement violent de l'adolescent à la mère, les coups de fouet, l'infliction de cicatrices ou autres marques ; presque littéralement du « bizutage », qui pouvait être répété sur plusieurs années, accompagné quelquefois par de longues périodes d'isolation ou de privation qui pouvaient conduire au développement de la violence ou de l'homosexualité au sein des membres des deux sexes.

La caractéristique la plus répandue, la plus remarquable et peut-être la plus douloureuse pour l'adolescent était la tutelle excessivement possessive exercée par le père lors de cette manifestation. La *patria potestas* absolue de l'ancien droit méditerranéen avait sans doute perdu de sa force, mais la responsabilité du père restait illimitée. Au Japon, il pouvait toujours vendre, prostituer ou même tuer son enfant s'il le jugeait inutile ou coupable ; en Inde, il pouvait le bannir de la caste avec le consensus des membres de ladite caste — ce qui revenait à le condamner à mort par isolation. La Chine et l'Islam semblent avoir montré plus de modération, mais la loyauté et la piété à l'égard du père y faisaient partie des piliers de la société. En Inde, comme toujours, le pouvoir du père qui restait fort était équilibré par celui de la mère qui possédait un certain poids. Étrangement, la chrétienté qui portait pourtant toujours les stigmates du droit romain fut la civilisation qui remit le plus en question l'autorité paternelle.

La transmission des richesses

Les données judiciaires portant sur le problème de l'héritage sont parmi les documents les plus pesants et les plus compliqués que l'historien ait à étudier. L'homme porte en effet, bien enracinée en son sein, la volonté de s'assurer que le fruit de son labeur sur terre passe bien à ses descendants. Que ces intentions soient motivées par la volonté de perpétuer le culte des ancêtres, par l'affection, voire par les intérêts du moment, le fait est que l'homme a multiplié les prescriptions, les interdits et les échappatoires.

Tout d'abord, l'homme qui souhaitait léguer sa fortune pouvait vouloir préserver l'intégrité de ce dont il avait hérité ou de ce qu'il avait acquis au cours de sa vie. En ce cas, il devait choisir un seul bénéficiaire — une solution toute simple puisque ainsi le legs était préservé, mais désastreuse

pour les autres héritiers. Cependant, il pouvait montrer plus d'intérêt, par affection ou souci de justice, à la distribution impartiale ; auquel cas, il partageait son bien en parts plus ou moins égales, ne lésant ainsi personne mais dispersant sa maison. Enfin, lorsqu'un homme marié sentait sa mort approcher, il pouvait choisir de pourvoir à l'avenir de sa future veuve ou de ses filles. Si la priorité était le culte des ancêtres ou, à part égale, le besoin de renforcer un legs, alors le testateur devait choisir un seul héritier, ou un héritier privilégié, afin d'assurer la continuité. Toutefois, si le type d'activité du groupe requérait des efforts collectifs, comme la chasse, la garde du bétail ou le défrichement, ou si les pressions démographiques étaient ressenties fortement comme une source de troubles possible, alors un partage équitable pouvait se révéler préférable. Parfois, la position de la femme était si solide dans une société donnée que le testateur ne pouvait pas faire autrement que de subvenir à ses besoins. Chez les pauvres, l'héritage indivis était inutile, alors que chez les puissants, il pouvait être un atout pour conserver richesse et prestige. Lorsque les parents n'étaient ni trop proches ni trop tatillons, le testateur pouvait faire comme bon lui semblait ou attendre le dernier moment. Là où le système cognatique restait en vigueur, le testateur devait se plier à l'approbation de ceux qui décidaient en fonction de l'intérêt du groupe — et non de celui du testateur mourant. La place de la primogéniture mâle ou, pour employer des termes plus prosaïques, du fils aîné (le choix pouvant toutefois, comme chez les Mongols, porter sur le fils le plus jeune, avec toute l'amertume et les troubles que cette pratique pouvait engendrer) est le premier problème que nous devons aborder. Nous avons étudié les raisons de la primogéniture, coutume selon laquelle le culte des ancêtres, la terre et le pouvoir de commander revenaient au fils aîné. Il n'y a cependant aucun exemple où la totalité des biens disponibles lui revenait. Nonobstant la part attribuée à la veuve, il existait partout des obstacles à la dépossession totale des autres fils. Même les testaments écrits selon la loi romaine restreignaient la mise en place de la primogéniture complète, ce qui ne pouvait qu'inciter la coutume à en faire autant. Au Japon, où la primogéniture était strictement observée, à tel point qu'un fils aîné encore jeune pouvait partir vivre ailleurs que chez son père, des limitations inhérentes continuaient d'exister. Ainsi lorsqu'un fils, malgré son obligation de faire preuve de piété filiale envers son sire (*kō*), choisissait les loyautés militaires ou politiques (*chū*), son attitude pouvait justifier son exclusion de l'héritage paternel. De plus, tout au moins parmi les plus humbles, entre un quart et un tiers du legs était en pratique « réservé » aux autres héritiers. En Inde, où la situation était d'ores et déjà moins rigide, on commençait à vouloir désigner comme héritier le beau-fils en cas de décès du fils aîné. Après 1200, les cohéritages tendirent à se substituer au droit de primogéniture, tout comme en Chine à la même époque. L'Islam favorisait la primogéniture dans la mesure où un

héritier privilégié pouvait racheter la part des autres, mais la pratique de la division y était également extrêmement forte. Tout bien considéré, la chrétienté favorisa les deux approches, en fonction de la période. Bien entendu, l'aristocratie optait pour la primogéniture, mais même dans ce cas, le fils aîné n'avait droit qu'à une part préférentielle correspondant au plus à deux tiers de l'héritage. Il est fort probable que ces restrictions à la transmission complète de la propriété à un seul héritier devaient plus à la conscience des risques encourus qu'à un esprit de justice. On en est convaincu en observant l'anarchie qui menaçait en cas d'application de l'autre approche possible, celle consistant à partager.

Dans ce cas, les traditions locales, dont les origines nous échappent souvent, deviennent extrêmement embrouillées. Dans la chrétienté occidentale, par exemple, l'usage celtique réservait une place aux femmes et recommandait le partage ; parmi les peuples germaniques, les mâles dominaient (comme dans la loi salique), mais les veuves pouvaient hériter (loi burgonde) ; les Lombards répartissaient équitablement, mais les Goths défendaient la primogéniture ; la loi romaine favorisait le fils aîné mais approuvait la répartition ; les peuples nordiques incluaient les oncles et les tantes dans l'héritage. Par ailleurs, les arrangements concernant les veuves n'étaient pas moins confus. La confusion est telle, rien qu'en Eurasie, qu'il serait difficile d'espérer distinguer une image claire pour des continents entiers. Il nous faut donc nous restreindre à certains faits saillants. Tout d'abord, la répartition ne pouvait concerner que certains biens. Au Pérou, l'Inca et les temples se réservaient les deux tiers des legs ; en Afrique subsaharienne, il était exclu que les terres communes puissent être distribuées ; en Inde, les biens paternels et maternels étaient traités différemment. De plus, parmi les chrétiens au moins, il était toujours possible pour un parent d'interférer de façon à approuver ou à s'opposer à un legs, voire à récupérer des biens injustement distribués (*laudatio parentum*, retrait lignager, *ritorn*), ou encore d'encourager l'attribution d'un bien patrimonial vacant à un *proximus* ou à un *germanus* (cette pratique était connue sous le nom d'*epibolē* à Byzance et d'*adjectio sterilium* en Occident). Si l'on ajoute à cela que, en fonction de son statut légal, un homme pouvait être spolié par son propre maître souvent d'une bonne partie de ses biens et parfois de tous, et que cette situation était commune en Europe, en Amérique et en Inde, on peut alors juger du nombre de sources de conflits qui pouvaient nourrir des troubles répétés et traumatisants. Il nous suffit de regarder l'Europe et ses pratiques de partage des enfants nés de l'union entre un homme libre et une serve, que la coutume vouait à la servitude partout où elle décrétait que l'on devait hériter du « pire » statut.

Toutefois, nous bénéficions d'une vue plus claire de la troisième approche, celle concernant l'héritage d'une femme ou pour une femme. En Europe,

la coutume variait selon les zones : celles où dominait la transmission par filiation paternelle (*per virgam*) et où l'aristocratie guerrière donnait le ton social, et les zones — il est vrai en déclin après le début du XII^e siècle — où la transmission *per ventrem* était plus courante. Nous pouvons donner ici quelques principes simples. Une fille à qui était attribuée une dot, puis qui se mariait, était exclue de la succession de son père dans la mesure où elle avait déjà, pour ainsi dire, reçu une avance sur héritage. Cette pratique se répandit en Inde et dans la chrétienté à partir du XII^e siècle. Le raisonnement établissait que si la femme réussissait à gérer sa dot ou tout au moins à rester son propriétaire principal, elle pouvait récupérer ce qu'il en restait au moment de son veuvage. Une seconde tendance permettait aux filles de recevoir une part de l'héritage lorsque la coutume était à la distribution du legs — mais uniquement après avoir donné la primauté aux fils et en tirant cet héritage des biens de la mère (*materna maternis*). Ainsi les parts des filles étaient toujours plus réduites, ne s'élevant jamais à plus de la moitié en Islam.

Il est évident que les veuves tiraient souvent mieux leur épingle du jeu, en raison de leur jeune âge au moment du décès de leur mari, conséquence du modèle matrimonial, de l'interdiction du remariage et de la violence de la période qui ne leur laissait pas d'autre issue que la pauvreté ou le couvent. Si nous laissons de côté ces zones où la coutume était d'exclure strictement les femmes qui ne pouvaient plus avoir d'enfants et étaient donc considérées comme inutiles, comme en Océanie et en Afrique, il est généralement admis que les veuves avaient le droit de jouir de leur douaire (c'est-à-dire le prix de la fiancée, donné par son époux) et de récupérer ce qui restait de leur dot (allouée par leur père). C'était la solution minimale adoptée en Asie de l'Est. Une autre possibilité consistait à accorder l'usufruit d'une partie de ce qui restait du legs à la veuve. Dans la chrétienté, cette part pouvait s'élever à un tiers des biens acquis par le couple ou à un tiers des biens qui appartenaient en propre à la lignée maternelle ; selon cette procédure, la veuve avait la priorité sur les autres héritiers consanguins ou affins et en particulier sur les beaux-fils.

La situation la plus favorable se trouvait en Inde, surtout dans le Sud. Au tournant du XIII^e siècle, une veuve avait droit à une part normale voire prédominante du legs de son mari, dans les régions toutefois où ne prévalait pas la coutume du *satī*.

Vivre ensemble

Les différentes sociétés de ce millénaire aspiraient de façon émouvante à renforcer tous les liens qui leur permettaient de résister. Certains étaient fondés, si ce n'est sur l'affection mutuelle entre les hommes, au moins sur des démonstrations d'amitié dans la vie quotidienne. D'autres faisaient

plutôt confiance aux obligations des organisations mutuelles par lesquelles les intérêts communs étaient liés au respect de l'autorité. Le principal effet était presque partout de structurer la société en ordres hiérarchiques qui semblaient seuls en mesure de cimenter les groupes humains et de leur permettre de perdurer.

L'amitié, bien sûr, dépendait des pulsions culturelles dont l'intensité pouvait varier selon les groupes ethniques, leur sens de l'hospitalité, leur inclination aux jeux ou leur intérêt dans les repas partagés. Nous devons donc nous contenter de mettre en lumière l'importance des célébrations, qui prenaient souvent une forte nuance religieuse et rassemblaient les hommes — plus rarement les femmes — lors de regroupements festifs fréquents et réguliers (on a estimé qu'en Occident, plus de cent jours par an étaient occupés par toutes sortes de festivals, de fêtes, de jeux ou de processions). Les danses, les feux de joie, les jeux d'adresse, les courses, les combats d'animaux, les parades costumées, le bruit existaient partout, en ville comme à la campagne. Les variantes étaient bien évidemment nombreuses. En Occident, les «arbres de mai» et les feux de joie de la Saint-Jean avaient des origines païennes; en Amérique précolombienne, des jeux de balle précédaient les sacrifices de sang; les concours de boisson dans la chrétienté, de tir à l'arc en Chine et de navigation au Japon pouvaient déclencher des rivalités entre les familles ou les clans; même les jeux apparemment pacifiques comme les échecs chez les musulmans et les cartes chez les Chinois s'assimilaient plus à des duels qu'à des récréations divertissantes.

La «fraternisation» des hommes dans les tavernes et la socialisation des femmes autour du lavoir présentent une dimension égalitaire; cependant, il nous faut les regarder à travers le prisme des liens verticaux qui unissent les hommes au sein de structures très puissantes dans lesquelles le sentiment d'amitié humain, bien que créé artificiellement, pouvait avoir autant de pouvoir si ce n'est plus que les liens de parenté. Ce phénomène semble avoir été particulièrement marqué surtout dans deux régions: la chrétienté occidentale où, au moins à partir du VII^e siècle, l'amitié des jeunes guerriers unissait, par des liens proches de la loyauté filiale, le «vassal» (du celtique *gwass*, «garçon») et son seigneur (toutes les variantes romanes du terme viennent du latin *senior*). À partir des XII^e et XIII^e siècles, cette relation fut à la base du fameux concept de vassalité. L'autre région était l'Asie de l'Est, où l'aspect militaire du Japon présentait presque un reflet parfait de la chrétienté contemporaine, alors que les liens en vigueur en Chine étaient plus intellectuels et psychologiques et unissaient les maîtres et les disciples.

Le «modèle royal», ou l'exemple d'un empereur, proposait un pôle psychologique qui servait à orienter la société vers un sommet hiérarchique, qui rendait désirable l'attachement à la famille du prince, ou au moins l'association de son groupe familial à l'autorité magnifique, religieuse et,

le cas échéant, féroce du prince. En Chine, les termes duc et père, comte et fils aîné ont la même signification. Au Japon, l'aspect paramilitaire de la structure sociale était surprenant. Devons nous l'attribuer à une volonté consciente des différents clans qui manœuvraient pour le pouvoir depuis le VII^e siècle? Ou à un système politique conçu par les *shōgun* du XIII^e siècle? Ou encore simplement à la configuration compartimentée du pays, perpétuant des traditions d'autodéfense dans des conditions difficiles, voire au sens de l'honneur et au respect pour la force si fortement enracinés dans l'archipel? L'Islam a honoré le guerrier (d'où le terme d'*ʿaṣabiyya* pour une organisation de guerriers), sans distinguer si ce combattant se battait pour la foi ou non, mais sans pétrifier ce respect dans un moule aussi rigide que celui du Japon. Quand bien même la chrétienté, que l'on appelle si souvent et si imprudemment « féodale », donnait certainement une grande importance politique à ses hommes en armes, il ne faut pas oublier de mentionner que de vastes secteurs de la société échappaient au contrôle militaire.

La Chine était en tous points exceptionnelle. L'union de sa société était assurée non par ses hommes d'épée mais par les scribes. Au commencement, le message de Confucius a instauré la connaissance pour règle. Tout au long du millénaire, le rôle des « juristes », des écoles et des lettrés continua de progresser. La dynastie Qin, au III^e siècle av. J.-C., les Tang, les Song et les Ming aux VIII^e, XII^e et XV^e siècles mirent en place un système d'enseignement fondé sur des codes (de plusieurs centaines d'articles), des examens, des contrôles sans fin qui donnèrent naissance à une bureaucratie omnipotente, à différents « échelons » de mandarins et de fonctionnaires, maîtres de la vie quotidienne, attirés par la promotion sociale, le respect pour l'écrit et l'efficacité administrative. Au XV^e siècle, il y avait 80 000 officiers en titre pour la seule maison impériale. Il est naturellement difficile de comparer la chrétienté occidentale et le monde chinois. Pourtant leur respect commun pour la loi, séculaire et ecclésiastique, écrite ou orale (les traditions orales sont d'ailleurs mises par écrit à partir des XII^e et XIII^e siècles), ainsi que le rôle échu aux clercs aux côtés des princes laïques ou dans l'Église montraient que dans cette région du monde aussi, le cadre social ne pouvait plus reposer seulement sur la force brute pour maintenir l'ordre.

Il restait une solution qui aurait été de créer une administration sociale confiée aux autorités purement religieuses, mais le poids des différentes Églises était inégal, et parfois même inexistant. Ainsi l'Islam ne faisait pas la différence entre les croyants à l'instar des bouddhistes de l'Orient ; il est vrai que l'Inde supportait la pression considérable de ses millions de brahmanes, mais ces derniers formaient une caste hermétiquement fermée qui ne se souciait que de sa propre destinée. La chrétienté recourut le plus aux groupements pieux, avec ses confréries (qui n'étaient pas sans contenir certaines réminiscences de paganisme, avec leurs beuveries sociales ou *potaciones*), au

sein desquelles les paysans ou les artisans se réunissaient pour s'apporter une assistance mutuelle et pour s'adonner à des exercices de dévotion ; jusqu'à un certain point, les établissements monastiques vers lesquels affluaient les pauvres, les exclus, les puînés et les vieilles filles — sans oublier ceux qui étaient appelés par des vocations plus authentiques — y étaient comparables. À Byzance, où de telles maisons religieuses remplissaient des fonctions multiples, elles étaient appelées « monastères de famille ».

Il n'aura certainement pas échappé à votre attention que les différentes barrières séparant les individus, tels que les allégeances verticales ou horizontales, et les poids relatifs de l'épée et de la plume ont donné naissance à une hiérarchisation stricte du monde des vivants. À l'exception possible des cultures encore assujetties par la tyrannie de la nature, comme sur les îles d'Océanie, des fossés infranchissables séparaient les individus les uns des autres. Certains de ces fossés, que nous ne mentionnerons qu'en passant, concernent les différents droits octroyés aux hommes. L'esclavage, par exemple, existait partout. Le contingent des esclaves était ravitaillé par les prisonniers de guerre, les condamnés et les individus achetés en vue de se procurer de la main-d'œuvre gratuite. On pourrait ergoter sur les nuances et arguer que la forme occidentale de l'esclavage, qui disparut au cours du ^xe siècle, était encore plus dure que la servitude qui lui succéda, que les 5 % d'esclaves des sociétés japonaise et chinoise étaient bien traités, que tout bien considéré, le destin quotidien des serfs n'était pas pire que celui des autres hommes. Reste que l'esclavage au Moyen Âge constituait un fait qu'il est inutile de tenter de cacher au nom de la chrétienté, d'autant que la civilisation chrétienne s'en moquait comme cela se manifesterait longtemps après le Moyen Âge. Sans atermoiements, il faut rappeler que cette institution honteuse existait en marge de l'humanité au sein même de la chrétienté.

D'autres éléments de différenciation peuvent être fondés sur deux critères qui, en l'occurrence, ne s'excluaient pas : le type d'activité assignée par la société à un individu et son rang économique, politique ou religieux. Le premier plaçait normalement l'individu au sein d'un groupe duquel il ne pouvait plus sortir et où il ne pouvait être approché par un individu appartenant à tout autre groupe, car chacun était tenu de jouer le rôle, de vivre la vie et de respecter la loi qui lui correspondaient, à l'intérieur d'un ensemble plus large. Au Japon, par exemple, un individu pouvait appartenir au groupe, ou *sei*, des guerriers (*samurai*), des artisans, des paysans, des marchands ou des proscrits (*se min* : ceux qui pratiquent des métiers dégradants tels que les bouchers ou les tanneurs) et enfin des esclaves (*yatsuko*). C'est en Inde, comme tout le monde le sait, et en particulier dans la plaine du Gange et dans le Sud, que le système des castes (*jātī*) devint le cadre de vie obligé. Les textes du *Dharmaśāstra* ne cessèrent jamais de l'affirmer, et leurs gloses (*nibandha*) fossilisèrent progressivement la société. Il existait presque

3 000 castes hermétiquement isolées, opposées à tout contact qui aurait pu mêler leur sang et leurs manifestations religieuses avec d'autres, chacune ayant ses propres coutumes (*āchār*) et ses propres usages (*ācharan*), que les autres castes n'avaient pas le droit d'imiter. Le système des castes se répandit comme une contagion à travers l'Asie du Sud (Inde) entre le X^e et le XII^e siècle, car on considérait qu'il proposait la meilleure garantie contre le désordre ; nous n'observons aucune tentative pour tenter de renverser ce système. De fait, certaines de ces castes étaient hautement respectées, celle des guerriers (*kshatriya*) par exemple, qui inclinaient souvent vers le bouddhisme, celle des brahmanes, les servants du temple et même celle des marchants (*vaiśya*). En revanche, le pire des destins était d'appartenir à celle à laquelle échouaient les tâches les plus humiliantes et les plus sales. Il s'agissait de « ceux d'en bas » (*paraiyan*, d'où le terme de *paria*), dans le sens d'intouchables, de sans valeurs.

Sans atteindre ces extrêmes de désintégration, la chrétienté et dans une moindre mesure l'Islam furent également tentés par cette idée d'allouer une fonction immuable aux individus. Le système trinitaire, hérité de l'Inde et évoqué plus haut, divisait les individus en trois catégories : ceux qui prient pour les autres (*oratores*), ceux qui défendent (*bellatores*) et ceux qui nourrissent (*laboratores*). Cette vision d'un équilibre censément voulu par Dieu empêchait toute notion de promotion sociale, dans la mesure où il était sacrilège d'essayer d'échapper à son ordre. Cependant, l'idée de rivalité fut introduite au sein de chaque ordre social, avec des luttes entre les plus riches et les plus pauvres, les plus forts et les plus faibles, entre ceux pour qui le prix de leur sang était plus élevé que celui des autres et lesdits autres.

Ainsi émergèrent des groupes qui étaient à la fois unis dans leurs mécanismes familiaux et dans leurs besoins quotidiens, mais séparés par leur valeur effective et leurs relations sociales.

CONCLUSION

À la fin d'une étude globale où tant de nuances — quelquefois de taille — ont dû être apportées, il nous est possible de tenter de proposer une vision globale. Nous n'avons pas parlé du Tibet, de la Corée, de l'Afrique du Sud, de l'Asie du Nord, de l'Europe du Nord, des Juifs et des Khmers. Dans les pays étudiés, nous avons dû laisser de côté un certain nombre de caractéristiques spécifiques. Nous avons utilisé les termes «Afrique subsaharienne», «Océanie», «chrétienté», et pire, «Islam». Mais nous n'avons pu faire autrement, afin d'éviter toute confusion ou fragmentation dans un monceau de détails.

Est-il possible maintenant de tirer une conclusion générale? Il est même possible d'en tirer une sur deux plans différents. D'une part, ce millénaire fut de fait marqué par des caractéristiques communes au monde entier, bien que plus marquée dans certaines régions que dans d'autres. Toutes les sociétés étaient plongées dans une atmosphère religieuse qui colorait tout ce qui s'y faisait, ce qui conférait parfois des rôles prépondérants aux hommes au service de la divinité, les gardiens de la vie de famille. De plus, toutes les sociétés étaient fortement hiérarchisées en ordres, castes et clans. Leur élément moteur était la force armée, celle de l'État ou celle des guerriers. Concernant cette dernière, les pratiques familiales se combinèrent pour renforcer leur contrôle. Si nous pénétrons plus avant dans le domaine abordé ici, nous trouverons également une détérioration du statut des femmes quasi générale, avec cependant deux bémols : d'une part, des garanties juridiques ou même économiques les protégeaient, en théorie, du manque ; d'autre part, à l'intérieur de la maison, c'est-à-dire dans la sphère privée, c'était elles qui détenaient la véritable autorité, presque exclusive, particulièrement sur les enfants. Enfin, la pression des liens de parenté, même très lâches, était fondamentale et pesait sur le mariage, l'héritage et la gestion des biens. C'était la parenté qui animait les démonstrations de solidarité, les formes de groupes et même l'activité économique.

Le second domaine d'observation qui peut être tiré d'une vision très générale de tous ces composants nous mène à une tentative de classification des types familiaux. Il semble possible d'en identifier trois.

Le premier concerne l'Asie de l'Est. Les caractéristiques observées dans cette région esquissent un système social monogame (en général), où la sexualité est sous stricte surveillance et où l'endogamie prédomine. Les femmes étaient traitées avec plus de considération au Japon qu'en Chine, mais les liens de parenté sont tout-puissants partout, quand bien même la primogéniture prend son essor. L'influence de la religion était légère, à l'inverse de celle des structures politiques, considérable. Les démonstrations de solidarité étaient strictes tout comme la hiérarchie sociale. En un mot,

l'atmosphère familiale et sociale était solide, presque rigide, et la loi lui servait de guide. Tout compte fait, et la comparaison peut surprendre, les sociétés andines avaient des caractéristiques assez similaires, nonobstant une plus grande liberté sexuelle, compensée par un contrôle plus fort des prêtres. Il s'agissait donc de sociétés solides que seule la force détruisit. Ce que nous connaissons des coutumes de l'Océanie dénote des structures familiales, encore une fois, relativement comparables, mais ici le manque de structures politiques donne un ton sensiblement différent à l'ensemble.

Le second modèle est le modèle indien qui nous apparaît rapidement comme le plus flexible, libéral et, de fait, « agréable ». Ici, pas de rigidité ni dans le système matrimonial, qui pouvait voir coexister la monogamie et la polygamie, ni dans le statut de la femme, de l'épouse ou des enfants. D'un côté le clergé n'avait pas de contrôle quotidien et la politique était inexistante ou presque. Mais de l'autre, servant de garantie fondamentale contre le chaos social, une stricte hiérarchie de caste enfermait l'ensemble dans un corset rigide. Alors que l'est de l'Asie était stable, l'Inde était relativement immobile. C'est la raison pour laquelle il est possible d'inclure dans ce groupe l'Islam voisin, héritier de différents legs, sans s'arrêter sur les divergences apparentes telles qu'une plus grande rigueur à l'égard des femmes (mais simplement quand ces dernières sortaient en public) ou d'une plus grande influence de l'idée religieuse. Pourtant, tout comme en Inde, il y avait peu de démonstrations d'allégeance, et les sphères les plus hautes de la société n'interféraient pas sur la vie du pays. Il s'agissait d'une société flexible, absorbée par ses coutumes locales et pratiquement immobile. Nous serions tentés de rechercher de nombreux traits similaires dans les sociétés africaines, même si ces dernières différaient à certains égards, notamment une sexualité plus strictement bridée, des démonstrations d'allégeance plus marquées et l'existence d'une prêtrise.

Il ne nous reste encore le modèle chrétien, où la plupart des caractéristiques que nous avons observées se retrouvent, mais poussées à l'extrême : monogamie impérieuse, sexualité étroitement surveillée, position difficile des femmes, influence de la parenté, puissance des allégeances, contrôle strict exercé par les prêtres, interférence du pouvoir politique, hiérarchie sociale incontestée. Byzance n'était pas Rome. À l'est, l'État était encore plus exigeant, mais les femmes étaient traitées avec plus de considération, et les liens de parenté étaient moins tyranniques ; toutefois, la société y était puissante, brutale et dynamique. Par une étrange ressemblance, le Mexique des Aztèques et des Mayas partageait certaines similitudes avec ce schéma, et le conflit du XVI^e siècle prit, pour cette raison, l'apparence d'une lutte à mort.

Il est facile de concevoir qu'il n'existe pas une explication unique pour ces trois modèles. Les croyances, les groupes ethniques différents, les conditions naturelles et les possibilités économiques étaient bien trop entremêlés.

Leurs origines doivent être recherchées dans un passé lointain, mais cette tâche incombe aux anthropologistes et non aux historiens. Au moins pouvons nous dire qu'à la fin du XV^e siècle, des trois modèles présentés ici, celui de l'Asie de l'Est était solide et homogène, préoccupé par sa propre stabilité et renfermé sur lui-même ; celui de l'Inde était caractérisé par sa flexibilité mais aussi par sa faiblesse, qui l'exposait à chanceler sous les coups venant de l'extérieur. Le troisième modèle, européen, est celui qui apparaît en fait comme le plus vigoureux, le plus capable d'expansion, sans toutefois être le plus « humain » ou le plus équilibré, mais dans la conquête du monde par les Européens, alors sur le point de commencer, cette structure, ce dynamisme ont sans doute joué un rôle déterminant.

NOTES DU DIRECTEUR DE PUBLICATION

Face à un thème si vaste et si complexe et en raison de la pression éditoriale tendant inévitablement à limiter le nombre de page des articles, l'auteur a dû faire des choix difficiles quant aux aspects et aux régions traités et a dû également faire des coupes, chose peu facile, dans un article originellement plus long et détaillé.

En outre, les manuscrits des collaborateurs ayant été transmis à divers spécialistes, certains de ces derniers nous ont envoyé des notes de lecture. Les plus détaillées étaient celles du professeur Irfan Habib, spécialiste de l'Inde et de l'Islam. Ne pouvant les reproduire en intégralité, nous les avons résumées ci-dessous.

1. Le professeur Habib met en doute le fait que les *Veda* indiens, compilés entre 1500 et 800 av. J.-C., aient pu avoir une influence sur les trois fonctions (religieuse, militaire et productive) du christianisme, car les dates ne concordent pas. [Ne pourrait-il pas s'agir, de manière plus générale, de la persistance d'une tradition indo-européenne ?]

2. La doctrine indienne du *karma* diffère de la notion de péché originel dans la mesure où elle soutient que la position d'une personne dans sa vie actuelle est déterminée par son comportement dans sa vie antérieure, qui a pu être guidée par la vertu ou le péché. Son destin et sa caste dépendent de ces éléments mais non ceux de sa descendance. Cette importance accordée à l'individu par l'hindouisme est cependant nuancée par le système de caste collective. (Les gens naissent dans une caste mais peuvent en changer, après la mort, dans une autre vie, en fonction de leurs bonnes ou mauvaises actions.)

3. Rites funéraires : en Inde, la crémation était surtout obligatoire pour les trois castes supérieures (*varṇa*). L'enterrement était autorisé pour les autres castes (et les enfants). La pratique courante de la crémation chez les castes inférieures et même les intouchables est récente. L'idée que la crémation pollue le sol n'apparaît pas dans les textes brahmaniques orthodoxes. En revanche, les Pārsis interdisent la crémation en alléguant que le corps pollue le feu.

4. Statut de la femme : dans le canon brahmanique orthodoxe, les femmes sont très maltraitées. Elles sont considérées comme malveillantes et luxurieuses et semblent symboliser l'impureté. Leur statut est différent dans certaines sectes tantriques qui sont éloignées de l'hindouisme généralement pratiqué et qui leur attribuent certains

pouvoirs magiques et religieux. La tradition hindoue du *satī* (sacrifice volontaire de la veuve sur le bûcher de son mari) interdit de penser que la culture indienne octroie aux femmes un statut plus enviable que celui accordé par les autres cultures. Néanmoins, la pratique du *satī* n'a jamais été universelle en Inde, et traditionnellement, dans les castes inférieures et chez les intouchables, les veuves ont coutume de se remarier, en particulier avec un des frères cadets du défunt.

5. Il convient de noter que l'enseignement du bouddhisme, consistant à apprendre à briser le cycle de la réincarnation pour atteindre la libération ultime du *nirvāṇa*, diffère selon les écoles. Celui professé dans les écoles conservatrices, dites de la « voie inférieure » (*Hīnayāna*), est très strict. En revanche, il est plus souple dans les écoles dites de la « grande voie » (*Mahāyāna*), nées au début de l'ère chrétienne. Reconnaisant que le salut peut être obtenu par la miséricorde des âmes libérées, les *bodhisattva*, ces dernières firent de nombreux disciples.

6. Dans l'Islam, les textes fondamentaux de la doctrine en matière de foi et de comportement sont rassemblés dans le Coran (la parole de Dieu par la voix du Prophète Muḥammad, et non la parole du Prophète) et dans le *ḥadīth* (recueil de récits sur les préceptes du Prophète et ses actions, qui devraient être pris comme exemples à suivre). Ces textes fondent la loi islamique, la *sharī'a*, référence commune pour tous les musulmans *stricto sensu*, soit les sunnites et les shī'ites. La différence entre les premiers, majoritaires, et les seconds vient des dissensions nées à la suite de la mort du Prophète pour assurer sa succession en tant que chef suprême des musulmans. Après l'assassinat de son premier successeur, 'Alī, mari de Fāṭima, fille et unique enfant du Prophète, les shī'ites ne reconnurent pas l'autorité des califes élus et n'appartenant pas à la lignée du Prophète. Ils considéraient en effet que les successeurs du Prophète devaient être ses descendants, soit uniquement les enfants d'Alī et Fāṭima. À l'origine, il s'agissait donc uniquement d'un conflit entre les défenseurs d'une succession par élection, les sunnites, et les partisans d'une succession héréditaire, les shī'ites.

7. Eu égard à la loi islamique en matière d'héritage patrimonial, le professeur Habib mentionne le fait que les fils héritaient de parts égales quel que fût leur âge et que les filles héritaient de parts égales correspondant à la moitié de la part d'un fils. Il n'a connaissance d'aucune source indiquant des cas dans lesquels le fils aîné rachetait d'autres parts.

8. Sur la question de la virginité et du célibat dans l'Islam, le professeur Habib rappelle que le Prophète était marié (et avait même plusieurs femmes).

9. Enfin, le professeur Habib remet en question l'hypothèse formulée par l'auteur dans sa conclusion (et sur laquelle ce dernier émet certes de nombreuses réserves) sur le rôle particulier du modèle chrétien dans l'essor de l'Europe après l'an 1500.

BIBLIOGRAPHIE

- ABD EL JALIL J. M. 1959. *Aspects intérieurs de l'Islam*. Paris.
- AHRWEILER H. 1971. *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*. Londres.
- AIYANGAR S. K. 1941. *Ancient India*. Pune.
- ALLEN M. R. 1967. *Male cults and secret initiation in Melanesia*. Melbourne.
- ALTEKAR A. S. 1973. *The position of women in hindu civilization*. Varanasi, Hindu University.
- AMIRA K. 1960. *Germanisches Recht*. Vol. I. Berlin.
- ANGOLD M. J. 1984. *The Byzantine aristocracy from the IXth to the XIIIth centuries*. Oxford.
- ARUGA K. 1943. [Le Système familial et le système de tenure au Japon]. Tokyo.
- 1953. [La Famille dans le Japon antique]. Tokyo.
- ATIYA A. S. 1968. *A history of eastern christianity*. Londres.
- AUGÉ M. 1975. *Les Domaines de la parenté. Filiation, alliance, résidence*. Paris.
- BEATTIE H. J. 1973. *Land and lineage in China*. Londres.
- BECK B. E. F. 1972. *Peasant society in Konkū : a study of rights and left subcastes in South India*. Vancouver.
- BENVENISTE E. 1969. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. I. Paris.
- BERNARD C., GRUZINSKI S. 1988. *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*. Paris.
- BERQUE A. 1982. *Vivre l'espace au Japon*. Paris.
- BIARDEAU M. 1981. *L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation*. Paris.
- BLUNT E. A. 1931. *The caste system of northern India*. Londres.
- BOULÈGUE J. 1987. *Le Grand Jolof, XIII^e–XIV^e siècle*. Paris.
- BUGGE J. 1975. *Virginitas : an essay in the history of a medieval ideal*. La Haye.
- BUSHNELL G. H. 1977. *Peru*. Londres.
- CALVERLEY E. F. 1958. *Islam : an introduction*. Le Caire.
- Cambridge economic history of India*. 1983. Cambridge.

- Cambridge history of Africa*. Vol. III. 1977. Cambridge.
- Cambridge history of Islam*. 1970. Cambridge.
- Cambridge medieval history*. Vol. IV. *Byzantium and its neighbours*. 1968. Cambridge.
- CAMERON A. 1981. *Continuity and change in VIth century Byzantium*. Londres.
- CHAPELOT J., FOSSIER R. 1980. *Le Village et la maison au Moyen Âge*. Paris.
- CHARANIS P. 1973. *Social, economic and political life in the Byzantine Empire*. Londres.
- CHAUNU P. 1969. *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*. Paris.
- CHICHEROV A. I. 1971. *India, economic development in the XVIth-XVIIIth centuries*. Moscou.
- CHOWNING A. 1977. *An introduction to the peoples and cultures of Melanesia*. Menlo Park (Californie).
- CH'U T. T. 1959. *Law and society in traditional China*. Paris.
- CISSOK S M. 1975. *Tombouctou et l'Empire songhaï*. Dakar.
- COE M. D. 1965. *The Jaguar's children: preclassic central Mexico*. New York.
- 1966. *The Maya*. Londres.
- COQUERY G. 1965. *La Découverte de l'Afrique*. Paris.
- CORNEVIN E. 1965. *Histoire de l'Afrique*. Paris.
- COULSON N. J. 1978. *A history of Islamic law*. Londres.
- DAUVILLIER J. 1933. *Le Mariage dans le droit classique de l'Église*. Paris.
- DAUVILLIER J., DECLERCQ C. 1936. *Le Mariage en droit canonique oriental*. Paris.
- DJAÏT H. 1974. *La Personnalité et le Devenir arabo-islamique*. Paris.
- DROP C. A. 1960. *L'Afrique noire précoloniale*. Paris.
- DUBY G. 1981. *Le Chevalier, la femme et le prêtre: le mariage dans la France féodale*. Paris.
- DUBY G., LE GOFF J. 1977. *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*. Rome (Actes du colloque de Paris, 6–8 juin 1974).
- DUCELLIER A. 1986. *Byzance et le monde orthodoxe*. Paris.
- 1994. *Le Drame de Byzance; idéal et échec d'une société chrétienne*. Paris.

- DUFF F. 1956. *The Moa-Hunter period of Maori culture*. Wellington.
- DUMONT L. 1975. *Dravidiens et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris.
- 1979. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris.
- DUSSOURD H. 1979. *Au même pot et au même feu. Études sur les communautés familiales agricoles du centre de la France*. Moulins.
- DUTT N. K. 1931. *Origin and growth of castes in India*. Londres.
- DVORNIK F. 1970. *Les Slaves. Histoire et civilisation*. Paris.
- EBERHARD W. 1962. *Social mobility in traditional China*. Leyde.
- EBREY P. B. 1984. *Family and property in Sung China*. Princeton.
- EMORI I. 1976. [La Structure de la société villageoise japonaise]. Tokyo.
- ESCARRA J. 1955. *La Chine*. Paris.
- EVANS C., MEGGERS B. J. 1966. *Mesoamerica and Ecuador (Handbook of middle American Indians, IV)*. Austin.
- FARES E. B. 1932. *L'Honneur chez les Arabes avant l'islam*. Paris.
- Femme dans les civilisations des X^e-XII^e siècles (La)*. 1977. Poitiers (Actes du colloque tenu à Poitiers, 23–25 septembre 1976).
- FENG H. Y. 1967. *The Chinese kinship system*. Cambridge.
- FITZGERALD C. P. 1954. *China : a short cultural history*. Londres.
- FLANDRIN J. L. 1970. *L'Église et le contrôle des naissances*. Paris.
- 1977. *Les Amours paysannes*. Paris.
- 1983. *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale*. Paris.
- FOSSIER R. (dir. publ.). 1982. *Le Moyen Âge*. Vol. I et II. Paris.
- FOX R. 1977. *Kinship and marriage. An anthropological perspective*. Londres.
- 1972. *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*. Paris.
- FRÉDÉRIC L. 1968. *La Vie quotidienne au Japon à l'époque des samouraïs*. Paris.
- FREEMAN J. M. 1979. *Untouchable, an Indian life history*. Londres.
- FUKUO T. 1972. [Histoire générale du système familial japonais]. Tokyo.
- FUKUTAKE T. 1967. *Japanese rural society*. Oxford.
- GARDET L. 1961. *La Cité musulmane : vie sociale et politique*. Paris.

- 1977. *Les Hommes de l'islam*. Paris.
- GAUDEMET J. 1963. *Les Communautés familiales*. Paris.
- *Société et mariage*. Strasbourg.
- GERNET J. 1959. *La Vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole*. Paris.
- GODELIER M. 1982. *La Production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris.
- GOODY J. 1971. *Kinship*. Londres.
- 1982. *Parenthood and social reproduction. Fostering and occupational roles in West Africa*. Londres.
- 1985. *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris.
- GRANET M. 1932. *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*. Paris.
- GRIMAL P. 1967. *Histoire mondiale de la femme*. Vol. II. Paris.
- GROUSSET R. 1957. *Histoire de la Chine*. Paris.
- GRUNEBAUM G. E. (VON). 1947. *Medieval Islam: a study in cultural orientation*. Chicago.
- GRUZINSKI S. 1985. *Les Hommes-dieux du Mexique*. Paris.
- HEERS J. 1974. *Le Clan familial au Moyen Âge*. Paris.
- HENIGE D. P. 1974. *Chronology of oral tradition*. Oxford.
- HÉRITIER F. 1981. *L'Exercice de la parenté*. Paris.
- HOGBIN I. 1973. *Anthropology in Papua New Guinea*. Melbourne.
- HOHLFELDER R. I. 1982. *City, town and countryside in the early Byzantine era*. New York.
- HONJO E. 1935. *The social and economic history of Japan*. Kyoto.
- HOWARD A., HIGHLAND G. H. 1967. *Polynesian culture history*. Honolulu.
- INOUE K. *A history of Japan*. Tokyo.
- JOHNSON D. J. 1977. *The medieval Chinese oligarchy*. Boulder.
- JOLLY J. 1928. *Hindu law and custom*. Calcutta.
- KAEGI W. E. 1982. *Army, society and religion in Byzantium*. Londres.
- KAPADIA K. M. 1966. *Marriage and family in India*. Bombay.
- KAWASHIMA T. 1948. [La Structure familiale de la société japonaise]. Tokyo.
- KAZDAN A. P. 1960. [Villages et Villes à Byzance aux XI^e et X^e siècles]. Moscou.

- KI-ZERBO J. 1962. *Les Civilisations noires*. Paris.
- KING D. P. 1972. *Law and society in the Visigothic kingdom*. Londres.
- KURIAN G. 1974. *The family in India. A regional view*. Paris.
- LAIYOU-THOMADAKIS A. E. 1977. *Peasant society in the late Byzantine Empire*. Princeton.
- LE GOFF J. 1964. *La Civilisation de l'Occident médiéval*. Paris.
- LEMERLE P. 1979. *The agrarian history of Byzantium*. Galway.
- LE ROY LADURIE E. 1975. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris.
- LÉVI-PROVENÇAL E. 1948. *Islam d'Occident*. Paris.
- LÉVI-STRAUSS C. 1967. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris/La Haye.
- LÉVI-STRAUSS C., DUBY G. (dir. publ.). 1986. *Histoire de la famille*. Vol. I. Paris.
- LEYSEYER K. 1979. *Rule and conflict in early medieval society. Ottonian Saxony*. Londres.
- LINANT DE BELLEFONDS Y. 1965. *Traité de droit musulman*. Paris.
- LINGAT R. 1967. *Les Sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*. Paris.
- LITAVRIN G. G. 1977. *Vizantičskoe obschestvo i gosudarstvo v 10-11 vv* [La société et le gouvernement byzantins aux X^e et XI^e siècles]. Moscou.
- LIU WANG H. C. 1969. *The traditional Chinese clan rules*. New York.
- LORCIN M. T. 1979. *Façons de vivre et de penser : les fabliaux français*. Lyon.
- MACDONALD C. 1977. *Une société simple : parenté et résidence chez les Palawan (Philippines)*. Paris.
- MACDONALD D. B. 1965. *The religious attitude and life in Islam*. Beyrouth.
- MADAN T. N. 1965. *Family and ship. A study of the Pandits of rural Kashmir*. Bombay.
- MAGLI I. 1983. *Matriarcat et pouvoir des femmes*. Paris.
- MAJUMDAR R. C. 1952. *Ancient India*. Varanasi.
- MALINOWSKI B. 1987. *The sexual life of savages in north-western Melanesia*. Boston.
- MANDELBAUM D. G. 1972. *Society in India*. Bombay.
- MAQUET J. 1966. *Les Civilisations noires*. Paris.

- MASON J. A. 1966. *The ancient civilizations of Peru*. Londres.
- MAZAHARI A. 1951. *La Vie quotidienne des musulmans au Moyen Âge*. Paris.
- MEAD M. 1973. *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris.
- MEGERS B. J. 1963. *Aboriginal cultural development in Latin America*. Washington.
- MÉTRAUX A. 1962. *Les Incas*. Paris.
- MEYER J. J. 1971. *Sexual life in ancient India : a study in the comparative history of Indian culture*. Delhi.
- MURAKAMI Y. 1979. [La Société du ie en tant que civilisation]. Tokyo.
- MURRAY A. C. 1983. *Germanic kinship structure*. Toronto.
- NAKANE C. 1967. *Kinship and economic organization in rural Japan*. Londres.
- NOONAN J. T. 1969. *Contraception et mariage*. Paris.
- OLIVER D. L. 1961. *The Pacific islands*. New York.
- OSTROGORSKY G. 1956. *Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine*. Bruxelles.
- PATLAGEAN E. 1977. *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IV^e–VII^e siècle*. Paris.
- 1981. *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IV^e–XI^e siècles*. Londres.
- PEZU-MASAIBAU J. 1981. *La Maison japonaise*. Paris.
- POWER E. 1979. *Les Femmes au Moyen Âge*. Paris.
- RADCLIFFE-BROWN A. R. 1950. *African systems of kinship and marriage*. Londres.
- REISCHAUER E. O. 1953. *Japan, past and present*. New York.
- RENOU L. 1950. *La Civilisation de l'Inde ancienne*. Paris.
- 1978. *L'Inde fondamentale*. Paris.
- RODINSON M. 1979. *Les Arabes*. Paris.
- ROUCH J. 1980. *La Religion et la magie songhaï*. Paris.
- ROUCHE M., HENCLIN J. (dir. publ.). 1990. *La Femme au Moyen Âge*. Colloque international de Maubeuge, 6–9 octobre.
- SANSOM G. B. *Japan : a short cultural history*. New York.
- SCHACHT J. 1952. *Esquisse de droit musulman*. Paris.

- 1964. *An introduction to Islamic law*. Londres.
- SONTHEIMER G. D. 1977. *The joint Hindu family. Its evolution as a legal institution*. New Delhi.
- SOOTHILL W. E. 1934. *Les Trois Religions de la Chine*. Paris.
- SOUSTELLE J. 1955. *La Vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*. Paris.
- SRINIVAS M. N. 1978. *The changing position of Indian women*. Delhi.
- STONE L. 1977. *The family, sex and marriage in England, 1500–1800*. Londres.
- TENG S. Y. 1968. *Family instructions for the Yen clan*. Leyde.
- TILLON G. 1966. *Le Harem et les cousins*. Paris.
- URVOY Y. 1949. *Histoire de l'empire du Bornou*. Paris.
- USHIOMI T. 1982. *La Communauté rurale au Japon*. Paris.
- VAILLANT G. 1951. *Les Aztèques du Mexique*. Paris.
- VAN GENNEP A. 1909. *Les Rites de passage*. Paris/La Haye.
- WALTHER W. 1981. *Femmes en Islam*. Paris.
- WEMPLE S. F. 1981. *Women in frankish society: marriage and the cloister, 500 to 900*. Philadelphie.
- YAWATA I. 1968. *Prehistoric culture in Oceania*. Honolulu.
- ZIMMEERMANN F. 1972. *La Parenté*. Paris.

3

L'État et le droit

Note du directeur de publication

Ce chapitre soulève des questions très complexes qui varient d'une région à l'autre. Malheureusement, la contribution très substantielle que nous avons reçue de l'éminent historien et professeur Rafael Gibert y Sánchez excédait largement le nombre de pages attribué à ce chapitre. En outre, comme il était impossible pour un spécialiste de couvrir simultanément toutes les régions du monde sur un sujet si vaste, cet auteur s'est principalement intéressé aux phénomènes européens. Estimant que les autres aires culturelles existant à l'époque devraient également être traitées dans ce chapitre sur l'État et le droit, le directoire a demandé à des spécialistes d'autres régions s'ils accepteraient de soumettre des contributions plus concises.

Malheureusement, afin d'éviter une augmentation excessive du nombre de pages originellement attribué à ce chapitre, il a également été nécessaire d'abrégé la contribution du professeur Gibert y Sánchez, qui a gracieusement donné son accord mais a préféré ne pas procéder aux coupes nécessaires lui-même. Cette tâche difficile et périlleuse a donc incombé au directoire, qui est conscient que toute suppression est sujette à controverse. Nous souhaitons donc assurer au lecteur que les omissions du texte abrégé ne sont pas imputables à cet éminent érudit auquel nous présentons nos sincères excuses.

3.1

L'Europe

3.1.1

LES PRINCIPES

Rafael Gibert y Sánchez de la Vega

L'ÉTAT

En 600 apr. J.-C., le tracé de la carte géopolitique de la Terre était déjà fort avancé et bien des noms y figuraient. Pourtant, de nouveaux noms d'États ont continué de s'y ajouter jusqu'en 1500. Ces pays devaient leur dénomination à celle que portaient des peuples ou des individus, sans que ceux-ci en soient nécessairement les fondateurs ou les conquérants ; parfois ces désignations relevaient d'un choix arbitraire, voire du hasard. Pendant toute la durée du Moyen Âge, du début à la fin, il est arrivé que des catastrophes naturelles fissent disparaître des États, mais ce sont les activités humaines qui ont été le plus souvent responsables de leur destruction. Certes, par la suite, l'État ou la ville pouvait être reconstruit dans un lieu plus propice ou sur son site d'origine. L'État retrouvait son ancien nom et quelquefois, à la faveur de cette résurrection, reprenait sa configuration initiale. Le fait qu'un État pouvait changer de nom ou, au contraire, le conserver alors que son territoire s'amenuisait ou s'accroissait entrave l'étude de la réalité politique médiévale ou, plutôt, de la réalité des États. Le mot « territoire » s'applique ici à l'un des éléments constitutifs de tout État, dans la mesure où l'existence d'une ville complètement isolée de sa campagne environnante est inconcevable.

À strictement parler, la cité était un territoire politique. Elle occupait une parcelle de terre unique en son genre, irremplaçable, que l'on choisissait par hasard ou après consultation des augures et dont la superficie était dûment arpentée avant que soit fondée la ville ou, en tout cas, avant que commence sa construction. Chaque ville était l'œuvre d'un, de deux ou de plusieurs fondateurs ayant réellement existé ou de divinités mythologiques, dont elle empruntait généralement le nom, même si parfois des circonstances particulières justifiaient l'adoption d'une dénomination différente ou

de celle que portait le lieu avant l'édification de la cité. En 600 apr. J.-C., certaines villes de l'Antiquité existaient encore. Comme ce fut le cas à bien d'autres époques, notamment à la fin de chaque siècle, le début du VII^e siècle connut ce que l'on pourrait appeler une « crise de la civilisation urbaine », c'est-à-dire un retour à la vie rurale ou forestière. L'invasion de la ville et du pays par la forêt — la « ruralisation » sous ses diverses formes — était un phénomène universel et périodique. Il n'existe aucune règle absolue quant à la durée d'existence des villes. À cette époque, la cité se distinguait par ses remparts, mais elle pouvait néanmoins continuer de s'étendre au-delà des murailles (illustrations 36, 39, 40 et 41).

Il y avait des villes saintes et des villes de caractère militaire, généralement parce qu'elles avaient été à l'origine des camps de garnison. Même si la cité avait vu le jour et prospéré pour d'autres raisons — comme siège de l'autorité, centre industriel ou centre commercial —, elle devait toujours être défendue. C'était le rôle du château bâti à proximité de l'agglomération. L'agriculture et l'élevage, ces deux activités étroitement connexes, étaient aussi étroitement liés à la cité, dont l'une des caractéristiques fondamentales était le marché, secteur particulier et spécialement protégé, bénéficiant d'une grande sécurité au point de posséder ses propres autorités administratives, et auquel les étrangers avaient accès. Une ville importante ou éminente, qui surclassait les autres, pouvait servir de capitale ou de métropole à l'État avec lequel elle finissait par être identifiée. Les cités du début du Moyen Âge ont peu à peu perdu les traits qui les avaient caractérisés dans l'Antiquité classique, notamment à cause des invasions barbares ; le pouvoir politique n'était exercé que là où résidait le monarque régnant : or, au moins jusqu'au X^e siècle, le souverain déplaçait sa résidence d'une ville à l'autre. Par la suite, cependant, grâce à l'apparition de pouvoirs publics mieux établis et au développement des activités économiques — notamment dans le bassin méditerranéen — comme ce fut le cas au début des X^e et XI^e siècles, il devint possible de faire la distinction entre les villes qui étaient des capitales politiques incontestables et celles qui étaient purement commerciales ; certaines devinrent d'ailleurs complètement indépendantes et se dotèrent d'un gouvernement propre pour administrer leurs affaires politiques aussi bien qu'économiques (par exemple les cités italiennes : Venise, Gênes, Florence) (illustrations 40, 41 et 64). De la même façon, il convient de corriger l'idée selon laquelle l'État territorial serait une caractéristique des temps modernes. Il n'en est rien. Avec la féodalité, le pouvoir et la loi se trouvaient réunis entre les mains de ceux qui possédaient des forteresses, exerçaient l'autorité et protégeaient des territoires plus ou moins vastes. Aux XI^e et XII^e siècles, une nouvelle évolution vit le jour, avec la concentration progressive du pouvoir entre les mains d'un chef imposé par la force des armes, ou reconnu comme tel par une élection,

par choix ou par nécessité. Quand la désignation de ce chef était approuvée par les autorités religieuses, il se muait alors en souverain à qui tous ses sujets devaient allégeance. Cette tendance aboutit aux monarchies de l'époque post-féodale. Le terme « capitale » s'appliquait à la ville où résidait un souverain de ce type et où se trouvaient concentrés les instruments administratifs, politiques, militaires, financiers et économiques. Le plus souvent, la capitale politique était aussi le siège de la plus haute autorité religieuse du territoire ; par conséquent, les lois et directives émises par ces centres urbains étaient dans une large mesure influencées par des critères religieux, et le pouvoir séculier risquait à l'occasion de se voir désavoué, voire châtié par l'Église.

LA POPULATION

Une population n'est pas simplement un ensemble d'individus même si, pour une raison ou pour une autre, c'est la définition qu'en donnent certains États, y compris ceux du Moyen Âge. À l'intérieur de l'État, on trouve toujours la famille. Une métaphore empruntée à la biologie, comme d'autres sont inspirées par la botanique, la mécanique ou — plus à propos — la zoologie, considère que la famille est la cellule de base de la société. La famille a de tout temps préservé son identité et une partie de sa vigueur originelle à l'intérieur de l'État. L'État lui-même était considéré comme une grande famille, et le roi assumait les caractères d'un père pour son peuple.

La tribu est un groupe de familles qui se reconnaît une origine commune et un chef. Une tribu donnée pouvait occuper un territoire et aussi fonder une ville à l'intérieur de laquelle ses membres préservaient leur identité et leur nom, quand plusieurs tribus se partageaient la même région. Un régime tribal suppose une structure particulière de l'État qui transcende tout système politique et toute obligation de service militaire. La création de l'organisation politique proprement dite a entraîné la dissolution de l'ordre tribal, mais chaque fois que le lien avec l'État s'est relâché, un régime tribal a refait surface. Dans de tels cas, l'ordre tribal, la solidarité et la justice ont coexisté.

LE POUVOIR

La caractéristique qui définit un État est son pouvoir. Au VII^e siècle, il y avait déjà des chefs de famille et des chefs tribaux, mais on ressentait le besoin de mettre quelqu'un à la tête de l'État. Des réminiscences de la structure tribale et familiale ont donné naissance au pouvoir politique de l'État. Il y a une différenciation capitale et décisive qui fait du pouvoir

politique une réalité concrète, une chose autonome bien que non indépendante, souvent en conflit avec les réalités connexes de la guerre et de la morale, dont les affinités nourrissent le pouvoir lui-même. Le pouvoir est une chose indéfinissable mais évidente. Pourquoi et comment une personne gouverne-t-elle ? Sa relation avec la force physique et la supériorité morale est évidente. Le pouvoir souverain est attribué à un individu, même s'il peut, dans des circonstances exceptionnelles et pour une courte période, être de nature collective. Pourtant, il est toujours personnel, s'incarne dans un ou plusieurs êtres humains investis d'un pouvoir supérieur qui, au Moyen Âge, était de nature sacrée. Comme l'a expliqué G. Duby : « L'hommage et le serment de fidélité instituaient, entre un vassal et son seigneur, des devoirs réciproques de non-agression et d'assistance peu différents de ceux dont sont censés faire preuve les parents unis par les liens du sang. Mais la position prépondérante occupée par le fief dans les relations entre le seigneur et son vassal a contribué à affaiblir les liens dictés par le sentiment personnel, et les institutions féodales ont finalement été impuissantes à libérer la société aristocratique de la violence et de l'anarchie, malgré les efforts de l'Église (comme avec la "paix de Dieu"). À partir du XII^e siècle, les progrès du pouvoir royal se sont, dans un premier temps, fait sentir à l'intérieur de la structure des institutions féodales qui se sont ensuite progressivement vidées de leur sens pour laisser place à la personne du monarque. »

La monarchie contenait des connotations familiales, tout comme un aspect religieux. Elle imposait le gouvernement de l'État par la famille, légitime ou non. Dans la monarchie médiévale, le pouvoir se transmettait du père au fils, même s'il devint possible à l'occasion de sauter une génération ou un degré de parenté quand le pouvoir passait aux petits-fils, aux neveux ou à un parent plus éloigné, dont le droit était légitimé par la présence d'un ancien roi parmi ses ancêtres. La succession s'effectuait parfois dans un climat de troubles graves et donnait lieu à des revendications contradictoires, voire carrément à des guerres. Le crime, sous la forme du régicide, prit même une certaine nature institutionnelle. Saint Grégoire de Tours appelait cela *morbus goticus*, mais la chose était universelle. La mort du dauphin de la couronne permettait d'orienter la succession vers une autre branche de la famille royale. Antérieurement à 600 apr. J.-C., et postérieurement aussi, il advint que des femmes fussent couronnées et placées sur le trône, tinssent le sceptre et même maniassent l'épée avec une énergie remarquable, mais ce fut exceptionnel. D'autre part, l'accès au trône grâce au mariage avec une princesse héritière était d'usage courant, quand il n'y avait pas d'héritier mâle dans la famille royale. Malgré l'usage qui consistait à morceler le royaume entre les fils, ou bien entre les chefs des différentes factions, de la même manière

que le reste de l'héritage était partagé entre les ayants droit, l'idée de préserver la succession dans son intégralité ou d'en restaurer l'unité demeurait latente. Le système de la primogéniture permit de conserver les royaumes intacts.

LES SOUVERAINS ET LES SUJETS

Le Moyen Âge a connu des périodes de stabilité qui coïncident avec la reconnaissance de la notion d'État. Le peuple n'était pas alors une société structurée et divisée en classes qui, pour simplifier et selon la perspective adoptée, pouvaient être considérées comme supérieure, moyenne ou inférieure. La classe moyenne formait la base de la normalité civile. Quand il n'existait aucune classe moyenne, la société se polarisait, se divisait en une classe noble — désignée sous le nom d'aristocratie —, détentrice du pouvoir après le souverain, et une classe inférieure, écrasée par l'ordre politique. Le statut de la classe supérieure était héréditaire, et y accéder était facile ou difficile selon les cas ; cela dépendait d'un mariage, de la possession d'un mérite extraordinaire ou d'une concession royale. Il y avait différents degrés à l'intérieur de la noblesse. Les membres de la classe supérieure préféraient garder leurs distances et ne pas partager les avantages qu'offrait leur position, laquelle s'accompagnait de privilèges. Le pilier et le fondement de la noblesse étaient la propriété de la terre ou la libre disposition de celle-ci. La possession de la terre par n'importe quelle classe, y compris les couches inférieures, signifiait une participation au pouvoir. Une certaine forme de pouvoir absolu faisait de la propriété foncière un droit exclusif du roi et de sa famille. La propriété de la terre se trouvait ainsi étroitement liée à la domination politique exercée sur le territoire. La concession temporaire de terre, soumise au paiement d'un loyer ou d'un impôt, entraînait l'attribution d'un statut servile au concessionnaire.

On pourrait résumer en un seul mot la relation réciproque entre les souverains et les sujets : la loyauté. Pour brutale et tyrannique que puisse paraître la domination politique, elle était censée se justifier par le souci du bien des sujets, et, en contrepartie, ces derniers devaient au roi hommage et service. Cette relation acquérait tout son sens et était fermement consolidée par la pratique religieuse et universelle du serment de fidélité qui, même s'il n'a pas été réservé exclusivement à cette période, caractérise le Moyen Âge, selon la pensée conventionnelle. Pourtant, cette relation directe entre le souverain et ses sujets était bouleversée quand des rapports de clientèle, supposant un lien de loyauté, s'établissaient entre les sujets eux-mêmes. En vertu de ce genre de relations, des sujets d'un rang supérieur accordaient une protection à des sujets d'un rang inférieur et leur fournissaient de la terre, des

armes et autres biens. Le sujet de rang inférieur était alors obligé de fournir à son protecteur des conseils, de lui payer un tribut et de lui apporter son concours militaire. Quand des relations de cette nature prenaient de l'ampleur, elles altéraient la notion d'État et donnaient naissance à une forme d'État différente, l'État féodal. La féodalité était une caractéristique de l'État médiéval, mais elle a disparu complètement à la suite des changements qui se sont produits à l'aube des temps modernes.

LA COUR

Tandis que les populations se déplaçaient sur leur territoire, à la recherche d'endroits nouveaux où s'installer, un groupe de fidèles accompagnait son chef jusqu'au moment où il s'installait dans une ville. Le palais du précédent souverain, ou un château nouvellement édifié, devenait le signe visible du pouvoir établi. Pour des raisons militaires ou autres, la cour redevenait parfois itinérante. Il existait quantité de résidences royales ; certaines d'entre elles servaient de lieux d'agrément ou de pavillons de chasse, car la chasse était une occupation caractéristique de la monarchie. La présence, même éphémère, du souverain dans une ville entraînait son expansion grâce à la construction de temples, de tribunaux, de théâtres et à la concentration de différentes installations destinées aux activités intellectuelles et artistiques. Le sceau de l'élégance marquait ces villes. À l'inverse de ces cours accueillantes, chaleureuses, il existait d'autres centres du pouvoir, exclusivement préoccupés des tâches concernant le gouvernement et l'administration. C'était dans ces centres hermétiques, impénétrables et isolés de la population que se trouvaient regroupés les fonctionnaires et collaborateurs du roi. Le scribe et le porteur du sceau royal qui authentifiait les documents (le chancelier) incarnaient le pouvoir effectif du gouvernement. En fonction des personnalités respectives du roi et de son ministre, ce dernier n'était rien de plus que le simple exécuteur des décisions royales ou exerçait effectivement le pouvoir exécutif.

LE CONSEIL ET L'ASSEMBLÉE

Tôt ou tard, l'assemblée générale, cette institution fondamentale, caractéristique de tous les États médiévaux, était réduite au silence ou abolie par un personnage doté d'un pouvoir absolu qui réduisait le peuple à l'état de foule passive. En revanche, l'existence d'une telle assemblée présupposait que les représentants des divers corps sociaux prépondérants constituaient désormais l'ossature visible de l'État et entouraient donc la personne du souverain : il s'agissait de dignitaires ecclésiastiques, de barons, de ministres,

d'administrateurs et de juges. Les représentants des collectivités locales pouvaient aussi être invités à y participer, mais, pendant fort longtemps, le commun du peuple, en tant que tel, ne fut nulle part représenté. Quand un peuple s'installait sur un territoire et qu'une structure de pouvoir central y était mise en place, le rôle des assemblées diminuait.

L'ADMINISTRATION DE LA JUSTICE

La justice était double au Moyen Âge : la justice du roi et la justice du peuple regroupé en assemblée. L'intervention secrète du roi dans les activités des juges injustes comme le pouvoir arbitraire dont il disposait pour réparer les injustices constituaient l'avant-dernier recours mis à la portée des opprimés. Faire appel devant le roi était un droit, parfois contrecarré par l'aliénation de la justice, qui équivalait à la dissolution de l'État. Les appels contre une sentence royale ne pouvaient s'adresser qu'à Dieu. L'injustice flagrante et répétée provoquait une rébellion, une destitution et, en fin de compte, la mort du roi. Dans des cas exceptionnels, certains royaumes jouissaient d'une instance judiciaire qui servait de médiatrice entre le roi et ses sujets. Un empereur était le juge des rois. Là où le roi n'était pas également le chef suprême de l'institution religieuse, des appels pouvaient être introduits devant les autorités ecclésiastiques. Le pape pouvait excommunier des empereurs et des rois en raison de leurs prétendues injustices et libérer les sujets de leur serment de fidélité et d'obéissance.

On peut distinguer les aspects purement legalistes du droit canon des aspects spirituels ou personnels de la loi religieuse et de ceux dont la nature était arbitraire ou sociale. La religion présupposait un monde gouverné par une divinité. Dieu avait promulgué certaines lois dont dérivait les lois humaines, et il était le seul juge suprême auprès de qui l'humanité pouvait faire appel en dernier ressort. Inversement, les devoirs de l'humanité envers Dieu pouvaient recevoir un cadre juridique. Le pouvoir du souverain découlait de la relation spéciale qui existait entre lui et Dieu. Dans le cas d'un État théocratique, il y avait identification totale du souverain avec Dieu. Ou bien le souverain se réclamait d'une ascendance divine et d'une protection spéciale. L'idée que tout pouvoir émanait de Dieu était une conviction universelle. La consécration des rois était un rite religieux, tout comme la prestation de serment, qui impliquait Dieu dans les relations humaines, dans certaines clauses pénales des contrats et même dans les rapports impliquant la confiance ou le crédit. À un degré plus ou moins grand, la religion imprégnait la vie de l'État et le droit. L'Église existait parallèlement à l'État politique, et il pouvait y avoir une double hiérarchie de fonctionnaires civils et de prêtres. Un code pénal visant les délits spé-

cifiquement religieux coexistait avec le code juridique ordinaire qui sanctionnait, lui aussi, les transgressions de nature religieuse. Les monastères étaient des centres consacrés à la spiritualité, à la science, au commerce et aux services sociaux. Ils jouaient également un rôle dans le cadre du pouvoir temporel, en particulier dans les zones rurales. Le mariage et la filiation avaient une connotation religieuse et les tribunaux ecclésiastiques étaient chargés de résoudre les litiges dans ce domaine. L'influence de la loi religieuse sur le droit séculier occupait tout un chapitre dans n'importe quel ouvrage juridique.

Au fil du temps, on promulgua des lois plus nombreuses et meilleures — dont certaines avaient été inexistantes ou rares au commencement — à mesure que se faisait sentir la nécessité de déterminer d'une manière précise les règles applicables aux rapports sociaux qui, jusque-là, avaient été involontairement mais tacitement observées (les termes quantité et qualité ne sont pas toujours compatibles).

C'est à partir de ce moment-là que la figure du juriste a pris naissance. Le juriste était un technicien chargé de dégager des règles et des principes, en interprétant les coutumes préexistantes pour résoudre les cas douteux qui, par définition, sont tous ceux qu'un juge doit connaître. La loi qui, au commencement, se contentait de faire la synthèse des coutumes, devint plus tard un élément actif capable de faire évoluer les coutumes ou de les supprimer. Une fois que le système juridique avait été recueilli dans un code, la coutume, définie et soutenue par les lois, était intégrée à l'intérieur de ce code. Elle était acceptée en accord avec la loi ou en marge de celle-ci. Avec le temps, elle recouvra sa capacité créatrice d'une manière clandestine, en sapant progressivement et, finalement, en remplaçant l'édifice législatif.

À l'apogée de la période législative, au tout début du Moyen Âge, quand fut rédigé le Code justinien, la coutume fut intégrée au Digeste de cet empereur (482–565). Ses jurisconsultes étaient d'avis, chaque fois que les lois écrites n'étaient pas applicables, d'adopter la solution fournie par la coutume. Ce n'était pas pour rien que celle-ci, ancrée dans les mœurs, prenait force de loi. Puisque la nature exécutoire de la législation découlait essentiellement de la volonté du peuple, ce qui était approuvé par le peuple, mais non écrit, avait aussi force de loi. La population exprimait sa volonté par ses votes ou par ses actes. Dans un système aussi imprégné d'autorité que le droit canon, qui a évolué fort lentement jusqu'au XII^e siècle, la coutume trouvait sa pleine reconnaissance en qualité de source de la loi ecclésiastique, et, en fin de compte, elle surpassait même la loi écrite, laquelle s'effaçait souvent devant la force d'un usage contraire. En définitive, les coutumes ou lois ne sont devenues des instruments judiciaires qu'après avoir été appliquées ou créées par un juge : c'est ce qui devrait être examiné partout. Cette activité des juges, sur laquelle repose la mise en vigueur des lois et des coutumes,

est connue sous le nom de jurisprudence. Le même terme est également utilisé pour désigner la doctrine qui fournit la substance sous-jacente de la justice. Une distinction était faite entre la coutume territoriale et locale, de même qu'entre les coutumes des divers ordres sociaux, commerces et corporations. La coutume, inventoriée pour être fixée et codifiée, continua d'évoluer après avoir été couchée par écrit.

LA GUERRE ET LA PAIX

Le problème de la légitimité de la guerre était évoqué dans le domaine religieux, où l'aspiration à la paix était commune. Il y avait des guerres permanentes, héréditaires, au cours desquelles des batailles épisodiques étaient suivies de courts intermèdes de paix.

Les conflits au Moyen Âge observaient certaines formalités, telles que la déclaration de guerre, le choix d'un champ de bataille et l'arrêt d'une date pour la bataille. L'issue en était acceptée. En certaines occasions célèbres, les vaincus étaient massacrés et la population chassée ou envoyée en exil, spoliée de tous ses biens. Les villes qui résistaient à un siège étaient également saccagées et pillées. Néanmoins, il arrivait qu'une capitulation survînt, auquel cas les deux camps recevaient des garanties, notamment en vue de protéger la vie et les biens de ceux qui s'étaient rendus. L'usage antique qui consistait à réduire en esclavage la population vaincue n'était plus de pratique courante, mais le recours à l'emprisonnement temporaire avec la possibilité d'une demande de rançon — ce qui représentait un geste de pitié — continuait d'exister.

Une alliance est un accord passé entre deux ou plusieurs États pour la poursuite d'objectifs précis. Le point fondamental en ce qui concerne les alliances est que les signataires doivent s'abstenir de toute forme d'agression les uns envers les autres. Le terme « alliance » évoque généralement l'amitié, mais les deux concepts sont différents. L'amitié donne naissance à une coopération plus efficace. Les alliances suggèrent une idée de défense contre un ennemi commun et supposent l'existence d'une menace, le plus souvent potentielle, à l'égard d'une tierce partie. Une alliance entre ceux qui professaient la même religion passait pour naturelle à l'époque médiévale. En contracter une avec un prince d'une confession différente contre un prince de sa propre religion était considéré comme un cas d'*impium foedus*.

Les traités pouvaient être renforcés par des instruments qui garantissaient leur exécution et leur respect. Ils étaient accompagnés d'un acte religieux — le serment —, et l'on invoquait l'intervention divine contre celui qui enfreindrait le pacte. La coutume antique qui permettait de garantir le respect d'un traité par une prise d'otages était encore observée à cette époque-là.

LA DIPLOMATIE ET LES RELATIONS ENTRE ÉTATS

Influencés par le point de vue de leurs sources, les historiens ont par tradition prêté beaucoup d'attention aux relations intergouvernementales et, en particulier, à celles qu'entretenaient les souverains de différents États. La nature personnelle de ces rapports apparaissait lorsque, à la mort d'un souverain, les amitiés et alliances nouées au cours de son règne devaient être renouvelées. Même s'il existait une certaine continuité dans les amitiés et inimitiés héréditaires, chaque royaume, en particulier chaque dynastie, établissait un nouveau type de relations, dans un style nouveau, avec les États voisins. Ce genre de liens se traduisait de la manière la plus visible par l'envoi d'ambassadeurs auprès des cours étrangères.

La diplomatie était une activité précise qui bénéficiait d'une certaine autonomie dans le cadre du domaine plus vaste de la politique. On faisait une distinction entre la politique extérieure de chaque État, inspirée par le souverain ou par un ministre, et l'exécution de cette politique par les agents diplomatiques. Le rôle de représentants joué par les diplomates tout comme les résultats de leur mission médiatrice étaient consignés dans des documents. Les mariages entre familles régnantes étaient l'expression la plus aboutie de l'harmonie entre les peuples et de leurs bonnes intentions réciproques. Une des conséquences de ce genre d'alliance matrimoniale était l'union des États sous l'égide d'un unique héritier. Un fort sentiment de nationalisme se manifestait de plusieurs manières pour empêcher pareilles occurrences. De même, les litiges conjugaux affectaient aussi les relations politiques. L'habitude de donner en dot des provinces, des régions et des villes pouvait également changer la configuration d'un territoire et affecter la composition des États. En plus du mariage, la pratique de l'adoption et l'exercice de la fonction de parrain ou de marraine étaient d'autres instruments de la politique extérieure. Le rayonnement des États médiévaux était inextricablement lié à l'histoire familiale des différentes dynasties.

LES PRÉMICES DES DROITS DE L'HOMME

Deux aspects de la législation sociale qui allaient à l'encontre du droit naturel se pratiquaient au Moyen Âge : l'esclavage et la torture. Pour l'esclavage, nous avons déjà mentionné l'existence de libertés urbaines et rurales, mais, dans des environnements identiques et au cours de la même période, l'inverse pouvait aussi bien se produire : ainsi, des habitants qui étaient libres de par leur origine pouvaient être soumis aux règles et à la pratique de

l'esclavage. Jusqu'à un certain point, l'affranchissement d'un esclave par un acte juridique permettait d'assurer son droit naturel à la liberté, clairement proclamé par beaucoup. Mais si l'on se penche brièvement sur le droit pénal, on y trouve d'amples preuves du fait que la peine capitale, les mutilations et autres châtiments infâmes relevaient d'une pratique courante. Pourtant, il convient de faire observer qu'au cours d'une si vaste durée, il y eut des périodes où les sanctions pénales imposées par les pouvoirs publics et leur appareil répressif ont été suspendues, précisément à cause d'un affaiblissement des organes du pouvoir ou de leur extinction totale. À certaines époques, l'usage atavique de la vengeance privée a refait surface. Certains indices laissent pourtant entrevoir l'existence de principes que l'on pourrait considérer comme les racines des droits de l'homme. Dans les premiers temps de l'Espagne médiévale, où le despotisme de l'ancienne administration romaine s'était combiné avec les coutumes « barbares », on voit formuler ce que l'on a appelé l'*habeas corpus* wisigothique des VI^e et VII^e siècles, en vertu duquel nul ne pouvait être condamné sans avoir fait l'objet d'une accusation publique et sans que des preuves convaincantes eussent été produites pendant un procès également public. Il est manifeste qu'il s'agissait bien de garantir le droit à un jugement équitable, et d'autant plus que cette disposition tomba en désuétude (Tolède, 583 apr. J.-C.) parce qu'elle rendait difficile la poursuite des personnes qui avaient trahi le roi. L'inviolabilité du domicile est attestée en zone urbaine. Le Moyen Âge accordait aussi à un accusé une période de grâce au cours de laquelle il avait la faculté de s'enfuir ou de se présenter volontairement devant la justice pour éviter de devoir affronter les conséquences de poursuites perpétuelles. Enfin, le droit de se réfugier dans les églises et autres lieux saints et d'y demander le droit d'asile, même pour les personnes soupçonnées de crimes graves, était extrêmement efficace pendant le Moyen Âge, mais le recours à cette pratique déclina pendant les temps modernes et il est inconnu de notre propre époque.

BIBLIOGRAPHIE

- AMIRA V. 1907. *Grundriss des germanischen Rechts*. Strasbourg.
BELOW J. (VON). 1900. *Territorium und Stadt* (2 éd., 1927).
BRAS G. (LE). 1955. *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. Prolégomènes*. Paris.

- BRUNNER H. 1894. *Forschungen zur Geschichte des deutschen und französischen Rechts*. Stuttgart.
- BUSSI E. 1954. *In torno al concetto di diritto commune*. Milan.
- CALASSO F. 1954. *Medioevo del diritto*. Milan.
- CIANI A., DIURNI G. (dir. publ.). 1991. *Esercizio del potere e prassi della consultazione*. Atti dell'VIII colloquio internazionale romanístico-canonístico (1990).
- ERMINI G. 1952. *Corso di diritto comune. Vol. I. Genesi ed evoluzione storica. Elementi costitutivi e fonti*. Milan.
- FICKER J. 1891–1894. *Untersuchungen zur Erbenfolge der ostgermanischen Rechte*. Innsbruck.
- GANSHOF F. L. 1953. Le Moyen Âge. Dans : P. Renouvin (dir. publ.). *Histoire des relations internationales*. Paris.
- GENICOT L. 1963. *Les Lignes du faîte du Moyen Âge*. Tournai.
- 1980. La loi. Dans : *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*. Fasc. 30. Turnhout, Brepols.
- GIBERT R. 1982. *Elementos formativos del derecho en Europa : germánico, romano, canónico*. Madrid.
- HERSCH J. 1968. *Le Droit d'être un homme*. UNESCO.
- KANTOROWICK E. H. 1957. *The King's two bodies : a study in medieval politic theology*. Princeton.
- 1968. *Les Libertés urbaines et rurales du XI^e au XIV^e siècle*. Bruxelles (coll. Histoire).
- LION M. 1968. Los derechos humanos en la historia y en la doctrina. Dans : *Veinte años de evolución de los derechos humanos*. Mexico.
- MITTEIS H. 1940. *Das Staat des hohen Mittelalter*. Weimar, Böhlau.
- OSSORIO A. 1928. *Derecho y Estado*. Madrid, Reus.
- PARADISI B. 1950. *Storia del diritto internazionale del medioevo*. Naples, Jovene.
- PIRENNE H. 1927. *Les Villes du Moyen Âge*. Bruxelles.
- RUIZ DE LA PEÑA J. I. 1984. *Introducción al estudio de la Edad Media*. Madrid.
- SAVIGNY F. K. (VON). 1834–1851. *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*. Vol. I–VIII (Darmstadt, 1951).
- SCHRAMM P. E. 1954–1956. *Herrschaftszeichen und Staatssymbolique. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum achtzehnten Jahrhundert*. 3 vol. Stuttgart.

SERRA A. *Los derechos humanos*. Madrid.

VANDERLINDEN J. 1967. *Le Concept de code en Europe occidentale du XIII^e au XX^e siècle*. Bruxelles.

VINOGRADOFF P. 1929. *Roman law in Medieval Europe*. Oxford.

3.1.2

LA PRATIQUE

Aleksander Gieysztor

À l'aube du Moyen Âge, des royaumes nouveaux s'installent sur les ruines de l'ancien Empire romain d'Occident et y apportent leurs institutions monarchiques. Elles apparaissent aussi, quelques siècles plus tard, en Scandinavie, en Europe centrale et de l'Est, issues des sociétés tribales. C'est le paysage agraire qui domine partout, en organisation des grands et moyens domaines, à économie plus ou moins fermée ; le commerce de luxe et l'artisanat dans des centres pré-urbains sont au service d'une élite restreinte au pouvoir.

Dans la monarchie du haut Moyen Âge, et partiellement encore aux XI^e et XII^e siècles, le pouvoir et la propriété s'enchevêtrent, de même le droit public et le droit privé. La monarchie conserve son caractère patrimonial, le prince est son chef et propriétaire ; à sa mort, l'héritage est partagé entre ses fils. L'Empire carolingien introduit, dans le concept du pouvoir, le sacre qui donne au roi le caractère charismatique et une place dominante dans les institutions de l'Église (illustration 169). Le pouvoir royal et l'Église agissent conjointement pour la cité de Dieu ; ils sont actifs dans la formation des idées de morale et des rapports sociaux, dans la culture d'esprit. L'Église est largement dotée en domaines par le pouvoir séculier, et les seigneurs ecclésiastiques, à côté des seigneurs laïcs, exercent auprès du prince une influence politique croissante.

Les seigneurs séculiers ont un droit héréditaire à leur domaine et y acquièrent des prérogatives d'ordre public — en particulier sur leurs sujets — à la base des immunités fiscales et judiciaires dont ils bénéficient, des offices qu'ils remplissent et des autres privilèges qu'ils obtiennent.

L'autorité publique, longtemps très forte et fondée sur le lien personnel de tous les sujets avec le prince, se disloque en royaumes et principautés territoriales. C'est le lien féodal, contrat vassalique, qui structure les rapports du roi au duc et au comte et de ceux-ci aux seigneurs, et qui crée une corrélation des personnes et des terres. Le système ne se généralise que dans quelques pays — notamment en France qui l'applique assez strictement — et à des degrés différents.

Le pouvoir royal, tout aussi patrimonial qu'il soit, tente aussi par le sacre à devenir héréditaire, transmis au fils aîné. Le pouvoir est soumis à la loi divine dans une société chrétienne, et il est limité par l'appui des grands qui participent au conseil du roi. Dans leurs conflits avec le prince, des for-

mulations du droit permettent de résister au prince injuste. L'organisation de l'État englobe la force armée (d'abord une garde princière, ensuite la levée des chevaliers), le fisc et la justice, dans des formes encore rudimentaires, au niveau de l'administration centrale (la cour) et territoriale, celle-ci souvent transmise aux seigneurs.

Avec des décalages dans le temps, mais d'une façon généralisée (avec quelques exceptions, dont l'Angleterre), la monarchie suit la pression des forces sociales centrifuges, représentées par les grands. L'essor économique de l'Occident démarre aussi bien dans l'exploitation agraire et dans l'habitat rural que dans le commerce, dans la production artisanale et dans les services, de plus en plus localisés dans les villes. Il contribue à une différenciation sociale en couches, ordres et États privilégiés et hiérarchisés.

Le pouvoir central s'efface ou s'affaiblit en faveur des grands seigneurs gouvernant dans leurs seigneuries comme en France, dans leurs principautés territoriales comme en Allemagne et dans leurs duchés autonomes, voire indépendants, comme en Pologne ou en Russie. Dans certains d'entre eux, c'est la continuité du pouvoir monarchique à l'échelle réduite, dans d'autres, ce sont les états privilégiés et organisés en assemblées qui décident des affaires publiques. L'appareil de l'État se disloque, l'Église s'émancipe de l'emprise du pouvoir séculier et formule, à Rome, un programme théocratique contrecarré par les souverains laïcs.

Dans ce tableau de synthèse, il y a des particularités qui comptent ainsi que des différences d'intensité dans la voie de la réunification, ouverte au XIII^e siècle par des tendances centripètes, sensibles au sein de la chevalerie et dans la bourgeoisie urbaine, favorisées par le besoin de défense aussi bien de l'extérieur que contre les abus de la féodalité. L'idée nationale à ses débuts a aussi sa part. Dans les modalités différenciées de l'unification, le droit vassalique ou celui de l'héritage patrimonial peuvent, habilement utilisés, parfois servir la cause monarchique, tout d'abord au niveau régional, ensuite nationale. Aux XIII^e et XIV^e siècles, en France et dans le centre de l'Europe, des monarchies nationales surgissent. Dans l'Empire germanique qui, au XII^e siècle, vise encore une idée de domination d'universalité, quelques grands duchés deviennent des États *de facto* souverains, comme l'Autriche; tous y forment une fédération disparate et compliquée. En Italie, les cités-États prennent la forme de républiques gouvernées par oligarchie; elles étendent peu à peu leur souveraineté territoriale, parvenant même à affirmer leur autorité sur des possessions outre-mer.

Les assises de la nouvelle forme de la monarchie résident dans les états privilégiés: le clergé, la noblesse, les bourgeois et, parfois aussi, des fermiers libres. En fait, les deux premiers et leurs élites se révèlent les plus forts et sont souvent en conflit avec la bourgeoisie dont l'importance économique ne cesse de s'accroître en Occident.

Le pouvoir monarchique reprend des forces en s'appuyant sur la chevalerie et les villes ainsi que sur des barons dévoués à la couronne. Il cherche son fondement non seulement dans le sacre de la personne royale, mais aussi dans l'idée transpersonnalisée de l'institution, publique et souveraine, du royaume (*king's two bodies, rex imperator in regno suo*). Ce pouvoir a ses limites dans des privilèges accordés aux groupes qui solidairement les reçoivent et veillent sur leur fonctionnement politique. La structure verticale de l'ancienne monarchie se change, à un certain degré, en horizontale.

Alors que l'administration royale se développe à un point tel qu'apparaissent des germes de bureaucratie, les assemblées d'états privilégiés gardent un équilibre précaire vis-à-vis de la monarchie. Il y a en effet une cour royale de justice. Le réseau de l'administration territoriale rénovée apparaît, mais aussi une large autogestion locale des provinces, des villes, de l'Église, parfois des minorités culturelles et confessionnelles. La fiscalité royale, qui dépend largement de l'accord des états privilégiés d'être plus ou moins grevés, est dotée d'offices compétents pour percevoir l'impôt.

Les XIV^e et XV^e siècles sont les témoins, dans quelques pays d'Europe (France, Angleterre, Espagne), d'une royauté qui achève de réduire la féodalité politique. Elle tente de réduire les pouvoirs des états privilégiés. Elle réalise l'unité territoriale du royaume où le roi seul légifère et exerce l'autorité souveraine en disposant d'un impôt régulier et d'une armée permanente, en nommant les juges, en créant les offices publics. C'est une monarchie tempérée par les conseils et les assemblées. Néanmoins, elle annonce, pour l'époque moderne et dans plusieurs pays, un système de gouvernement où le pouvoir du souverain devient absolutiste.

Le droit privé et pénal ainsi que diverses procédures judiciaires sont issus de la culture sociale du Moyen Âge européen et se sont complexifiés au cours du temps. Leur point de départ se trouve au moment de la disparition du droit romain dont l'existence, voire l'influence, ne se prolonge que dans l'Empire d'Orient. Les institutions romaines en Occident déclinant, c'est le droit coutumier, apporté par les peuples germaniques dans les territoires de l'Empire d'Occident et cultivé aussi dans d'autres parties (scandinaves et slaves) de l'Europe, qui dominera. Au cours du haut Moyen Âge, les normes de droit formées dès l'époque tribale par la pratique judiciaire et sanctionnées ensuite par l'autorité de l'État, avec peu ou prou d'intervention législative de sa part, assurent au droit coutumier sa prépondérance autoritaire dans la vie sociale. Ce droit naît dans des groupes humains, tribus et peuples, extérieurs à l'Empire romain et, au début, c'est la personnalité des lois, et non pas la territorialité de la loi, qui règne. Dans l'évolution particulariste de l'Occident, le droit se particularise sur les plans personnel et territorial. Les *leges barbarorum*, comme on appelle les plus anciens textes du droit coutumier, ceux des Wisigoths, Ostrogoths, Burgondes, Lombards

et Francs, coexistent avec les *leges romanae* qui concernent la population romanisée et l'Église.

Le droit coutumier privé règle la situation des personnes et des lignages, voire des familles. Il s'occupe des formes du mariage, de la structure de la famille, de la propriété et de la possession, directe ou indirecte, des obligations et de la succession. Dans le droit pénal, la vengeance d'un meurtre est remplacée, sous l'autorité princière, par un paiement compensatoire (*wergeld*) versé par la famille du coupable à celle de la victime. On sait quelles sont les infractions à l'ordre public qui sont réglées au profit du souverain. Dans la procédure, c'est l'ordalie qui s'impose, à partir du duel judiciaire jusqu'à l'épreuve de l'eau bouillante ou du fer rouge, que l'autorité divine — d'abord païenne, ensuite chrétienne — est censée trancher au bénéfice de l'innocent.

Des changements importants arrivent au XIII^e siècle, à l'époque où le mouvement de désintégration de l'État s'arrête, puis s'inverse, ce qui permet au souverain de réclamer son droit de légiférer. Le renouveau universitaire du droit romain et le développement du droit canon apportent, dès le XII^e et le XIII^e siècle, une argumentation théorique. Dans la première phase, il s'agit de mettre par écrit le droit coutumier d'une région (*consuetudines in scriptis redactae*), ce qui est observé dans toute l'Europe. Ce travail dont s'acquittent, à titre privé, les juristes de pratique continue sous forme de recueils approuvés, non sans intervention, par le souverain. Par la suite, on arrivera, aux XIV^e et XV^e siècles et sous des formes diverses (privileges, statuts), à la législation royale, mais aussi à celle des assemblées et des organismes autonomes comme des villes. Le caractère corporatif (ordres sociaux, groupes professionnels) s'exprime dans la diversité du droit coutumier et se constitue séparément pour la noblesse, pour le clergé (droit canon), pour les bourgeois et pour les paysans (droit domanial).

Dans le droit privé s'accentue l'ascendant du droit romain ressuscité et de ses glossateurs et commentateurs universitaires, par exemple sur la théorie du *dominium directum* et du *dominium utile*, donc de la propriété divisée entre le propriétaire et l'usufruitier. Dans le droit des personnes et de la famille, on précise la capacité légale selon l'âge et le sexe, l'ordre social et la confession, on accepte la personnalité légale des corporations de toute sorte, on procède à la réglementation civile du mariage selon le droit canon.

Le droit pénal s'occupe de la paix publique, menacée par les guerres privées ; il intervient dans le nombre croissant des délits jugés par le souverain (*crimen lesae maiestatis* entre autres). On met en relief la responsabilité individuelle et intentionnelle et on limite le paiement compensatoire (*wergeld*) privé pour le transformer en amende fiscale. La peine de mort, souvent cruellement exécutée, s'étend.

Dans la procédure judiciaire, la distinction entre les domaines civil et pénal ne fait qu'apparaître. Dans les deux cas, c'est toujours un plaidoyer contre quelqu'un qui ouvre un procès oral, public et très formalisé : le juge y arbitre un litige entre deux parties et décide sur la force des arguments exposés. Du milieu à la fin du Moyen Âge, la procédure s'enrichit dans plusieurs domaines en ouvrant, dans les causes civiles, la voie de recours à une autre juridiction en vue d'obtenir la révision d'un jugement. En Italie à partir du XIII^e siècle, la procédure judiciaire commence à être rédigée, à la lumière du droit romain et canon, ce qui a une influence, dès le début de l'époque moderne, sur la procédure civile de plusieurs pays d'Europe.

Le legs institutionnel et légal du Moyen Âge européen prolonge son existence et sa vitalité dans ses grandes lignes jusqu'à la fin de l'Ancien Régime.

BIBLIOGRAPHIE

- CHÉNON E. 1928. *Histoire générale du droit français public et privé*. Vol. I. Paris.
- EBEL G., THIEMANN G. 1989. *Thiemann Rechtsgeschichte*. Vol. I. Berlin.
- HATTENHAUER H. *Europäische Rechtsgeschichte*. Heidelberg.
- IMBERT J. 1972. *Histoire du droit privé*. Paris.
- KANTOROWICZ E. 1957. *The King's two bodies : a study in medieval political theology*. Princeton.
- KOSCHAKER P. 1993. *Europa und das römische Recht*. 2^e éd. Munich.
- LANGUI A., LEBIGRE A. 1979. *Histoire du droit pénal*. Vol. I et II. Paris.
- LEMARIGRIEN J. F. 1970. *La France médiévale, institutions et sociétés*. Paris.
- MITTEIS H. 1968. *Deutsches Privatrecht*. Munich.
- PLANITZ H. 1971. *Deutsche Rechtsgeschichte*. Graz.
- PLÖHL W. 1960. *Geschichte der Kirchenrechts*. Vol. I et II. 2^e éd. Vienne.
- SCZANIECKI M. 1997. *Powszechna historia państwa i prawa* [Histoire générale de l'État et du droit]. 9^e éd. Varsovie.
- SOJKA-ZIELINSKA. 1997. *Historia prawa* [Histoire du droit]. 6^e éd. Varsovie.

3.2

Le monde islamique

Majid Khadduri

Le système juridique est un instrument de maîtrise de la société, dont l'objet est de réglementer la conduite humaine conformément à un ensemble de principes. Tout système de ce genre, parvenu à maturité, reflète l'expérience de l'humanité et son souci de maintenir la paix et la sécurité dans une société donnée. Dans la partie du monde où l'Islam s'est imposé, la loi islamique reflétait donc sa propre expérience quant à la façon de parvenir à régler les questions du maintien de la paix et de la sécurité. Si cette loi a incorporé dans sa structure certains éléments étrangers, elle n'en a pas moins toujours préservé son caractère fondamental.

LA THÉORIE DE LA LOI ISLAMIQUE

Dans une société qui considérait les hommes comme des êtres essentiellement faibles et par conséquent incapables de surmonter leurs défauts personnels, il était difficile d'admettre l'idée que des individus faillibles pouvaient établir une série de règles susceptibles de satisfaire les exigences humaines. Il était par conséquent nécessaire, aux yeux de ce type de société, que son système juridique soit perçu comme ayant été dicté par quelque forme d'autorité supérieure. Comme on considérait que la loi devait provenir d'une source divine et supérieure, incarnant la volonté et la justice propres de Dieu, cette législation formait une catégorie séparée. Celle-ci pourrait être qualifiée de loi sainte ou sacrée, transmise par l'intermédiaire d'un prophète (Kamali, 1991 ; Khadduri, 1955). Selon la théorie juridique islamique, cette sorte de loi est considérée comme divine et éternelle. Elle a précédé la société, car elle coexistait avec Dieu lui-même, et elle est infaillible et inviolable parce qu'elle incarne la volonté, la puissance et la justice mêmes de Dieu.

Les commandements de Dieu tels qu'ils ont été communiqués au prophète Muḥammad, le «sceau des prophètes» (Coran 33.40 ; Calverly, 1936), représentaient, aux yeux des croyants, l'ultime et la plus parfaite de toutes les révélations législatives divines. Ces commandements comportaient des règles de conduite aussi bien qu'une doctrine religieuse. Communiqués comme la Parole même de Dieu, réunis dans le livre intitulé le Coran ou la «Lecture», les commandements formaient un corps de lois qui fournissait

la législation fondamentale de l'État aussi bien que les lois régissant les relations étrangères.

S'il est accepté comme étant la source de toute la législation, le Coran ne présentait pas toutes ses lois avec la même clarté et autant de détails. Sur toutes les questions relatives à la loi et à la foi, le Prophète n'était pas censé avoir parlé de son propre mouvement (53.3) ; car seul l'esprit divin l'inspirait, lui donnant le pouvoir d'appliquer des principes généraux à des situations particulières. Les décisions du Prophète, transmises comme des « traditions » (*sunna* ou *ḥadīth*), fournissaient une source nouvelle de règles juridiques, tenues pour être tout aussi obligatoires que les révélations divines (Shāfiʿī, 1961). Ni le Coran ni la *sunna*, cependant, ne sont considérés comme fournissant un véritable abrégé des lois. Ce sont des sources à partir desquelles les juristes (*ʿulamāʾ* ou ulémas) ont mis au point un code juridique élaboré décrivant en détail l'éventail complet des comportements humains individuels tels qu'ils étaient attendus.

La *sharīʿa*, ou loi sainte, c'est-à-dire le chemin qu'il faut suivre, guide les croyants toute leur vie dans ce monde et les prépare à trouver le salut dans l'autre monde. La *sharīʿa* fait une distinction entre le beau (*ḥusn*) qu'il faut cultiver, et le laid (*qubḥ*) qu'il faut éviter ou, en d'autres termes, entre le « bien » et le « mal ». Cependant, la *sharīʿa* offre aux êtres humains plusieurs choix entre les actions strictement obligatoires (*farḍ*) et les actions strictement interdites (*ḥarām*). Entre ces deux extrêmes, les croyants sont libres d'accomplir certaines actions « recommandables » (*mandūb*) et de se refuser à commettre certaines actions « condamnables » (*makrūh*). Mais ces dernières ne sont pas formellement interdites, pas plus que les premières ne sont absolument impératives. En outre, entre ces deux extrêmes se trouve la catégorie de ce qui est *jāʿiz* (admissible), c'est-à-dire ce qui laisse la loi indifférente et permet aux croyants de jouir d'une totale liberté d'action.

On peut dire de la *sharīʿa* qu'elle possède trois caractéristiques fondamentales. La première est sa validité permanente quels que soient l'époque et l'endroit ; ainsi les croyants, quel que soit le territoire étranger où ils résident, demeurent liés par la *sharīʿa*. La deuxième est la façon dont elle accorde une importance prépondérante aux principes éthiques et à l'intérêt général de la communauté dans son ensemble, alors que les intérêts individuels du croyant ne s'y trouvent protégés que s'ils correspondent aux intérêts communs de la société. La troisième concerne la manière dont la loi est censée être observée avec sincérité et en toute bonne foi.

À la suite de leurs conquêtes, les musulmans se sont familiarisés avec les lois et coutumes des territoires conquis, tels ceux des Byzantins et des Sassanides. Certaines de ces lois et coutumes ont été adoptées et intégrées dans la mesure où elles ne contredisaient pas la *sharīʿa*. De la même manière, certains éléments juridiques appartenant aux États mongols qui

ont succédé à l'empire de Gengis khān ont pu trouver une place dans le «droit public» local de plusieurs pays musulmans. Les sultans ottomans ont fait de même au XV^e siècle pour les procédures juridiques des provinces balkaniques.

LE CONCEPT DE SOCIÉTÉ, D'ÉTAT ET DE SOUVERAINETÉ

Étant donné que la loi islamique était acceptée comme éternelle, la société était forcément conçue et établie en fonction d'elle. Mais comme la société est le produit de la sociabilité de l'individu, puisque par sa nature même «l'homme est un animal social», aucun être, à l'exception de Dieu, ne peut vivre seul, les hommes ayant été créés pour vivre ensemble. Les penseurs musulmans tenaient pour acquis que les hommes et les femmes devaient vivre ensemble pour former des sociétés (Al-Fārābī, 1895; Ibn Khaldūn, 1958; Aristote, 1946). Pourtant, les hommes «sont animés d'inimitié les uns contre les autres» déclare une révélation coranique (20.121), et «si Dieu ne contenait pas les nations les unes par les autres, certes la Terre serait perdue», comme le dit encore une autre révélation (2.252). En d'autres termes, la société ne peut pas survivre, sauf sous une autorité. Ainsi, la doctrine islamique estime que la société est indispensable à la survie des êtres humains et elle considère de même que l'existence d'une autorité publique est nécessaire à la survie de la société. Car tout en étant un animal social par nature, l'homme n'est pas un animal discipliné. Ibn Khaldūn (mort en 1406), philosophe et historien, a résumé cette conception de l'autorité de la façon suivante :

«Quand l'humanité parvient à une organisation sociale, [...] les hommes ont besoin que quelqu'un exerce une influence modératrice et les tienne à distance les uns des autres, car l'agressivité et l'injustice font partie de la nature animale de l'homme. Les armes destinées à défendre les êtres humains contre l'agressivité des animaux dépourvus de raison ne suffisent pas à les protéger contre l'agressivité de l'homme envers l'homme parce que tous possèdent ces armes. Ainsi, il faut autre chose pour se défendre contre l'agressivité des êtres humains, les uns envers les autres. [...] La personne qui exerce une influence modératrice doit les dominer et avoir sur eux pouvoir et autorité de sorte qu'aucun d'eux ne soit capable d'attaquer autrui. Tel est le sens de l'autorité royale (*mulk*). Il est donc devenu évident que l'autorité royale est une qualité naturelle de l'homme, absolument nécessaire au genre humain» (Ibn Khaldūn, 1958, pp. 91–92).

À qui, au bout du compte, revient l'autorité? Il y a plusieurs versets dans le Coran où le terme *mulk* («souveraineté» ou «pouvoir d'État») et son dérivé

mālik (le « titulaire » de ce *mulk*) indiquent que l'autorité suprême appartient à Dieu. C'est ainsi que le Coran (2.101) pose la question : « Ne sais-tu pas que l'empire du ciel et de la terre appartient à Dieu ? » C'est la raison pour laquelle les manifestations de Dieu doivent être transmises sur Terre par l'intermédiaire des prophètes. En outre, et toujours selon le Coran, la souveraineté ne peut être conçue que comme délégation : « Dieu donne le pouvoir à qui il veut » (2.248 ; 3.25), et c'est là une simple révélation parmi d'autres sur ce sujet.

Quand le prophète Muḥammad est mort, aucune règle n'avait pourvu à sa succession immédiate. Mais les principaux compagnons du Prophète se sont réunis pour élire Abū Bakr comme son premier « successeur » (*khalīfa*, ou calife). Cette élection a donc créé un précédent qui permit dès lors de désigner le détenteur de la fonction de calife avec le pouvoir de chef d'État.

La première élection du calife n'avait pas présenté de difficultés, car Abū Bakr avait reçu de Muḥammad, avant son décès, la mission de diriger les prières : en outre, tout le monde le savait compétent, sage et influent. Le moment venu, le choix qu'il fit personnellement pour assurer sa succession en la personne d'ʿUmar fut aussitôt ratifié par les Compagnons et l'*umma* ou « communauté » des croyants. Puis ʿUmar confia à un conseil (*shūrā*) composé de six membres sélectionnés par lui la tâche de désigner son propre successeur, qui devait être ʿUthmān. Mais, en fin de compte, ʿAlī fut proclamé quatrième calife dans des circonstances obscures, après l'assassinat d'ʿUthmān. Muʿāwiya, pour sa part, n'a pas été proclamé calife à la suite de l'arbitrage réalisé à ʿAdhruh, mais il le devint en fait après l'assassinat d'ʿAlī en 661 apr. J.-C. Jusqu'à cette époque-là, le principe d'un choix pour trancher la question s'était fondé sur la notion de *baʿya* ou *mubāyaʿa*, c'est-à-dire d'une « approbation » de la part d'individus compétents pour juger — les juristes ou *ʿulamāʾ*, les « savants ».

Mais par la suite, après l'époque de Muʿāwiya, l'institution du califat revêtit une forme dynastique, et la pratique de sa transmission héréditaire devint une coutume, peut-être à cause de l'influence byzantine mais surtout par nécessité — afin de riposter aux prétentions des ʿAlides —, à la fois pour assurer le transfert du pouvoir à l'intérieur de la famille de Muʿāwiya (les Omeyyades) et pour légitimer ce pouvoir en s'assurant l'approbation requise. Ce faisant, on espérait éviter ou limiter toute contestation en ce qui concernait le califat. Pourtant, la transmission héréditaire n'a jamais été considérée comme rigoureusement légale.

Dans le shīʿisme, la mission du Prophète se prolonge à travers l'imāmat, dont le titulaire jouit de toutes les prérogatives d'un prophète mis à part la révélation : dans l'enseignement chīʿite, l'imām légitime est ʿAlī, et ses descendants sont, eux aussi, considérés comme légitimes.

Comme l'autorité suprême et le pouvoir de faire la loi étaient réservés à Dieu, les juristes ont conclu que l'autorité terrestre, ou l'exercice de la

souveraineté, restait subordonnée à la loi. Donc le dirigeant aussi bien que le peuple étaient soumis de la même manière à la loi ; aussi les pouvoirs du dirigeant découlaient-ils de la *sharʿa* et étaient-ils définis par elle.

Le calife, bien que détenteur de la souveraineté divine dans la pratique, n'était donc pas considéré — contrairement à certaines conceptions du pouvoir moderne — comme étant au-dessus de la loi. Lui-même et l'État étaient l'un comme l'autre considérés comme de simples instruments grâce auxquels la loi était appliquée. Dans le cas où l'État ne réussissait pas à faire appliquer la loi, il perdait naturellement sa raison d'être ; mais si le calife violait la loi, il n'avait alors aucun droit de demeurer calife, selon certains juristes ; cependant, même dans de telles circonstances, les croyants restaient en théorie dans l'obligation absolue d'observer la loi. Dans la pratique, toutefois, il est bien arrivé que des califes donnent des ordres qui, sciemment ou non, violaient bel et bien la loi.

En raison de la suprématie détenue par la loi dans la société islamique, l'État y assume un rôle différent de celui qu'il tient dans d'autres sociétés, où la loi est placée sous la responsabilité de l'État. On a soutenu que ce type d'État devrait être défini comme une théocratie — terme fabriqué par Flavius Josèphe —, étant entendu que Dieu y est le souverain suprême (Māwardī, 1853). Toutefois, ce n'est pas Dieu mais la loi de Dieu qui gouverne dans la réalité, car Dieu n'a jamais été considéré comme le souverain direct de ses sujets. Seul son représentant (prophète ou calife), dont le pouvoir provient de la loi divine, est chargé du pouvoir exécutif. En conséquence, ce genre d'État pourrait être considéré comme une nomocratie et non une théocratie, car c'est la loi qui est la source tangible du pouvoir.

LES ÉCOLES DE DROIT

La loi islamique ne se trouve pas uniquement dans le Coran, car l'Écriture sainte est souvent beaucoup trop laconique sur les questions de détail. Néanmoins, le Coran continue d'être considéré comme la source fondamentale de la loi. Les détails de celle-ci ont été mis au point par des juristes qui ont engendré des doctrines compliquées et des écoles de droit.

Les juristes, ou *ʿulamāʾ*, s'accordaient tous pour penser que le Coran était la source fondamentale et incontestable du droit. Mais là s'arrête leur accord. Quatre écoles juridiques ont progressivement vu le jour quant à la manière d'élaborer le droit. La première de ces écoles, dite hanafite, d'après le nom du juriste iraquien Abū Hanīfa (mort en 767), s'est distinguée par son usage libéral de l'analogie (*qiyās*) et, notamment, le recours à l'interprétation personnelle (*raʾy*) ; elle s'est développée dans une région où les toutes premières civilisations avaient pris leur essor et elle a reflété les

nouvelles conditions qui régnaient à l'extérieur de l'Arabie. La deuxième école a vu le jour dans le Ḥijāz (province de l'Arabie saoudite), où Mālik ibn ʿAnas (mort en 795) insistait sur le recours aux traditions du Prophète ; elle finit par être connue sous le nom d'école ḥijāzī ou mālikisme. Mais le corpus de la compilation juridique de Mālik montre que cette école était tout autant préoccupée par le recours à « l'interprétation personnelle » que l'école iraquienne (Schacht, 1951 ; 1964). La troisième, ou shāfiʿisme, fut créée par Shāfiʿī (mort en 820) qui établit une méthode systématique pour l'utilisation des sources juridiques fournies par ses prédécesseurs. Shāfiʿī était néanmoins très prudent quant à l'usage des traditions du Prophète et il insistait sur le fait que seules les traditions d'une authenticité démontrée pouvaient être obligatoires. Il recommandait en outre de recourir à l'*ijmāʿ* (consensus), en tant que source du droit, en alléguant que ce consensus représenterait la volonté de la communauté des croyants, selon les propos attribués par la tradition au Prophète : « Mon peuple ne se mettra jamais d'accord sur une erreur. » Dans la pratique, pourtant, on tenait pour acquis que seuls les juristes pouvaient exercer l'*ijmāʿ* pour le compte de la communauté. Quant à la quatrième école, celle du ḥanbalisme, fondée par Aḥmad ibn Ḥanbal (mort en 855), elle insistait sur une lecture rigoureuse de la *sunna* du Prophète et s'opposait à l'utilisation de l'analogie qu'elle tenait pour inadéquate, en tant que source, pour la prise de décisions (Aḥmad ibn Ḥanbal, 1949).

La secte shīʿite engendra ses propres écoles juridiques, mais rien n'empêchait un croyant — ni jadis ni aujourd'hui — de déplacer son allégeance en passant d'une doctrine à une autre. Tandis que le ḥanafisme et le shāfiʿisme bénéficiaient de la prépondérance en Iraq, en Syrie et en Égypte, c'est tardivement que le ḥanafisme y a été considéré comme l'école officielle sous l'empire ottoman. Le mālikisme a progressivement perdu du terrain dans son berceau originel, l'Arabie, mais il s'est propagé dans toute l'Afrique du Nord et il a fini par faire autorité en Espagne avant que celle-ci passe sous la domination chrétienne. La doctrine shīʿite s'est finalement imposée dans le sud de l'Iraq et en Iran ; elle a aussi gagné des adhésions en Asie centrale et en Inde.

Aucun individu n'a occupé la fonction de chef du pouvoir civil au côté du calife, ni sous les quatre premiers d'entre eux ni sous les Omeyyades. Les fonctionnaires de haut rang étaient essentiellement chargés de veiller sur les forces armées, les questions financières et l'administration des provinces. Il n'y a pas eu non plus de vizir pour exercer les pleins pouvoirs sous les premiers ʿAbbāssides. Plus tard, toutefois, et dans tous les territoires musulmans, le vizir (qui s'appelait en Espagne le *hājib*) en vint à tenir un rôle capital, par suite de l'affaiblissement du pouvoir du calife, et finit donc par assumer lui-même les pleins pouvoirs.

À partir du X^e et surtout du XI^e siècle, un autre individu, le sultan, acquit un rang prééminent auprès du calife, en tant que détenteur des pouvoirs militaires et politiques. De ce fait, il se trouva investi, dans certaines régions, du statut de souverain — pleinement indépendant — sans avoir désormais besoin d'être reconnu par le calife. Le rôle du sultan a été clairement défini dans le *Siyāsat-Nāmeḥ* de Nizām al-Mulk, et c'est ainsi que le sultanat fit son apparition parmi les Seldjoukides au cours de la seconde moitié du XI^e siècle, puis parmi les Mamluk d'Égypte à partir de 1258, et parmi les Ottomans vers la fin du XIV^e siècle.

LA LOI ISLAMIQUE DES NATIONS

Ayant pour vocation de s'étendre universellement à toute l'humanité, l'État islamique soulève nécessairement le point de savoir comment devraient être conduites ses relations avec les autres États et communautés. La branche spéciale du droit islamique appelée *siyar*¹, mise au point par les juristes musulmans pour régler les relations de l'Islam avec les non-musulmans, peut être tenue pour la loi islamique des nations (droit international islamique). L'hypothèse de base sur laquelle elle se fonde est le principe selon lequel seuls les croyants sont les sujets de la loi islamique, tandis que les non-croyants sont les objets de son système, même s'ils ne sont en aucune manière écartés de certains avantages du système. L'objectif ultime de l'Islam était d'établir la paix et l'ordre à l'intérieur du territoire soumis à sa loi, et d'accroître la portée de la validité de cette loi, afin d'y inclure le monde entier.

Mais, comme d'autres États à vocation universelle, l'État islamique ne pouvait absolument pas établir la paix et l'ordre dans le monde en seule conformité avec sa propre loi. En dehors de son territoire subsistaient d'autres communautés avec lesquelles il était obligé de traiter en permanence. Le monde se trouvait donc divisé en deux parties : le territoire de l'Islam (*Dār al-Islām*), à savoir le territoire sur lequel la loi islamique était l'autorité suprême, et le reste du monde, appelé *Dār al-Ḥarb*, ou le territoire de la guerre, sur lequel prévalaient d'autres ordres publics. Le premier incluait la communauté des croyants et d'autres peuples connus pour avoir possédé de saintes écritures, mais qui préféraient observer leurs propres lois quitte à payer un impôt, la capitation (*jizya*), aux autorités islamiques. Les relations entre l'Islam et les autres communautés étaient régies par des conventions spéciales qui reconnaissaient l'autorité de la loi canonique de chaque communauté religieuse pour toutes les questions concernant le statut personnel.

Le monde qui entoure le *Dār al-Islām* est donc le *Dār al-Ḥarb*, le territoire de la guerre. En théorie, le *Dār al-Islām* n'est ni en paix ni for-

cément en conflit permanent avec le *Dār al-Ḥarb*, mais dans une situation qui pourrait être décrite par la formule «état de guerre» ou, plutôt, «état de belligérance» qu'utilise la terminologie juridique moderne. Mais, quoique considéré comme étant encore dans l'état de nature, le *Dār al-Ḥarb* n'était pas traité comme un *no man's land* sans aucune considération de justice.

LE DJIHĀD CONSIDÉRÉ COMME UN CONCEPT DE GUERRE JUSTE

À partir de l'idée selon laquelle l'objectif ultime de l'Islam était de se répandre dans le monde entier, l'instrument avec lequel il cherchait à atteindre cet objectif était le djihād. L'Islam interdisait toutes les sortes de guerre, sauf sous la forme du djihād, mais celui-ci, bien que souvent présenté comme une guerre sainte, n'exigeait pas nécessairement un affrontement, même si un état de belligérance existait entre le *Dār al-Islām* et le *Dār al-Ḥarb*, car les objectifs ultimes de l'Islam pouvaient être atteints par des moyens pacifiques aussi bien que par le recours à la force. À strictement parler, le mot djihād ne veut pas dire «guerre» au sens matériel du terme. Littéralement, il signifie pression, effort et tentative, ce qui indique seulement que le croyant est sommé de faire tout ce qu'il peut pour accomplir la tâche qui lui est assignée. D'un point de vue technique, le mot désigne la pression exercée par la force du croyant qui veut remplir un devoir prescrit par la loi «dans le sentier de Dieu» (61.10–11), c'est-à-dire dans les voies du droit et de la justice. Ainsi peut-on définir le djihād comme un devoir religieux et légal qui doit être rempli par chaque croyant, soit avec son cœur et sa langue pour combattre le mal et propager la parole de Dieu, soit avec sa main et son épée dans le cas d'une participation à quelque bataille. C'est uniquement dans ce dernier sens que l'Islam attribue au djihād la signification d'un devoir collectif que chaque croyant a l'obligation de remplir, dans la mesure où il est capable d'entrer en campagne. Ce genre de guerre, appelée dans la tradition juridique occidentale une «guerre juste» (*bellum justum*), est le seul type de guerre acceptable selon le droit international islamique.

Au début de l'Islam, des érudits comme Abū Ḥanīfa (mort en 768) n'ont fait aucune déclaration explicite permettant de penser que le djihād était une guerre qu'il fallait faire contre les non-musulmans sous le seul prétexte de leur incroyance. Au contraire, ils insistaient tous sur le fait qu'il fallait pratiquer la tolérance envers les incroyants, et tous conseillaient au calife de ne faire la guerre que dans le seul cas où les habitants du *Dār al-Ḥarb* entreraient en conflit avec l'Islam. Ce fut Shāfiʿī (mort en 820), dans sa formulation des relations de l'Islam avec les non-musulmans, qui a soutenu la doctrine selon laquelle l'objet du djihād était de faire la guerre aux incroyants parce qu'ils

ne croyaient pas en l'islam, et pas seulement quand ils entraient en conflit avec l'État islamique (Shāfi'ī, 1904–1908). L'objet du djihād, qui n'était pas nécessairement une guerre offensive, se trouva par conséquent transformé en une obligation collective imposée à la communauté musulmane de combattre les incroyants « partout où vous les trouverez » (9.5), et la distinction entre guerre offensive et défensive perdit toute pertinence.

Mais la doctrine de Shāfi'ī en ce qui concerne le djihād ne fut pas entièrement acceptée par tous les juristes ni même par tous ses propres disciples. Quand la puissance islamique commença de décliner, l'État ne pouvait naturellement pas manifester une volonté de prépondérance sans porter atteinte à son unité interne. Le devoir de djihād se trouva donc limité et ne fut obligatoire que lorsque la force des croyants leur en donnait les moyens (2.233). Non contents de devoir veiller à leur sécurité interne, les États islamiques devinrent alors inquiets pour leur intégrité territoriale mise en péril quand des forces étrangères (les croisés ou les Mongols) du *Dār al-Ḥarb* défiaient leur pouvoir et menaçaient leur existence même. Le juriste Ibn Taymiyya (mort en 1328), fortement préoccupé par les désordres intérieurs, comprit la futilité de la doctrine classique du djihād alors que des troupes étrangères étaient en train de menacer les frontières du *Dār al-Islām*. Il fit des concessions à la réalité en réinterprétant le djihād pour que sa signification concerne la guerre défensive faite aux incroyants lorsque ceux-ci menaçaient l'islam (Taqī al-Dīn Ahmad bin Taymiya, 1949). Après que l'on eut cessé de considérer le djihād comme une guerre menée contre le *Dār al-Ḥarb* pour cause d'incroyance, le terme désigna l'obligation faite aux croyants d'assumer la défense du *Dār al-Islām* dans le seul cas où les autorités musulmanes déclaraient l'islam en danger.

LES CONDITIONS DE LA PAIX

Certes la situation normale était l'état de guerre entre les États islamiques et non islamiques, mais la loi islamique permettait l'établissement de relations pacifiques à court terme avec les non-musulmans, sur le plan individuel et collectif. À l'échelon des individus, cela prit la forme de l'*amān* (sauve-conduit). Dans la vie publique, ce fut le rôle de la diplomatie et la conclusion de traités à court terme.

L'*amān*

C'est une garantie de protection grâce à quoi tout individu du *Dār al-Ḥarb* était autorisé à pénétrer dans le *Dār al-Islām* pour une période n'excédant pas un an. Si un non-musulman entraînait dans le *Dār al-Islām* sans un *amān*,

il encourait un châtement. Le *musta'min* (celui à qui était accordé un *amān*) avait le privilège de faire venir sa famille auprès de lui et pouvait se rendre dans n'importe quel endroit qui l'intéressait, à l'exception des villes saintes de La Mecque et de Médine. Il pouvait aussi s'installer de manière permanente, s'il décidait de devenir soit un *dhimmī* en s'acquittant de la capitation, soit un musulman. En sa qualité de résident, il avait le droit de conduire ses affaires et de remplir toute autre fonction pourvu qu'il observât les lois et traditions de l'Islam. S'il y manquait et commettait un délit, il était passible d'un châtement. S'il était convaincu d'espionnage, il courait le risque d'être exécuté. L'*amān* expirait normalement à la date d'échéance. Si le bénéficiaire souhaitait revenir, il devait en obtenir un autre. L'*amān* remplissait une fonction utile, car il permettait aussi bien aux musulmans qu'aux non-musulmans de traverser les frontières et de voyager dans les pays des uns et des autres sur la base de la réciprocité. Il peut être considéré comme un facteur de l'établissement de relations pacifiques entre les musulmans et les non-musulmans.

La diplomatie

L'adoption de la diplomatie par l'Islam ne visait pas nécessairement des fins pacifiques, car elle était souvent utilisée comme auxiliaire de la guerre. Quand le djihād en arrivait au point mort, il devenait de plus en plus important pour les États islamiques d'entretenir des rapports officiels avec les autres États. L'exercice du droit de légation, toutefois, n'était pas destiné à établir une représentation permanente à l'étranger, mais il visait surtout à envoyer des missions temporaires pour délivrer des messages, négocier des traités et régler maintes autres questions. Les émissaires étrangers qui entraient dans le *Dār al-Islām* étaient munis de lettres de créance et jouissaient d'une immunité diplomatique à partir du moment où ils se disaient être en mission officielle. Si, cependant, la mission se révélait être un échec, les émissaires étaient congédiés avec une froideur ostentatoire (ʿAfīf, 1986).

Les traités

La signature d'un traité fixait les conditions de la paix entre les musulmans et les non-musulmans. Étant donné l'état de guerre qui existait alors entre les États islamiques et les autres, la validité du traité devait forcément être limitée. En vertu du précédent établi par le prophète Muḥammad dans un accord qu'il avait conclu avec le peuple de La Mecque pour une période de dix ans, la règle voulait que la durée des traités de paix n'excédât pas dix ans. Après la mort du Prophète, le pouvoir de conclure des traités demeura

entre les mains du calife. Ce pouvoir, toutefois, était souvent délégué à des commandants en campagne ou à des gouverneurs de province. Lorsqu'un traité était signé, les autorités musulmanes étaient dans l'obligation d'en observer rigoureusement les termes. Comme il est dit dans le Coran, il leur était ordonné de « ne pas violer les serments faits solennellement » (16.93), et si les non-musulmans ne les violaient pas, il était demandé aux musulmans de « remplir les engagements contractés jusqu'à l'expiration de leur terme » (9.4 ; 3.75–76). Pourtant, les pactes pouvaient être résiliés par anticipation, avant leur date d'expiration, par consentement mutuel des parties (ʿAfīfī, 1985 ; Khadduri, 1955 ; Fattal, 1958).

CONCLUSION

À la fin du XV^e siècle, malgré l'état de guerre qui existait encore entre le *Dār al-Islām* et le *Dār al-Ḥarb*, l'Islam en tant que nation ne pouvait plus continuer à s'étendre géographiquement, mais, en tant que religion, il n'a jamais cessé de se répandre dans le centre et le sud de l'Asie, de même qu'en Afrique, par des moyens culturels et commerciaux. Depuis la chute de la dynastie des ʿAbbāssides en 1258, on peut dire que le *Dār al-Islām* s'est formellement divisé en trois sortes d'entités politiques : premièrement, la catégorie des États totalement indépendants ; deuxièmement, la catégorie des entités nominalement placées sous l'autorité ottomane ou perse, mais entièrement indépendantes dans leurs affaires intérieures ; troisièmement, la périphérie du *Dār al-Islām*.

NOTE

1 Le terme *siyar*, pluriel de *sira*, a reçu deux significations depuis le II^e siècle de l'hégire. L'une est utilisée par les chroniqueurs dans leurs récits pour désigner la vie ou les bibliographies ; l'autre est utilisée par les juristes pour désigner la conduite de l'État dans ses relations avec les autres nations (Nāsir Bin Abd-Allah al-Mutarrāzi, 1950).

BIBLIOGRAPHIE

- ʿAFIFĪ M. S. 1985. *Islam and international treaties* [texte arabe]. Le Caire.
— 1986. *Diplomacy in Islam* [texte arabe]. Le Caire.
AḤMAD IBN ḤANBAL A. B. 1949. *Al-Musnad* (dir. publ. : Shakir).
Le Caire.
ARISTOTE. 1946. *Politics*. Vol. I. Oxford, p. 6.

- CALVERLY E. 1936. *Muhammad, seal of the Prophets in Moslem world*. Vol. XXV, pp. 79–82.
- AL-FĀRĀBĪ. 1895. *Risala fi Ahl al-Madina al-Fadila*, p. 53.
- FATTAL A. 1958. *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'islam*. Beyrouth.
- IBN KHALDŪN. 1958. *Al-Muqaddima*. Vol. I. Londres, pp. 89–92.
- KAMALI M. H. 1991. *Principles of Islamic jurisprudence*. Cambridge, chap. 2, 3, 10.
- KHADDURI M. 1955. *War and peace in the law of Islam*. Baltimore, pp. 24–25.
- MAINE H. S. 1931. *Ancient law*. World's Classics, pp. 101, 138–144.
- MĀLIK. 1951. *Al-Mutta'*. Le Caire.
- MĀWARDI. 1853. *Kitab al-Ahkan al-Sultaniya* [Livre sur les principes du gouvernement]. Bonn, chap. 1.
- NĀSIR BIN ABD-ALLAH AL-MUTARRAZI. 1950. *Al-Mughrib*. Vol. II; Hyderabad, p. 972.
- SCHACHT J. 1950. *Origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford, pp. 311–314.
- 1964. *An introduction to Islamic law*. Oxford.
- SHĀFĪ'Ī. *Al-Risala fi Usul al-Fiqh* [Traité sur les sources de la loi]; trad. Khadduri, *Islamic jurisprudence*. Baltimore, 1961, chap. 8 et XVIII.
- 1904–1908. *Kitab al-Umm*. Vol. IV. Le Caire, pp. 84–85.
- TAQI AL-DĪN AHMAD BIN TAYMIYA. 1949. *Majmu'at Rasa'il*. Le Caire, pp. 115–146.

3.3

Les États nomades en Asie centrale

Louis Bazin

Aux environs de 600 apr. J.-C. (et depuis le début de l'Antiquité), le nomadisme pastoral à structure tribale était le modèle socio-économique dominant dans les steppes d'Asie centrale. Cependant, les tribus des zones montagneuses boisées, qui se déplaçaient sur une surface plus réduite que celle des tribus des steppes, vivaient plus de l'élevage que de la chasse et pratiquaient la cueillette. La chasse constituait un complément précieux à l'alimentation des pasteurs, et les expéditions leur permettaient d'acquérir d'autres biens. L'agriculture pratiquée par chaque type de tribu était embryonnaire.

Dans de telles sociétés, l'organisation la plus hiérarchisée et structurée était la tribu. Les titres correspondaient à différents niveaux dans la hiérarchie et devaient être utilisés lorsque les personnes étaient identifiées par un nom. Les titres les plus importants, notamment dans les steppes, étaient ceux qui étaient associés à la hiérarchie militaire, laquelle, la plupart du temps, déterminait la structure du pouvoir de la tribu.

En Asie centrale, au début du Moyen Âge, le terme « État » tel que nous le comprenons s'appliquait assez bien aux zones placées sous le contrôle de groupes sédentaires, notamment des groupes indo-européens (les Iraniens de la Sogdiane et du royaume de Khotan, ainsi que les « Tokhariens » de la région du Tarim), qui avaient leurs métropoles (telles que Samarkand, Bukhārā, Khotan, Kuchā, Agni). Le concept d'État nomade avec une structure tribale flexible et une capitale se déplaçant avec le « palais de tentes » du chef le plus haut placé nécessite néanmoins quelques explications.

En fait, les confédérations de tribus étaient construites à partir de la victoire d'une tribu sur une ou plusieurs autres. Le vainqueur imposait par la suite une structure étatique et un système de lois permettant de perpétuer ladite structure. De la même manière, c'est l'usage de la force qui déterminait la structure interne de la tribu, plus que le principe héréditaire. À travers l'histoire, les tribus se sont formées, déchirées et reconstruites au fil des coalitions, des conflits internes, des changements d'allégeance et des « révolutions de palais ». Ces bouleversements au sein des tribus et

des confédérations n'engendraient pas une anarchie permanente. Une fois qu'un clan avait triomphé, son chef ou son successeur immédiat entamait une restauration de l'« État » et des « lois » en utilisant plus ou moins les mêmes principes.

Ces principes, d'après ce que l'on peut déduire des sources historiques les plus fiables (de la région ou de l'étranger), étaient plutôt homogènes au sein des deux principales communautés ethnolinguistiques d'Asie centrale à l'origine de la fondation des États nomades que l'on peut appeler « empires » : les anciens Turcs et les Mongols. Ces communautés, ainsi que leurs voisins (principalement des annalistes chinois), nous ont légué les textes les plus intéressants sur le sujet. C'est pourquoi notre analyse se concentrera sur ces deux exemples clefs.

D'après les annales chinoises, le chef du groupe tribal qu'on appelait Turc, qui avait auparavant vécu dans le sud de l'Altaï, se révolta en 552 apr. J.-C. contre son suzerain, le grand khān (khaghan) des *Zhuan-Shuan* (Protomongols?), qui dirigeait l'actuelle Mongolie. Il le vainquit, l'obligea à se suicider et prit possession de ses terres et de son titre. Ce conquérant, devenu par la suite Bumīn khaghan, mourut peu de temps après sa victoire. Ses descendants prirent le contrôle de la zone mongole s'étendant des frontières de la Chine septentrionale jusqu'au bassin de l'Irtych jusqu'au début des années 740, exception faite d'un demi-siècle (630–682) au cours duquel ils furent dominés par la Chine. Son jeune frère, Ištāmi khaghan, étendit son empire à l'ouest de l'Asie centrale jusqu'aux frontières de la Perse sassanide, mais le khānat turc occidental qu'il avait créé disparut en 630 sans laisser aucun récit de première main de son histoire. Cependant, les inscriptions figurant sur la stèle funéraire érigée en Mongolie pour les dirigeants du khānat turc oriental sont historiquement très intéressantes et constituent les monuments datables les plus anciens en turc. La plus longue de ces inscriptions ainsi que celles qui donnent le plus d'informations sur l'idéologie de l'État et son application législative sont, d'une part, l'autobiographie de Tonyukuk (mort vers 726), dirigeant militaire et conseiller de l'empereur Bilgā khaghan, son gendre, et, d'autre part, la biographie de Kül tegin, le jeune frère de Bilgā khaghan, guerrier héroïque mort en 731, ainsi que l'épithaphe de l'empereur, rédigée pour le peuple à la première personne du singulier (utilisée également par Tonyukuk), qui inclut quelques-unes des données mentionnées dans la biographie et des informations autobiographiques supplémentaires, et proclame une doctrine de l'État. La biographie et l'épithaphe furent tous deux écrits par Bilgā khaghan lui-même (mort en 734), et toutes ces inscriptions constituent des sources d'information de premier ordre concernant cette période.

Les trois textes expriment le même concept de pouvoir, pas totalement différent de celui de la Chine impériale : l'État est une institution de

droit divin, dirigé par le Ciel bleu éternel, Tengri, dont le nom du khaghan («comme le ciel») en est une émanation (voir les «Fils du Ciel» des empereurs chinois). Si le khaghan accomplit loyalement sa mission céleste dans l'intérêt du peuple turc (*Türk bodun*), y compris des roturiers (*kara bodun*, «le peuple sombre»), Tengri l'aidera toujours à gouverner et à faire la guerre. Mais si le khaghan commet des erreurs, et plus particulièrement s'il désobéit à la loi (*törü*) du peuple turc (c'est-à-dire à la loi coutumière transmise par la tradition orale, qui gouverne toutes les institutions, publiques et privées, ainsi que les relations entre les individus), Tengri l'abandonnera, et le khaghan perdra alors son pouvoir (parfois même sa vie). De la même manière, Tengri punira ou même détruira les personnes qui destitueront leur khaghan légitime, par exemple pour se soumettre aux Chinois et de ce fait devenir chinois. Le contenu de cette loi n'est pas explicite car c'est une loi naturelle, une loi sacrée ; ses dispositions sont connues de tous les dirigeants dans la mesure où elles les concernent, depuis le sommet de la hiérarchie jusqu'aux vies privées des familles et des individus. Lorsqu'il intervient, Tengri est souvent associé à deux divinités majeures : Umay, son épouse divine et déesse mère dont la femme de l'empereur, la *Katun* («comme Umay»), est la représentante, et *Yer Sub*, l'«esprit de la Terre et de l'Eau» des Turcs, protectrice de leur espace vital. Tengri est parfois lui-même appelé Tengrisi turc («ciel des Turcs»).

Dans les trois inscriptions que nous avons décrites, le terme «Turc» dénote, au sens le plus strict, toutes les tribus turques de Bumïn khaghan et les autres tribus turcophones qui forment partie intégrante de leur confédération et sont soumises à leur khaghan et à leur loi. D'autres groupes tribaux également turcophones, tels que les Oghuz de la Mongolie septentrionale et les Kïrkïz (anciens Kirghiz) du haut Ienisseï, bien qu'ayant été soumis au khaghan turc de force, n'étaient pas considérés comme turcs, car ils conservaient intacte leur propre organisation interne. Cependant, ils étaient intégrés dans l'État (*el*) des Turcs (*Türk eli*) en tant que vassaux de son souverain, auquel ils payaient tribut.

Cet État idéal décrit par Bilgä khaghan, que ce dernier souhaitait éternel, n'a jamais connu de longues périodes de stabilité. Il était amoindri par son hétérogénéité, par des dissensions parmi les chefs des tribus, les beys (*Bäg*), au sein de la confédération turque et par des rivalités entre les princes du sang (*tegin*). Il s'est effondré en 744, et les neuf *Oguz* (*Tokuz Oguz*) prirent le pouvoir en Mongolie avant d'être eux-mêmes chassés en 840 par les Kïrkïz.

Cinq siècles après le règne de Bilgä khaghan, c'est au tour des Mongols de Gengis khān de former un État puis un vaste empire. Le texte le plus ancien qu'ils nous ont légué, l'*Histoire secrète des Mongols*, achevé en 1240 et écrit par une personne de l'entourage de Gengis khān, expose les grandes

lignes des concepts de souverain, d'État et de loi rappelant les épitaphes de Kül tegin et de Bilgä khaghan. Selon cet ouvrage, Temüjin, le futur Gengis khān, était un descendant de dixième génération, par lignée paternelle directe, du plus jeune des trois fils que la belle veuve Alan Qo'a donna à Tenggiri (le Tengri turc), qui vint lui rendre visite la nuit sous la forme d'un homme jaune lumineux. Gengis khān était ainsi un descendant du Ciel bleu éternel, qu'il pria avec ferveur et qui guida ses décisions, lui permettant ainsi, après une enfance malheureuse, de devenir khān de sa tribu et, par la suite, à l'âge de quarante ans environ, en 1206, d'être élu grand khān (*kahan* = khaghan turc) de toutes les tribus mongoles et turques de Mongolie. Entre cette date et sa mort en 1227, il assujettit tous les nomades des steppes et des forêts d'Asie centrale et conquiert les zones habitées depuis la Chine du Nord jusqu'à la mer Caspienne. Il accomplit cela « avec la force du Ciel éternel », formule qui figurait en tête des lettres et décrets de ses successeurs immédiats, Ögödäy, Güyük et Möngke, de 1229 à 1259.

Avant le couronnement de Gengis khān, les liens entre les différentes tribus mongoles étaient flous et instables et ne ressemblaient pas à ceux que l'on trouve généralement dans un État. Mais une fois devenu grand khān, Gengis khān entama une énergique réorganisation de la société mongole, se concentrant principalement sur les structures militaires, aux dépens des structures tribales ; il nomma des dirigeants à la tête de contingents de 10, 100, 1 000 ou 10 000 soldats, comme bon lui semblait, sans tenir compte des hiérarchies préexistantes. Il brisa ainsi le désir d'autonomie tribale. Durant sa vie, son État n'avait pas de nom mongol, mais avant sa mort, il divisa son empire en différents territoires (*ulus*) pour ses fils, et le mot *ulus* fut finalement utilisé pour désigner les États ainsi formés.

Les anciens Mongols n'avaient pas de mot pour désigner l'État, mais il en existait un pour la coutume (*törä/törü* ; ces termes, qui signifient « coutume » en mongol, se disent de la même façon en turc et signifient alors « coutume » et « loi ») et un pour « loi » (*jasah/jasaq*, dérivé de *jasa*, « mettre en ordre » = *yasa* en turc, « déterminer »). Pour la première fois dans le monde turco-mongol, Gengis khān ordonna la création d'un projet de loi mongole telle que lui l'entendait. Ladite loi, de laquelle ne subsistent que quelques passages, incluait de nombreuses coutumes mongoles, mais Gengis khān les renforça (par exemple, la mort devint la punition non seulement du meurtre mais également du vol aggravé, du recel de biens volés, du mensonge volontaire, de l'adultère, du viol, etc.). Après sa mort en 1227, ces lois devinrent de moins en moins strictement appliquées.

Après la dissolution de l'Empire mongol, à la suite de sa division en *ulus*, le nombre croissant de zones habitées et de villes réduisit progressivement l'importance du nomadisme. Bien évidemment, des tribus nomades persistèrent en Mongolie et dans les steppes d'Asie centrale, mais elles ne

formaient plus de véritables États, et leurs lois coutumières traditionnelles étaient affectées par la conversion au bouddhisme et encore plus (sauf en Mongolie) à l'Islam.

BIBLIOGRAPHIE

- GROUSSET R. 1941 (et rééd.). *L'Empire des steppes*. Paris.
- HAENISCH E. 1948. *Die Geheime Geschichte der Mongolen*. Leipzig (traduction allemande commentée de l'*Histoire secrète des Mongols*).
- LEMERCIER-QUELQUEJAY C. 1970. *La Paix mongole*. Paris.
- PELLIOT P. 1949 (posthume). *L'Histoire secrète des Mongols*. Paris (transcription du texte mongol et traduction française des six premiers chapitres).
- TEKIN T. 1995. *Les Inscriptions de l'Orkhon*. Istanbul (version française d'*Orhon Yazıtları*, du même auteur, Ankara, 1988; texte en turc ancien et traduction des trois épitaphes mentionnées dans le texte).
- VLADIMIRTSOV B. YA. 1934. *Obščestvennyj stroj Mongolov*. Leningrad (interprétation des structures sociales en termes de féodalisme).

3.4

L'Asie du Sud et du Sud-Est

Irfan Habib

Quand il s'agit de définir la nature de l'État comme élément d'une structure sociale dans l'Inde médiévale, notamment au commencement de cette période, la difficulté provient surtout de la façon très trouble dont nos sources perçoivent ses diverses composantes, comme la monarchie, l'aristocratie, l'administration et les différents secteurs des classes supérieures investies d'une autorité administrative ou politique. Il est possible de supposer qu'une monarchie faible pouvait pourtant faire partie d'un État puissant si toutes les diverses composantes de ce dernier sont considérées comme un ensemble. Ainsi, le même «État» pourrait paraître aussi bien faible et fort, libéral et implacable, en fonction des éléments que nous sommes en train d'examiner. On pourrait illustrer cela en comparant la description faite par le pèlerin chinois Xuan Zhuang (634–644) qui observe, en Inde, un régime politique «généreux» dont «l'impôt est léger» (Watters, 1904–1905, vol. I, p. 176), avec la vision qu'en donne l'historien Kalhaṇa (vers 1148–1149) par l'intermédiaire des paroles attribuées au souverain idéal, Lalitāditya. Celui-ci dénonce un État implacable qui ne laisserait aux villageois pas plus «que la nourriture nécessaire à la consommation annuelle et que les bœufs indispensables pour [le labour] de leurs champs» (Stein, 1900, p. 154).

Il est possible que Xuan Zhuang n'ait pensé qu'à l'institution royale et au fisc, tandis que Kalhaṇa s'attache à tout l'appareil du pouvoir dans la société. Rien n'indique à vrai dire que, entre les VII^e et XII^e siècles, ait eu lieu une montée en puissance importante de l'autorité exercée par le roi ; en fait, on allègue beaucoup de preuves qui indiquent un affaiblissement du pouvoir royal, par une «féodalisation» de la société politique (Sharma, 1980 ; pp. 63–90). Pour l'Inde du Sud, B. Stein (1980) a émis au sujet de cette période sa thèse fort contestée d'un «État segmentaire», mais sans répondre à la question de savoir si la vigueur de l'État dans le sens le plus vaste avait vraiment décliné, simultanément avec celle de la monarchie. B. D. Chattopadhyaya (1996, pp. 143–146) fait remarquer que la tendance des pouvoirs régionaux à se substituer aux États plus grands durant cette période n'a pas nécessairement résulté d'une simple fragmentation des empires antérieurs mais, au contraire, de l'action des sources locales du pouvoir ; ainsi pourrait-on présumer que celles-ci ont constitué des centres d'autorité bien plus forts que leurs prédécesseurs plus vastes.

On peut dès lors supposer que deux processus se sont déroulés dans une grande partie, au moins, du nord de l'Inde et du Deccan (régions septentrionales de la péninsule). D'une part s'est produite une expansion des « fiefs » héréditaires (*sāmanta*, *ṭhakkura* puis *rāśaka*, *rāuta*, *nāyaka*), avec l'apparition de « monarchies claniques », qui ont créé de nouvelles unités de division territoriale définies par le nombre de villages (12, 42, 84, etc.) (Ghoshal, 1929, pp. 241 et 259–260). D'autre part, il y a eu un renforcement du pouvoir exercé par les couches supérieures de la société sur la population, notamment avec l'apparition de la classe des *rājaputra*, ou soldats de cavalerie, qui devinrent les piliers des États indiens du Nord (Habib, 1995, pp. 138–140). En conséquence, la pression fiscale qui pesait sur les paysans augmenta continuellement avec la multiplication des impôts et des prélèvements (Sharma, 1980, pp. 190–192).

L'augmentation de l'échelle à laquelle s'effectuait la construction de bassins et de canaux d'irrigation, comme ceux des souverains Candela dans l'Inde centrale et des Chola dans le Sud (X^e–XI^e siècles), montre que ces États étaient capables de mobiliser des ressources suffisantes pour les investir dans des travaux à fort rendement fiscal. Gunawardana (1981) distingue deux phases dans les travaux d'irrigation au Sri Lanka : jusqu'au VII^e siècle, de grands travaux avaient été entrepris par les rois, mais, par la suite, les réalisations devinrent plus réduites et plus nombreuses, car elles furent le fait de propriétaires privés, les rois servant « d'arbitres » entre les propriétaires et les paysans consommateurs de l'eau. Le point de savoir si ces « propriétaires » étaient vraiment des personnes privées ou bien s'il s'agissait en fait de potentats locaux qui faisaient donc partie de l'État est important. Dans ce dernier cas, la diffusion du pouvoir sur l'activité hydraulique au Sri Lanka ne doit pas être considérée comme un affaiblissement de l'État, pas plus que la situation ne doit passer pour un symbole du « despotisme oriental » (Wittfogel, 1958).

Un domaine dans lequel les dirigeants indiens ne revendiquaient généralement pas l'exercice du pouvoir était celui de la législation. La loi découlait en grande partie de la coutume, dans la formation de laquelle la classe dirigeante sans aucun doute avait joué un rôle ; elle avait donc tendance à être codifiée dans les textes des *dharmaśāstra*, généralement recueillis par les écoles sacerdotales. Dans les *dharmaśāstra*, la séparation entre les castes (*varśa*, *jāti*) et la supériorité des castes élevées jouaient un rôle fondamental (Kane, 1930, sur l'évolution de ce corps de loi). Les dirigeants pouvaient enfreindre la loi quand cela leur convenait, comme Kalhaṇa le note si fréquemment dans son histoire du Cachemire ; mais aucun roi de cette période ne mérite vraiment d'être considéré comme un législateur. Au contraire, les souverains aspiraient aux titres de protecteur de la *dharma*, ou de sentinelle veillant à empêcher le « mélange des castes », comme l'indiquent si souvent

les inscriptions. L'influence sacerdotale contribuait donc à accorder une fonction importante à l'État dans l'application de la loi brahmanique, quelles que fussent les sympathies bouddhistes ou jâïnes manifestées par certains monarques ou dynasties.

Ce que nous avons découvert dans beaucoup de royaumes du Sud-Est asiatique correspond assez bien à ce que nous savons de leurs modèles indiens. Dans une grande partie de l'Asie du Sud-Est, notamment à Sumatra, à Java, dans certaines régions de la Thaïlande, au Cambodge et dans la province de l'Annam, la langue officielle durant cette période était le sanskrit; les monarques et leurs cours copiaient la terminologie politique et administrative indienne et toléraient les religions originaires de l'Inde, c'est-à-dire le bouddhisme, le shivaïsme et le vichnouisme (Majumdar, 1927, 1933, 1937, 1938, 1944). Comme leurs homologues indiens, ces États étaient des sociétés politiques essentiellement agraires, et ils ont eu la faculté, à certaines époques, de mobiliser des ressources suffisantes pour édifier des monuments gigantesques comme ceux de Borobudur à Java (IX^e siècle) et d'Angkor Vat au Cambodge (XII^e siècle), ce dernier éclipsant toute construction comparable en Inde. (La comparaison la plus proche que l'on puisse faire ici concerne les vastes complexes de temples «dravidiens» dans le sud de l'Inde.) Les États du Sud-Est asiatique ont également entrepris des travaux d'irrigation (comme ceux d'Angkor Thom, au Cambodge, vers 1200), et cela renforce l'impression qu'ils présentent une affinité avec les royaumes de la péninsule Indienne.

Les conquêtes réalisées dans le nord de l'Inde par les Ghūrīdes, vers la fin du XII^e siècle, aboutirent à la création d'un État (le «sultanat de Delhi», 1206–1526) calqué sur les sultanats du monde iranien et de l'Asie centrale. Il n'y avait désormais plus aucun lien vivant entre ces États et le califat, même si Bagdad n'a été détruite qu'en 1258. Des sultans comme Iltutmish (1210–1236) ou Muḥammad Tughluq (1324–1351) ont certes accepté des diplômes de la part des califes, mais ce n'était que de simples gestes rituels destinés à renforcer leur légitimité: en fait, les sultans se réclamaient d'une souveraineté absolue (*ūlī' l'amarī*), libérée de toute tutelle religieuse ou séculière. Cette prétention s'accompagnait d'une revendication du sultan sur la totalité des excédents agricoles, revendication mise en application dans une très grande partie du sultanat sous 'Alāu'ddīn Khaljī (1296–1316). C'est sans doute à cette date que remonte l'équation impôt-fermage, dont les implications politiques et économiques ont tellement intrigué Marx.

Cette tendance croissante des sultanats à revendiquer le pouvoir absolu a soulevé d'importantes questions, auxquelles s'est intéressé avec un mérite particulier l'historien Ziyā' Baranī (né en 1285). S'il a écrit un traité consacré aux problèmes de gouvernement (*Fatāwā-i Jahāndārī*) (Habib et Khan, 1957–1958), c'est dans son histoire du sultanat de Delhi (1357) que ses

idées essentielles, souvent exprimées à travers des phrases attribuées à des personnages historiques, ressortent le plus clairement et par rapport aux contextes véritables.

Baranī attribue à Balban (1266–1286) l'affirmation selon laquelle le sultan participe d'une inspiration divine spéciale ; pourtant, le simple Jalālu'ddīn Khaljī (1290–1296) est réputé avoir découvert, au moment où il devint sultan, que cette prétention était vide de sens ! La vérité se situe dans la bouche des nobles présents qui, sur ce sujet, murmuraient entre eux : « La royauté n'est rien d'autre que la terreur, le pouvoir et la prétention à une autorité sans partage » (cité dans Habib, 1981, p. 104). Il n'était donc pas nécessaire de se recommander d'une auréole de sainteté ou d'une bénédiction religieuse pour justifier le pouvoir du sultan. Un sultan qui exerçait librement son autorité, comme 'Alāu'ddīn Khaljī ou Muḥammad Tughluq, dans la première phase de son règne, contribuait à élargir et consolider l'État et à augmenter ses ressources, ce qui allait naturellement enrichir toute la classe dirigeante. Pourtant, le pouvoir du sultan s'opposait toujours forcément aux ambitions des membres de la noblesse, qui revendiquaient une part des ressources et du pouvoir, soit comme détenteurs d'*iqṭā's* (attributions territoriales), soit comme *amīr* (commandants militaires). Baranī est frappé d'horreur en voyant des sultans puissants anéantir des pans entiers de la noblesse (« des hommes de [haute] naissance ») et recruter des fonctionnaires en dehors de ses rangs. En d'autres termes, le pouvoir du monarque et la stabilité de la classe dirigeante étaient toujours empêtrés dans des contradictions insolubles. Si les aspirations des nobles à la stabilité devaient l'emporter, comme ce fut le cas après l'accession de Fīrūz Tughluq au trône en 1351, le pouvoir d'organiser des conquêtes ou de réprimer les rébellions et de liquider les petits exploiters locaux (*khūṭs*, *chaudhurī*, etc.), ne pouvait que s'évanouir rapidement (Habib, 1981, pp. 99–113).

L'autre question importante qui tracassait Baranī était la relation entre le sultan et la *sharī'a* (loi islamique). La codification de la législation musulmane par les juristes avait été réalisée bien avant la création du sultanat de Delhi, et ni les coutumes ni la situation de l'Inde n'avaient joué aucun rôle dans sa formulation. Bien qu'aucun sultan n'ait prétendu avoir le droit de modifier la *sharī'a*, les mesures administratives prises par les sultans contenaient des dispositions qui souvent méconnaissaient la loi musulmane. Dans l'ensemble, l'attitude de Baranī sur cette question est pragmatique : il met en balance l'avantage d'appliquer la *sharī'a* contre l'inconvénient de l'ignorer (par exemple, en ne traitant pas les hindous rigoureusement comme des *kāfir*, ou en tolérant la prostitution). Il semble, en fait, admettre que les intérêts du gouvernement devaient prévaloir sur le devoir d'appliquer la loi.

Le sultanat de Delhi et les États régionaux qu'il engendrait (à côté des imitations partielles mais notoires, comme l'empire de Vijayanagar) avaient

conservé diverses grandes caractéristiques des premiers États indiens. Mais les principales institutions des sultanats avaient d'autres antécédents que les institutions indiennes antérieures ; la vigueur et le degré de centralisation du pouvoir royal y étaient bien plus importants et, surtout, l'équation impôt-fermage était désormais bien plus explicitement définie et appliquée. Tout cela représentait des modifications importantes de la nature de l'État. La rapide acculturation de la classe dirigeante du sultanat au profit du mode de vie indien et l'oubli silencieux de la loi islamique au bénéfice d'un compromis avec les potentats hindous et leurs sujets n'ont pas vraiment modifié les caractéristiques structurelles des sultanats. Car leur réussite ne découlait pas tant d'un enthousiasme religieux que de la présence de leur armée professionnelle (qui attirait aussi, de plus en plus, certains éléments hindous). En outre, aussi longtemps que leurs archers montés l'emporteraient sur tous leurs adversaires, les compromis avantageux passés avec les groupes inférieurs ne pouvaient faire aucun mal aux sultanats.

L'histoire des sultanats de l'Asie du Sud-Est commence dès le XIII^e siècle. Ceux-ci ont pris naissance dans les communautés musulmanes formées par des marchands venus de l'Inde (en particulier du Gujarāt), du golfe Persique et de la mer Rouge. Compte tenu de la nature mercantile de ces communautés, les sultanats du Sud-Est asiatique, tels que ceux de Sāmudra, de Perlak et d'Acéh à Sumatra, de Mataram dans l'île de Java et de Malacca (Melaka) en Malaisie, avaient leurs sièges dans des ports et se répandirent par la suite dans l'arrière-pays. Il n'y avait presque pas de modèles indiens et sans doute peu de modèles islamiques pour ce genre d'États maritimes : ceux-ci n'ont commencé à s'aligner sur les sultanats de l'intérieur des terres qu'après avoir assujéti les habitants de l'arrière-pays, processus qui était déjà bien avancé au moment où la période étudiée prend fin (vers 1500).

BIBLIOGRAPHIE

- CHATTOPADHYAYA B. D. 1996. « Change through continuity : notes towards an understanding of the transition to early medieval India ». Dans : D. N. Jha (dir. publ.). *Society and ideology in India : essays in honour of Professor R. S. Sharma*. New Delhi.
- GHOSHAL U. N. 1929. *Contributions to the history of the Hindu revenue system*. Calcutta.
- GUNAWARDANA R. A. L. H. 1981. « Total Power or shared power ? A study of the hydraulic state and its transformation in Sri Lanka from the third to the ninth century AD ». *Indian Historical Review*, vol. VII, pp. 70–98.
- HABIB I. 1981. « Barani's theory of the history of the Delhi Sultanate ». *Indian Historical Review*, vol. VII, pp. 99–115.
- 1995. *Essays in Indian history : towards a Marxist perception*. New Delhi.
- HABIB M., KHAN A. S. 1957–1958. « Fatāwā-i Jahāndārī of Zīā-u'ddīn Baranī ». *Medieval India Quarterly* (Aligarh), pp. 1–87 et 151–252 ; réimp., *The political theory of the Delhi Sultanate*, Allahabad, n. d.
- KANE P. V. 1930. *History of the Dharmaśāstra*. 5 vol. Pune.
- MAJUMDAR R. C. 1927. *Champa : history and culture of an Indian colonial kingdom*. Dhaka (réimp., Delhi, 1985).
- 1933. *Inscriptions of Kambuja*. Calcutta.
- 1937–1938. *Swarnadvipa*. 2 parties, Dhaka/Calcutta.
- 1944. *Hindu colonies in the Far East*. Calcutta.
- SHARMA R. S. 1980. *Indian feudalism, c. A.D. 300–1200*. 2^e éd. Delhi.
- STEIN A. 1900. *Kalhaṇa's Rājatarangīni* (trad.). 2 vol. Westminster.
- STEIN B. 1980. *Peasant state and society in medieval South India*. Delhi.
- WATTERS T. 1904–1905. « On Yuan Chwang's travels in India (A.D. 629–645) ». Dans : T. W. Rhys Davids (dir. publ.). Londres.
- WITTFOGEL K. A. 1958. *Oriental despotism, a comparative study in total power*. New Haven.

3.5

L'Asie de l'Est

Guangda Zhang

LA CHINE

Les sources du pouvoir et le principe sous-jacent du droit

Depuis l'époque où la Chine était sortie de la préhistoire et était devenue un État, vers 1766 av. J.-C., la majorité des Chinois étaient convaincus que les souverains détenaient un mandat du ciel (*tianmin*) pour régner et que le pouvoir royal ou impérial inclus dans l'héritage familial ne pouvait s'y perpétuer qu'avec l'approbation du ciel. Cette idée a conduit tous les fondateurs des dynasties suivantes à justifier leur prétention à la légitimité par la seule présomption d'avoir été choisis pour prendre grand soin du peuple, étant entendu que le ciel n'accordait plus son approbation à leurs prédécesseurs. Sous les Han, une dynastie qui a duré quatre siècles, de 202 av. J.-C. à 220 apr. J.-C., quand une administration nationale fortement centralisée et un système juridique furent enfin établis, le souverain renforça plus encore sa prétention à être le fils du ciel (*tianzu*) et manifesta une préférence marquée pour l'idéal de gouvernement traditionnel, surtout confucéen. Si la personne de l'empereur était au-dessus de la loi, sa principale fonction, définie dans l'idéologie confucéenne à l'époque des Han, consistait à exercer convenablement le mandat d'où il tirait son pouvoir, d'agir conformément à une morale exemplaire et de manifester vertu et bienveillance. Sous les dynasties successives, à toutes les époques où les lois furent systématiquement intégrées dans le code ou révisées, on insista particulièrement sur le principe selon lequel l'utilité de la loi consistait à garantir non pas tant l'autorité effective du pouvoir impérial que le maintien des valeurs morales. Un souverain plein de sagesse devait gouverner par l'exemple qu'il donnait ; seul un souverain ordinaire, celui qui aurait négligé d'instruire le peuple et avilissait les principes moraux, gouvernerait en appliquant une politique répressive.

Dans le contexte du système familial patriarcal chinois, le talent politique des autorités impériales chinoises et l'établissement de la loi codifiée de l'Empire étaient, eux aussi, influencés par les valeurs ritualistes confucéennes (voir ci-après).

La loi sous les Sui et les Tang

Les Sui (581–618) et les Tang (618–907) ont été d'importantes dynasties de l'histoire de la Chine. Une de leurs réussites les plus remarquables a été l'effort qu'elles ont déployé pour prescrire des normes applicables aux institutions et des procédures administratives, en codifiant la loi et le droit administratif, avec une persévérance que l'on n'avait jamais observée auparavant et que l'on n'a pas revue depuis lors. Nombre d'initiatives prises au cours des siècles précédents pour construire des institutions durables à long terme furent désormais incorporées dans les structures politiques de ces deux dynasties, et quantité d'innovations se greffèrent sur les institutions traditionnelles pour remodeler le mécanisme qui permettait de gouverner le vaste empire réuni. De 581 à 737, les Sui et les premiers Tang ont codifié tous les aspects des institutions politiques et socio-économiques ainsi que les pratiques administratives pour les soumettre à des normes et à des règles uniformes applicables dans tout l'Empire. Ces efforts permanents, déployés sur une vaste échelle, ont culminé avec l'établissement d'un système juridique codifié, universel et uniforme, qui était divisé en quatre catégories : le droit pénal (*lǚ*), les lois administratives (*lǐng*), les règlements (*gè*) et les ordonnances (*shì*). D'une façon générale, ce système codifié était appelé *lǚ-lǐng-gè-shì* en chinois et *ritsuryōshi* en japonais.

Le *lǚ*, ou loi écrite codifiée, était essentiellement un code de droit pénal. Il précisait les catégories et la gravité des peines applicables aux délits criminels et aux infractions administratives. La sanction variait en fonction du rang hiérarchique qu'occupait le délinquant dans la société, compte tenu des circonstances aggravantes et atténuantes. Un acte commis par un esclave contre son maître ou sa maîtresse, ou par un membre inférieur de la famille contre un membre supérieur de celle-ci, se trouvait ainsi beaucoup plus durement puni, mais l'inverse n'était pas vrai. C'est là que nous sommes en mesure d'observer les normes éthiques de la loi codifiée des Sui et des Tang : celle-ci prenait en compte la relation inégalitaire qui régnait dans la société entre un père et son fils, un mari et sa femme, un aîné et son cadet, à l'intérieur du système de parenté, ainsi que l'inégalité entre un maître et son esclave ou un autre membre inférieur de la société assimilable à un esclave, voire entre un dirigeant et son administré. Ce système juridique dictait la peine appropriée, mais pas seulement au regard d'un délit précis ; il reflétait le fait que l'élément le plus important de la loi était la haute valeur accordée aux « rituels » et aux « rites » du confucianisme.

La codification du droit pénal avait commencé avec la révision des lois existantes par Wendi, le fondateur de la dynastie Sui, au cours des années 581–583, et elle s'est trouvée accomplie, pour l'essentiel, avec la promulgation d'un code considéré comme l'un des plus importants et des

plus influents, adopté en 651, sous la dynastie des Tang, le code *Younghui*, suivi par son commentaire détaillé, intitulé le *Tanglǔ shuyi*, en 653. Le code sui avait aboli nombre de punitions sévères pour bien montrer la clémence de l'empereur et en avait simplifié le contenu, ramené à 500 articles — soit l'équivalent d'un tiers environ des textes en vigueur sous l'ancienne dynastie —, afin d'en réduire les incohérences et les redondances pour faciliter la conduite de la procédure. Il a servi de modèle au code tang. Le *Tanglǔ shuyi*, aujourd'hui intitulé généralement *Code tang* dans les textes occidentaux, est resté le commentaire le plus autorisé du code pénal chinois jusqu'au XIV^e siècle, et il survit aujourd'hui dans sa 737^e réédition. Le Code pénal des Song (*Song Xingtong*), promulgué en 963, et le Nouveau Code de l'ère Zhi-Yuan (*Zhiyuan Xing*), promulgué sous le règne des Mongols (Yuan) en 1291, figuraient parmi les nombreux textes inspirés par le Code tang.

Les lois administratives, le *ling*, traitaient principalement de la conduite des affaires publiques et réglementaient les comportements officiels. Elles ont été régulièrement révisées à diverses périodes (en 583, 624, 651, 712 et 737). Le *Zhenganling* (637), par exemple, comportait 1 590 articles répartis en 30 chapitres. Le premier d'entre eux précisait les divers postes officiels correspondant à chaque niveau du système hiérarchique. Les aristocrates, les dignitaires et les fonctionnaires se voyaient attribuer des privilèges selon leur rang, des titres honorifiques (*san guan*), des distinctions correspondant au mérite militaire et des nominations officielles effectives. Les chapitres 2 à 5, 11 à 19, 21, 25 et 26 concernaient les bureaux et institutions du gouvernement central et des instances locales, la fonction de chaque bureau gouvernemental et les procédures administratives, les devoirs des hauts fonctionnaires et du personnel subalterne, le recrutement, la discipline et les émoluments ou salaires des différentes catégories de fonctionnaires. Le chapitre 8 («Foyers») définissait une classification rigide de la population qui était rangée d'abord dans la catégorie *liang* («gens de bien») et *chien* («gens de basse extraction»), puis la catégorie des «gens de bien» se divisait en *chi*, *nung*, *kung*, *shang*, ou lettrés, paysans, artisans et marchands, et celle des «gens de basse extraction» en cinq groupes de rang servile. Les dispositions sur les logements ou foyers réglementaient aussi le recensement qui avait lieu régulièrement tous les trois ans. Le chapitre 9 («Terres arables») fixait des règles précises pour l'application d'un système de répartition équitable des terres (*chün tian zhi*), et établissait un nouveau modèle économique pour la propriété foncière et la jouissance de celle-ci, qui ont eu cours pendant près de trois siècles (486–780). Selon ce système, les terres agricoles du domaine public étaient périodiquement soumises à une redistribution en faveur des individus de sexe masculin pour toute la durée de leur vie d'adulte. L'attribution d'une certaine superficie de terre imposait des devoirs aux sujets adultes. Des impôts en nature et sous forme de

travail étaient collectés en retour auprès de chaque foyer, selon une formule de capitation (comme le précisait le chapitre 10, « Imposition en nature et sous forme de travail »).

Comme le principal objectif de la loi codifiée et des lois administratives visait à fournir des normes uniformes et des directives explicites pour la conduite des affaires publiques à tous les niveaux, le système ne pouvait fonctionner convenablement que dans la mesure où les conditions sociales restaient stables ou paisibles. Alors que des changements économiques et sociaux amenaient nombre de déviations par rapport à ce qui avait été originellement prescrit dans les codes intégrés, il a fallu adopter des règles particulières et des dispositions supplémentaires sous formes d'édits et de décrets. Ceux-ci étaient ultérieurement promulgués une nouvelle fois dans des abrégés appelés *ke* (« réglementations ») qui amendaient les lois et les codes ou en élargissaient le champ d'application. Le *Zhenguan ke*, achevé en 637, se limitait à 700 articles répartis dans 18 chapitres. Ces dispositions avaient été sélectionnées à partir de quelque 3 000 édits adoptés depuis 618. Le *ke* fut systématiquement révisé, lui aussi, et fit notamment l'objet de compilations sous forme de recueils d'« Édits postérieurs aux réglementations » (*Kehou chi*) dans les années 651, 685, 705, 712, 719, 737, 785, 807, 818, 830, 839 et 851.

Enfin, il y avait des ordonnances supplémentaires, appelées *shih*, qui apportaient des précisions détaillées ou des modifications particulières concernant l'application des *lü*, *ling* et *ke* par les différents départements ministériels. Ces ordonnances étaient émises par l'organe central du gouvernement sous 33 têtes de chapitre.

Néanmoins, après la rébellion du général An Lushan en 755–763, nombre de règles établies par la législation tombèrent en désuétude.

Les contrats privés entre individus

Dès les VII^e et VIII^e siècles, les contrats privés entre deux parties (*ssu-yueh*) se développèrent en dehors du système juridique officiel, afin d'accélérer les transactions économiques. La formule stéréotypée de ces contrats était : « Les fonctionnaires appliquent le droit public et les gens ordinaires observent les contrats privés. » À la fin de la dynastie des Tang, à l'époque des Cinq Dynasties (907–960) et au temps des Song (960–1279), sous l'effet conjugué de l'effondrement du système *lü* et d'une expansion économique prononcée, la société chinoise s'intéressa de plus en plus aux échanges commerciaux et se diversifia. Les gens commencèrent à rédiger des contrats qui représentaient les seuls documents fiables attestant des changements de propriété. La confiance accordée aux contrats écrits pour l'acquisition ou l'hypothèque des terres ou d'autres biens, pour l'achat de

marchandises, d'esclaves, d'une vache ou d'un cheval, ou pour l'embauche d'employés salariés, pour l'adoption d'un enfant ou pour l'annonce d'une promesse matrimoniale entra couramment dans les mœurs. Le partenariat en matière de commerce et d'agriculture pouvait être officialisé et protégé grâce à cet usage de plus en plus vigoureux et efficace des contrats. La pratique contractuelle fut aussi largement observée dans la vie quotidienne sous le règne des Mongols (Yuan).

Les instructions familiales et les édits religieux destinés à la population

À l'époque impériale, la primauté de la famille était proclamée dans les codes juridiques. L'instrument capital qui a permis de renforcer l'éthique familiale et l'endoctrinement moral à partir du VI^e siècle et jusqu'au XV^e siècle fait usage de la tradition consistant à expliciter les valeurs confucéennes dans la transcription des textes originaux en langage parlé. Un des premiers exemples célèbres de ce procédé nous est fourni par les *Instructions familiales destinées au clan Yen (Yanshi Jiaxun)* de Yen Zhitui, publié au VI^e siècle. Un document plus récent est celui des *Maximes destinées à la gestion familiale (Zhijia Geyan)* de Zhu Bailu au temps des premiers Qing. Un autre type d'instrument visant aux mêmes fins est celui que représentent les édits religieux. Ming Taizi (1368–1398), le fondateur de la dynastie des Ming, a fait paraître ses commandements, six en tout, en 1388 et 1399. Il a également ordonné que ces maximes soient affichées sur les murs des écoles et gravées sur des tablettes de pierre : « Montrez-vous filial envers vos parents ; soyez respectueux de vos aînés ; vivez en harmonie avec vos voisins ; instruisez vos fils et vos petits-fils ; soyez satisfait de votre état ; et ne faites pas le mal » (Rawski, 1985, p. 32). De plus, elles étaient lues à haute voix aux villageois six fois par mois.

LE JAPON

Le bouddhisme chinois a été introduit au Japon, à partir de la Corée, vers le milieu du VI^e siècle. Il apportait dans son sillage les beaux-arts qui lui sont associés et diverses influences culturelles chinoises, comme les caractères chinois. La fougue initiale avec laquelle le Japon a adopté le système social et institutionnel chinois provenait de son admiration pour l'empire des Sui et des Tang, à la fois prospère et hautement centralisé. Les Japonais ont délibérément entrepris d'organiser leur pays sur le modèle fourni par les Tang, à partir du VII^e siècle, bien que la tradition autochtone, fortement aristocratique, se soit révélée puissante, elle aussi. La période qui s'écoula entre 604, année

où la cour impériale japonaise prit les premières mesures concrètes pour créer des institutions bureaucratiques, et 967, année où le pouvoir impérial fut soumis à un régime de régence, peut être considérée comme la période du *ritsuryō* dans l'histoire japonaise, à l'intérieur de laquelle la période Nara (710–940) représenta l'âge classique d'un épanouissement de la civilisation chinoise au Japon. Le gouvernement, à l'instar de la coutume chinoise, établit un programme régulier d'études juridique dans l'académie de la fonction publique (*Daigakuryō*). Le *Yōrō ritsuryō* entra en vigueur en 757, et son modèle principal fut le *Yong hui lǔ* chinois de 651. Mais le Japon dut s'écarter quelque peu des modèles chinois pour tenir compte de ses propres conditions de vie. Le système continental des milices, par exemple, fut mis à l'essai, mais ne tarda pas à être abandonné, alors que le système d'examen des fonctionnaires chinois ne fut jamais introduit au Japon.

SILLA

Silla était un royaume bien organisé dans la péninsule coréenne, étroitement calqué sur le modèle tang. La classe dirigeante copiait le système juridique *lǐlǐng* des Tang, utilisait la langue écrite chinoise et pratiquait le confucianisme aussi bien qu'une forme sinisée du bouddhisme.

BIBLIOGRAPHIE

- BALZ E. 1954. *Le traité juridique du « Souei chou »*. Leyde.
- CHEN YIN KO. 1944. *Sui T'ang zhi-du yüan-yuan Lue Lun Gao* [Courtes remarques sur les origines des institutions sui et tang, document préliminaire]. 1^{re} éd. Chong Ching; rééd. dans *Chen Yin ko Wen-ji* [Recueil des œuvres de Chen Yin ko], Shanghai, 1980.
- IKEDO O. 1993. « Tōryō ». Dans : Shiga Shūzō (dir. publ.). *Chūgoku Hōseishi*. Tokyo.
- INOUE M. *et al.* 1976. *Ritsuryō*. Tokyo.
- JOHNSON W. 1979. *The Tang Code*. Vol. I. *General principles*. Princeton.
- NIIDA N. 1933. *Tōryō shūi*. Tokyo (réimp., Tokyo, 1964).
- 1936–1963. *Chūgoku hōseishi kenkyū: hō to kanshu, hō to dōdoku*. 4 vol. Tokyo (réimp., Tokyo, 1980).
- RASWIKI E. 1985. « Economic and social foundations of late imperial culture ». Dans : *Popular culture in late imperial China*. Californie.
- ROTOURS R. (DES). 1947–1948. *Traité des fonctionnaires et traité de l'armée*. 2 vol. Leyde.

- TWITCHETT D. 1963. *Financial administration under the T'ang dynasty*. Cambridge (2^e éd. révisée, 1970).
- 1979. «Sui and T'ang China, 589–906». Dans : *Cambridge history of China*. Vol. III, partie 1. Cambridge.
- YAMAMOTO T., IKEDA O., OKANO M. (dir. publ.). 1978, 1980. *Tun-huang and Turfan documents concerning social and economic history*. Vol. I. *Legal texts*. Tokyo.
- YOSHIDA K. 1979. «Zui Tō Teikoku to Nippon no Risuryō Kokka». Dans : *Zui Tō Teikoku to Higashi Ajia Sekai*. Tokyo.

3.6

L'Afrique

Isidore Ndaywel è Nziem

En Afrique subsaharienne, où ont coexisté de multiples formes de l'État¹, tout peuple était caractérisé par une communauté d'institutions et de pratiques sociales, admises par tous comme normes sociales. Ce premier ordre juridique, qui affectait invariablement l'organisation familiale et matrimoniale, le principe de succession et le code de bonne conduite (sociale et morale), représentait, avec la communauté de langue, le critère le plus sûr d'identification du groupe. Ensemble ils regroupaient les éléments constitutifs de la « tradition ». Et la légitimité de tout pouvoir, quelle qu'en fût la nature juridique, était fondée sur l'hérédité; celle-ci trouvait sa justification dans le fait que l'autorité était en principe d'essence extra-humaine, incapable d'être usurpée par ceux qui n'y étaient pas prédestinés.

Pourtant ces éléments avaient beau être garants de la permanence de la société, ils n'étaient pas, en eux-mêmes, immuables puisqu'ils étaient perméables à l'évolution. En effet, l'innovation était possible du fait des individus. Le cas le plus typique est celui d'un grand conquérant comme Chaka qui, contrairement aux traditions et de manière inédite, parvint à inventer une armée redoutable et à se tailler un empire puissant chez les Zoulous (Ki-Zerbo, 1972, pp. 355–356). De manière moins spectaculaire, on a vu les interdits alimentaires évoluer, d'une période à l'autre, suivant les situations économiques, de même qu'ils ont dû connaître des réajustements, au cours des migrations, à cause de la variation des milieux écologiques. Car les tabous des peuples de la savane n'étaient pas forcément les mêmes que ceux des peuples de la forêt.

Même le principe de filiation, qui passait pour l'élément le plus stable dans les traditions ethniques, n'a pas été insensible à la mutation. La ceinture matrilineaire de l'Afrique centrale, depuis la Namibie jusqu'au Zambèze et depuis l'Ogooué jusqu'au lac Tanganyika, est sans doute le vestige de la matrilinearité archaïque qui aurait caractérisé l'ensemble des peuples au sud du Sahara (Diop, 1960; Vansina, 1985, p. 607). Il est en tout cas reconnu que les Luba du Katanga, comme les peuples de la forêt à l'ouest du Lualaba, ont connu dans le passé cet état, avant d'adopter leur mode actuel de filiation patrilinéaire (Heusch, 1972; Murdock, 1959, p. 287). L'évolution en sens inverse, de patrilinéaire à matrilineaire, bien que rare, a pu également être observée, notamment chez

les peuples de la Cuvette centrale (Mumbanza mwa Bawele 1976), comme conséquence des pressions économiques. Et la pratique, encore de nos jours, de la double filiation, comme chez les Lunda (Vansina, 1966*b*) permet d'observer que de tels processus opèrent encore dans le présent ; car les traditions, hier comme demain, demeurent soumises à la loi de l'évolution.

Ce premier ordre juridique disposait donc d'un éventail de lois qui déterminaient les droits et obligations de chacun. Le non-respect de ces prescriptions coutumières entraînait des sanctions morales comme le déshonneur, le blâme, la malédiction, la marginalisation par rapport au reste du groupe.

Au-delà des « coutumes » existaient des lois édictées par des aristocraties politiques et qui se trouvaient en rapport étroit avec l'exercice du pouvoir. L'allégeance à une cour donnée, lointaine ou proche, devait se manifester par le paiement d'un tribut². Cette pratique devait se réaliser de manière régulière et chaque fois que le fruit de la chasse la rendait possible. Le refus, par une hiérarchie inférieure, de s'acquitter d'une telle obligation était en soi la manifestation d'une contestation politique et le déclenchement d'une rébellion. Il suffisait d'avoir omis d'envoyer un tribut pour attirer sur soi le courroux royal et risquer de faire l'objet l'une expédition punitive. Dans le cas de la victoire du sujet face à son seigneur, celui-ci acquérait du coup son indépendance. Une situation similaire a été constatée entre le royaume du Kongo³ et celui de l'Angola. Le roi du Kongo recevait le tribut du roi de Ndongo (nord de l'Angola), ce qui l'autorisait à se nommer « seigneur des Ambundu ». Le fait que ce titre ait fini par disparaître, au cours du XVI^e siècle, est la preuve que la contestation politique du roi de Ndongo avait fini par aboutir à la conquête de son autonomie (Randles, 1968). La relation de subordination se transforma en celle de réciprocité.

Les envoyés du pouvoir central, régulièrement en visite auprès des noblesses provinciales, avaient finalement pour objectif, au-delà de la perception du tribut, d'assurer le contrôle de l'ensemble de l'espace politique. Car la conquête politique revenait à imposer aux réseaux politiques préexistants la reconnaissance d'une superstructure commune. Les ensembles concernés, au départ autonomes, se retrouvaient ainsi regroupés dans le nouveau cadre, au sein duquel ils fonctionnaient désormais comme sous-ensembles. Ils devenaient donc soumis à un contrôle régulier de la part des agents de ce pouvoir central, par l'entremise de la perception des tributs.

L'extension de l'État assurait ainsi celle de la loi. Le cas le plus typique de ce processus d'intégration politique est celui du Rwanda où les seigneuries hutu furent conquises, les unes après les autres, par le clan tutsi des Nyinyinya pour constituer, à partir du XVI^e siècle, le royaume féodal du Rwanda où coexistaient agriculteurs et pasteurs (Ogot, 1985).

Quant au pouvoir judiciaire, dépendant du pouvoir politique, il connaissait un fonctionnement distinct. En effet, si l'autorité politique présidait aux procès, elle n'était jamais seule, car elle se trouvait toujours accompagnée de « notables », les détenteurs de la loi, chargés de l'instruction et qui assuraient, de façon contradictoire, et l'accusation et la défense. Ces tribunaux fonctionnaient à tous les niveaux, du village à la haute hiérarchie du royaume, suivant la gravité des cas et les parties impliquées au procès. Un litige entre villages ne pouvait se traiter qu'auprès du dignitaire responsable de chefferie et celui opposant deux dignitaires ne pouvait être tranché que par le roi.

Les délits les plus courants, en dehors de ceux de droit commun, concernaient les conflits de succession, les contestations des héritages fonciers et les assassinats par sorcellerie. Dans ce dernier cas, les ordalies étaient souvent en usage, au sein des familles, pour déterminer l'identité de celui qui avait « mangé » le défunt.

Il existait un droit international qui régissait les relations entre États. La coexistence pacifique comme les rapports préférentiels s'exprimaient par l'établissement d'une sorte de parenté politique unissant les aristocraties en place. Ces rapports « familiaux » se nouaient dans la forme de subordination ou de réciprocité. Dans la savane méridionale, au sud des forêts équatoriales, les différentes cours ayant subi avec le temps l'acculturation lunda se disaient toutes « cadettes » des Ant Yav, la dynastie régnante au sein de ce peuple (Vansina, 1966b). Mais le roi du Kongo, dans ses rapports avec la cour portugaise, à la suite de la « découverte » par Diogo Cão en 1483 de l'embouchure du fleuve Congo-Zaïre, qualifiait volontiers son homologue portugais de « frère ». Pour concrétiser cette fraternité, la famille royale kongolaise, lors du baptême, choisit exactement les mêmes prénoms que ceux de la famille correspondante à Lisbonne⁴. La chute de ce royaume est due essentiellement au fait que Dom Afonso (1506–1543), roi du Kongo, totalement gagné à la modernité, prit trop au sérieux cette fraternité avec son homologue portugais, au point de compter sur son intervention personnelle pour mettre fin à la traite, alors que ce dernier en était le grand maître (Jadin et Dicorato, 1974, pp. 155–156).

Les rapports conflictuels ne conduisaient pas forcément à la guerre, car la négociation politique se pratiquait entre États par l'entremise d'émissaires attitrés. Ce rôle, chez les Kuba comme chez les Leele du Zaïre, incomrait aussi à des personnalités féminines, souvent des épouses polyandres (Ndaywel è Nziem, 1981, pp. 769–789) qui étaient envoyées auprès de l'ennemi ou qui se chargeaient d'accueillir son délégué sur place (Douglas, 1963, pp. 129–130). Lorsque la guerre éclatait, elle se poursuivait jusqu'à ce que l'un des belligérants admette sa soumission à l'autre ou que l'échec du pouvoir central, dans le cas d'une révolte interne, consacre l'autonomie de la province rebelle.

Considérés du point de vue du respect des droits de l'homme, les faits africains anciens accusaient nombre de faiblesses liées à la méconnaissance du principe d'égalité entre les hommes. La conception spécifiquement locale, en effet, admettait l'existence des inégalités entre humains. Certains étaient de rang social plus élevé que d'autres, dans la mesure où ils étaient en contact avec le monde supranaturel, comme les rois et les chefs par rapport aux hommes simples, les maîtres par rapport aux esclaves, les hommes par rapport aux femmes, les aînés par rapport aux cadets. Il paraissait donc juste que le chef soit enterré avec des esclaves chargés de le servir dans l'au-delà, que l'aîné exerce un contrôle strict sur les cadets, car ses paroles bienveillantes ou malveillantes aient prise sur ces derniers, et que l'acquisition d'une femme puisse revêtir des formes aussi singulières que celle du rapt, du moment qu'une telle union passait pour fructueuse pour la famille. Pourtant, ces manquements trouvaient des formes de compensation par la conception globale de la vie qui reconnaissait à l'humain une place prépondérante. Ainsi, la personne humaine ne pouvait souffrir d'une confusion quelconque avec la bête ou avec l'objet. Le devoir de l'accueil tout comme le respect de la vie et de la maternité n'avaient de signification que parce qu'ils concernaient la personne humaine.

L'Afrique, au sud du Sahara, disposait en définitive d'un code juridique suffisamment élaboré, avec ses prescriptions, ses lois et son barème de sanctions. Cet héritage juridique attend encore d'être mis en valeur dans le cadre de la modernité postcoloniale.

NOTE DU DIRECTEUR DE PUBLICATION

Au Moyen Âge, en Afrique, il existait des structures étatiques qui constituent la base de l'histoire du continent étudié dans ce chapitre, région par région. L'auteur, spécialiste de l'Afrique centrale, concentre son étude sur la région subsaharienne où peuvent être observés les fondements mêmes de l'État et du droit en Afrique médiévale, c'est-à-dire les coutumes et leur évolution en une société structurée et une autorité fédéraliste classique. Hors d'Afrique centrale, dans les régions soudano-sahélienne et soudano-éthiopienne où des formes d'État existaient par exemple dans les empires du Ghana (VII^e–XI^e siècle), du Mali (XIII^e–XIV^e siècle) et de Gao (XV^e–XVI^e siècle), ainsi que dans les États hawsa et yoruba, dans les États du Kānem-Borno et dans le monde éthiopien nilotique, l'État était propice à l'unification des tribus et des provinces et au développement de la société sur des fondements que l'auteur analyse à partir de l'exemple de l'Afrique centrale.

NOTES

1. Il existe des tentatives de classification et de comparaison des systèmes politiques africains. Voir les travaux de M. Fortes et E. Evans-Pritchard (1940), et de J. Vansina (1962, 1966a).
2. Il s'agit particulièrement du *tribut noble* — distinct du *tribut ordinaire* constitué des produits alimentaires issus de la chasse, de la cueillette ou du travail agricole — qui faisait obligation de remettre aux hiérarchies supérieures des symboles du pouvoir que représentent des objets tels que la peau de léopard ou de panthère, les canines de fauves, les plumes d'aigle, les défenses d'éléphants, etc.
3. Introduisons ici une distinction entre Kongo (royaume) et Congo (république ayant pour capitale Brazzaville).
4. À la fin du XV^e siècle, les couronnes portugaise et kongolaise étaient détenues respectivement par Dom João (II) et sa femme Dona Eleonor, et par Dom João (Nzinga Nkuwu) et sa propre femme Dona Eleonor.

BIBLIOGRAPHIE

- DIOP C. A. 1960. *L'Afrique noire précoloniale*. Paris, Présence africaine.
- DOUGLAS M. 1963. *The Lele of Kasai*. Londres, Oxford University Press.
- FORTES M., EVANS-PRITCHARD E. (dir. publ.). 1940. *African political systems*. Londres, IAI.
- HEUSCH L. (DE). 1972. *Le Roi ivre ou l'origine de l'État*. Paris, Gallimard.
- JADIN L., DICORATO M. 1974. Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo (1506–1543). Bruxelles, ARSOM.
- KI-ZERBO J. 1972. *Histoire de l'Afrique*. Paris, Hatier.
- MUMBANZA MWA Bawele. 1976. «Fondements économiques de l'évolution des systèmes de filiation dans les sociétés de la Haute-Ngiri et de la Moëka, du XIX^e siècle à nos jours». Dans : *Communications aux deuxièmes Journées d'histoire du Zaïre* (Bukavu, avril 1976).
- MURDOCK G. P. 1959. *Africa: its peoples and their culture history*. New York.
- NDAYWEL È NZIEM I. 1981. «Histoire de l'institution polyandrique dans le Bas-Kasaï (Zaïre)». Dans : *2000 ans d'histoire africaine: le sol, la parole et l'écrit (Mélanges offerts à Raymond Mauny)*. Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, pp. 769–789.
- OGOT B. A. 1985. «La région des Grands Lacs». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. IV. Vol. IV, *L'Afrique du XII^e au XVI^e siècle*. Paris, UNESCO-NEA, pp. 543–570.

- RANGLES W. 1968. *L'Ancien Royaume du Congo, des origines à la fin du XIX^e siècle*. Paris/La Haye, Mouton.
- VANSINA J. 1962. «A comparison of African kingdoms». *Africa*, vol. XXXII, n° 4, pp. 335–342.
- 1966a. *Kingdoms of the savanna : a history of the Central African states until European occupation*. Madison, University of Wisconsin Press.
- 1966b. *Introduction à l'ethnographie du Congo*. Kinshasa, Éditions Universitaires.
- 1985. «L'Afrique équatoriale et l'Angola, les migrations et l'apparition des premiers États». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. IV, *L'Afrique du XII^e au XVI^e siècle*. Paris, UNESCO-NEA, pp. 601–628.

3.7

Les Amériques

William T. Sanders

Dans le Nouveau Monde, à l'époque de sa découverte par les Européens, l'organisation sociale et politique de la population autochtone variait énormément. On y trouvait aussi bien de petites bandes de nomades égalitaires vivant de la chasse et de la cueillette que de vastes empires, coexistant avec des exemples de toutes les étapes intermédiaires de l'évolution culturelle. C'est seulement dans deux parties du continent américain, la Més-Amérique et les Andes centrales, que les peuples indigènes avaient créé des sociétés dignes d'être considérées comme des États. À l'arrivée des Espagnols au Mexique en 1519, approximativement un tiers de cette zone culturelle était incorporé à un vaste empire régi par un système de tributs, dont la capitale était Tenochtitlán, sur le site actuel de Mexico ; quant à la zone culturelle des Andes centrales, elle était presque tout entière (y compris certaines régions qui en avaient probablement été exclues au commencement) organisée en un unique et vaste État dont la capitale était Cuzco ; c'était l'État le plus important qui eût jamais été créé dans le Nouveau Monde. L'étude ci-après de l'organisation politique de ces deux zones est consacrée à ces deux États, les Empires aztèque et inca.

La période qui s'étend de 700 à 1500 apr. J.-C. en Més-Amérique constitue la phase ultime du développement culturel pré-européen, et c'est également la première période sur laquelle nous possédons une combinaison d'archives historiques détaillées et de données archéologiques, notamment en ce qui concerne les deux derniers siècles. Nous disposons donc d'une image plus précise des institutions et du comportement politiques qu'il n'est possible d'en avoir pour la période antérieure, à propos de laquelle la plus grande partie de nos reconstitutions se fonde sur des vestiges archéologiques. Certes, l'histoire consignée sur les monuments publics de l'époque classique maya constitue une importante exception à cet égard, mais la nature du support sur lequel figurent ces documents est telle que les messages sont très courts et, pour l'instant, ne peuvent encore être entièrement déchiffrés.

Sur la plus grande partie de ce territoire, et pendant presque toute la durée de la période considérée, les États étaient relativement petits. La plupart des sociétés politiques comptaient, comme aux époques antérieures, une population de quelque 10 000 à 20 000 personnes. Quelques-unes

étaient un peu plus grandes, les autres étaient considérablement plus petites, chacune d'entre elles étant gouvernée par une famille dynastique et un souverain héréditaire. Il y avait aussi manifestement une classe d'un rang intermédiaire, composée d'une noblesse héréditaire (au sein de laquelle le rang et les terres — avec leurs serfs — étaient transmis par héritage) et un certain nombre de personnes anoblies en vertu des services qu'elles avaient rendu à l'État dans le domaine militaire. Cette classe résidait dans des centres importants où vivait la famille régnante avec des populations de 3 000 à 6 000 personnes. Les artisans et les marchands composaient le reste de la population urbaine et les villes formaient les noyaux d'un grand nombre d'exploitations rurales. Pendant cette période, pourtant, l'un de ces petits États pouvait périodiquement connaître une certaine expansion, soumettre ses voisins et se tailler un empire, dont la population dépassait souvent les 100 000 personnes, fondé sur l'assujettissement à des tributs des vaincus. Les Aztèques ont créé, au centre du Mexique, le plus vaste de ces États et le premier empire panméséo-américain, dont la capitale était Tenochtitlán. L'Empire aztèque a été l'institution politique la plus complexe de toute l'histoire de cette région culturelle, tant en ce qui concerne ses dimensions que son organisation interne.

Les Aztèques, ou plus exactement les Mexica, se sont organisés en un petit État dès 1376, lorsque leur premier souverain, Acamapichtli, est monté sur le trône. Peu de temps après, en 1428 environ, ils se sont engagés dans une entreprise militaire d'expansion.

À côté de la classe des guerriers de métier et de la paysannerie soumise à une conscription périodique, les Aztèques ont établi quantité de garnisons permanentes le long des frontières des États rivaux et dans des lieux stratégiques. Tout au long de cette période d'environ 90 ans, ils ont créé un empire hégémonique auquel environ 500 petits États locaux, répartis sur une superficie de 210 000 kilomètres carrés, ont été intégrés dans un système politique unifié, avec une population que l'on estime à 5 ou 6 millions de personnes. Tenochtitlán, la capitale, s'agrandit régulièrement au fur et à mesure de cette expansion impériale, et elle atteignait, au moment de l'arrivée de Cortés en 1519, son point culminant avec 150 000 ou même 200 000 habitants.

L'État originel qui en était le noyau, avant cette expansion, avait probablement une population de 10 000 à 20 000 personnes, comme c'était le cas des autres petits États de la quasi-totalité de la Méséo-Amérique. Nous allons d'abord étudier l'organisation et la structure de cet État originel avant de passer à l'administration de l'Empire. Les petits États dans la partie centrale du Mexique, comme l'État aztèque d'origine, avaient à leur tête un individu qui portait le titre de *tlatoque* ou *tlatoani*. La fonction était héréditaire à l'intérieur de lignées précises, mais, fréquemment, la succession ne procédait

pas du père au fils mais du frère aîné au frère cadet, avant de passer à la génération suivante. Le pouvoir du *tlatoani* s'accroissait spectaculairement dans le cas d'un État expansionniste, car il l'exerçait sur les petits États voisins. Juste en dessous du *tlatoani*, à Tenochtitlán, venait un fonctionnaire que l'on appelait le *cihuacoatl*. C'était un proche parent du *tlatoani*, qui tenait le rôle de conseiller militaire. Un cran plus bas venaient les 4 chefs qui se partageaient le gouvernement de la ville de Tenochtitlán, divisée en 4 principaux quartiers placés sous la responsabilité de ces fonctionnaires désignés, choisis généralement dans la classe des guerriers. Ils relevaient directement du *tlatoani* ou de son agent, le *cihuacoatl*, et remplissaient des fonctions principalement administratives : la mobilisation des contingents pour la guerre et la collecte des impôts. À l'échelon inférieur, chacun des principaux quartiers de la cité était divisé en 12 à 15 districts, appelés *calpulli* ou *tlaxicalli*, dont les responsables respectifs étaient des chefs héréditaires, choisis dans une lignée précise au sein de la population du quartier concerné. Les auteurs se sont disputés pendant des années sur le point de savoir si le *calpulli* correspondait à une sorte d'ascendance théorique aussi bien qu'à une division spatiale. Ce que nous savons c'est que, dans les zones rurales, le *calpulli* était l'entité détentrice de la terre, considérée comme propriété de la communauté et répartie entre ses membres par le chef, assisté par un conseil des anciens. C'était aussi une circonscription fiscale dans laquelle les adultes de sexe masculin étaient requis par le chef pour fournir soit du travail, soit des marchandises au *tlatoani* de l'État local. Le *calpulli* était aussi une entité religieuse, en ce sens que chacun d'entre eux avait un temple dédié à son dieu protecteur. Enfin, chacun formait une circonscription à part en matière de service militaire, où les jeunes gens étaient formés dans des écoles spéciales, appelées *telpochcalli* ; ils y apprenaient principalement le métier des armes, avant de marcher au combat dans des formations militaires distinctes. Dans les villes, notamment les plus grandes, le *calpulli* ou ses subdivisions plus petites étaient des unités caractérisées par leur spécialisation professionnelle.

Indépendamment de cette hiérarchie administrative, il y avait un corps judiciaire spécialisé avec des juges de métier désignés par le *tlatoani* et choisis soit parmi la noblesse héréditaire soit parmi la classe militaire. Les tribunaux étaient organisés en deux niveaux, l'un réservé à la noblesse et l'autre pour les gens du commun. Les premiers servaient aussi de cours d'appel pour les roturiers. En général, tout litige concernant les membres d'un *calpulli* était réglé par le chef du *calpulli* et son conseil des anciens. Les affaires étaient soumises à l'appareil judiciaire quand le litige intervenait entre les membres de différents *calpulli*, ou entre des *calpulli* en tant que groupes. Les vrais procès se déroulaient au palais royal, où des juges professionnels écoutaient les parties ou leurs représentants et prenaient eux-mêmes les décisions. Le déroulement

du procès était enregistré par des scribes professionnels qui consignaient les noms des parties, celui du juge, la nature de l'affaire, la date et le jugement rendu dans des livres spéciaux qui étaient conservés au greffé du tribunal. Les chroniques espagnoles ne font aucune référence à des lois que les Aztèques auraient codifiées dans des livres ; apparemment, seules les affaires judiciaires spécifiques étaient enregistrées par écrit.

Les Espagnols ont été fortement impressionnés par l'efficacité avec laquelle les procès étaient menés, tant en ce qui concerne la rapidité de la procédure que l'honnêteté des juges, et les comparaisons qu'ils firent avec le système espagnol ont toujours été favorables aux Aztèques. En général, les peines, en cas de délit ou de crime, étaient excessivement sévères, et d'innombrables infractions étaient sanctionnées par la mort. Par exemple, si un individu détruisait par malveillance le champ de céréales d'un fermier, il était exécuté pour cet acte. Pourtant, il est intéressant de constater qu'on opérait une distinction entre un comportement malveillant de ce type et le vol de céréales en temps de pénurie. Dans ce dernier cas, l'individu n'était pas du tout puni, mais le chef du *calpulli* et le conseil des anciens étaient blâmés pour ne s'être pas assurés que leurs membres avaient une terre pour les faire vivre. Une sanction moins sévère était la condamnation temporaire à l'esclavage qui obligeait l'accusé à devenir pour un temps déterminé l'esclave de son accusateur.

En ce qui concerne le personnel militaire, dans les États les plus petits du Mexique central, presque toutes les armées levées pour faire la guerre aux États voisins se composaient de conscrits recrutés dans l'ensemble de la population — à savoir la noblesse, les artisans et marchands installés en ville, et tout particulièrement la paysannerie dont une partie vivait dans les zones urbanisées et l'autre dans les zones rurales. À l'époque de la conquête espagnole, il était courant, dans le Mexique central, que des guerriers ennemis soient capturés pour être sacrifiés aux dieux protecteurs des États locaux. Les individus qui faisaient ces prisonniers sur le champ de bataille recevaient des récompenses et des titres spéciaux, et ce sont eux qui ont donné naissance à une sorte d'aristocratie militaire. À un certain stade de leur carrière, ces guerriers se voyaient attribuer des propriétés foncières et des serfs, de sorte qu'ils constituaient, par essence, une catégorie spéciale de la noblesse. Ils composaient la seule armée permanente existant parmi les petits États du Mexique central. Au fur et à mesure que l'Empire aztèque se développait et que la ville gagnait en importance, cette classe de guerriers prit une grande ampleur : plusieurs références espagnoles laissent entendre que le nombre des individus promus à ce statut avait atteint plusieurs milliers et, vraisemblablement, plusieurs dizaines de milliers en 1519.

Ces soldats vivaient aux frais de l'État et intervenaient d'urgence comme troupes de choc pour réprimer les soulèvements ainsi que sur les principaux champs de bataille pour donner un tour décisif au combat.

R. Hassig a qualifié l'Empire aztèque d'« hégémonique ». Ce qu'il entend par là, c'est que les chefs de ces États avaient des objectifs extrêmement précis et limités, et qu'ils investissaient dans le minimum de moyens administratifs pour les atteindre. Il en résultait une carence de la hiérarchie administrative. Le principal objectif de l'expansion militaire était de se procurer par la force des produits introuvables dans le bassin de Mexico, où l'État central était implanté. Dans les régions de plaines tropicales, par exemple, les impôts étaient prélevés sous forme de cabosses de cacao, de tissu de coton, de plumes provenant d'oiseaux tropicaux et d'autres produits exotiques divers. Dans des endroits similaires au bassin de Mexico, c'étaient les produits de première nécessité, comme le maïs et autres céréales, qui étaient taxés. Dans la plupart des 500 États soumis, les Aztèques laissaient la lignée régnante conserver le pouvoir et gouverner son peuple, sans interférence véritable du vainqueur. Le *tlatoani* local était chargé de lever la main-d'œuvre corvéable et les produits destinés au paiement de l'impôt en nature pour remplir les obligations fiscales impériales et remettre les marchandises aux percepteurs aztèques, appelés *calpixque*, qui habitaient dans sa ville.

Les Aztèques regroupèrent les 500 États conquis en 38 provinces et choisirent généralement une des villes pour capitale de chaque province. Dans ces capitales provinciales siégeait un gouverneur principalement chargé de veiller à ce que les *calpixque* locaux, affectés aux petits États de la région, y collectent dûment les impôts et les lui transmettent dans la capitale provinciale. Après quoi, cette recette fiscale était envoyée à Tenochtitlán où elle était réceptionnée par la classe des comptables professionnels qui, eux aussi, portaient le titre de *calpixque*. Ils vérifiaient la nature des versements, en enregistraient le volume et les stockaient dans des entrepôts royaux, avant de les redistribuer. À la tête de cette hiérarchie de comptables, il y avait un fonctionnaire appelé *huecalpixque*. Les matières premières, comme le métal et le coton, qui composaient une partie du prélèvement fiscal étaient alors remises à des artisans attachés au palais royal qui les transformaient en produits finis. Les marchandises étaient consommées par la famille royale, mais aussi distribuées gratuitement au personnel subalterne employé par l'État. L'ensemble des magistrats, administrateurs qui occupaient une position supérieure à celle des *calpulli*, des gouverneurs, des percepteurs et receveurs des impôts étaient désignés parmi les membres de la noblesse héréditaire ou parmi les chefs militaires.

Pour la période qui a précédé l'ascension de l'Empire aztèque au centre du Mexique, entre 900 et 1200 apr. J.-C., nous disposons bien de quelques renseignements historiques, mais ceux-ci n'ont pas été consignés à l'époque des événements, car ce sont les souverains du ^{xv}^e siècle qui en ont commandité la reconstitution, surtout pour légitimer les droits de la famille régnante à exercer le pouvoir en se réclamant des toutes premières dynasties. Par

exemple, bon nombre de ces souverains des ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles prétendaient faire remonter leurs origines à une dynastie ancienne de rois qui avaient exercé leur hégémonie dans la ville de Tula ou Tollán entre 900 et environ 1200 apr. J.-C. Plus tard, la population du Mexique a donné le nom de Tolèques au peuple de Tollán qui, d'après la tradition, aurait été le tout premier grand conquérant de l'État et aurait introduit la vie et la civilisation urbaines dans le centre du Mexique. Comme nous l'avons vu dans le volume III, la première grande ville et le premier État important du centre du Mexique ont surgi, en fait, à Teotihuacán entre 100 av. J.-C. et 700 apr. J.-C. Les fouilles archéologiques ont révélé que, aux alentours de 1100 apr. J.-C., la ville de Tollán comptait environ 60 000 habitants. Ses bâtiments publics ressemblaient énormément à ceux que les conquistadors espagnols ont décrits et que les archéologues ont découverts dans la capitale aztèque pour une époque plus tardive. Cela prouve que nombre des institutions et structures politiques découvertes au cœur de l'État aztèque centralisé étaient préexistantes et dérivait sans doute, historiquement, des structures inventées à Tollán par les Tolèques. L'empire des Tolèques devait être approximativement de la même taille que celui de l'ancien Teotihuacán, mais il s'est déployé plus nettement vers le nord et l'ouest du plateau central. Il englobait sans doute l'État actuel du Mexique, certaines parties du Puebla, l'ensemble des États mexicains modernes aujourd'hui désignés sous les noms d'Hidalgo (où se trouvait la capitale), de Guanajuato, de Querétaro et d'Aguascalientes avec certaines parties du Michoacán et du Tamaulipas. Dans le Yucatán, à peu près à la même époque, était née une société politique qui entretenait des liens culturels avec Tollán et dont le grand site archéologique de Chichén-Itzá était le centre.

Situé dans la zone culturelle des Andes centrales, l'Empire inca était la société politique la plus vaste et la plus rigoureusement organisée du Nouveau Monde. Au moment de la conquête espagnole, en 1532, il couvrait une superficie de quelque 1,5 million de kilomètres carrés et s'étendait de la frontière actuelle entre l'Équateur et la Colombie au centre du Chili, sur une distance de 3 000 kilomètres. Sa largeur variait de 200 à 300 kilomètres. Cette configuration particulière, ajoutée à la topographie extrêmement accidentée en raison du caractère montagneux du terrain et l'aridité extrême de la côte péruvienne, posait un formidable problème administratif que les Incas ont su résoudre de manière ingénieuse.

Comme dans le cas des Aztèques, le pouvoir suprême était incarné chez les Incas par un souverain héréditaire disposant de pouvoirs autocratiques. La crise successorale qui surgissait à la mort de chaque souverain posait un problème capital, vraisemblablement dû à la brièveté de l'État inca — moins de 100 ans. D'une part, le choix devait se porter sur l'un de ses fils, sans qu'un héritier précis fût automatiquement désigné. D'autre part,

cela présentait peut-être un avantage, du moins pendant le dernier siècle de la dynastie inca, car le dirigeant le plus vigoureux, le plus martial et le plus brillant finissait par monter sur le trône.

À Cuzco résidaient 11 groupes familiaux ou *ayllus*, qui descendaient tous d'un Inca précédent. Ils formaient une noblesse supérieure et occupaient diverses fonctions dans le maintien et l'expansion de l'Empire. C'est de cette classe qu'étaient originaires les administrateurs de plus haut niveau ; en outre, le métier des armes était réservé à des hommes de cette même extraction, choisis pour leur vigueur physique. Dix autres *ayllus*, qui pouvaient prétendre au titre d'Inca mais qui étaient d'une origine plus vulgaire, résidaient aussi à Cuzco où ils pouvaient, eux aussi, fournir du personnel à ces deux secteurs. Sous le règne de Pachacutec, une certaine tension avait commencé à se manifester quant aux ressources en matière de main-d'œuvre, mais le souverain avait résolu le problème en accordant le statut d'Inca à une très vaste population quechuaphone qui habitait sur les hauts plateaux centraux. Grâce à cet ingénieux procédé qui élargissait les possibilités d'adhésion au groupe inca dominant, il s'était procuré des effectifs pour l'administration aussi bien que pour l'armée professionnelle ; cette politique avait aussi renforcé le loyalisme d'une population beaucoup plus large et plus diversifiée.

Sous la classe des Incas venait une strate de nobles issus des lignées royales dont le pouvoir s'était exercé originellement dans les pays conquis et que l'on appelait les *curacas*. La population de ces États allait de quelques milliers de personnes à plusieurs centaines de milliers, comme ce devait être le cas pour l'Empire chimú de la côte nord à l'époque de la conquête inca. Les descendants de ces lignées royales étaient gardés comme administrateurs sur place, et le caractère héréditaire de leur position leur était conservé. Toutefois, le pouvoir de l'Inca exigeait que les *curacas* contractent des alliances matrimoniales avec les lignées royales. Si la durée de l'Empire s'était prolongée pendant quelques générations de plus, ce processus aurait abouti à la création d'une aristocratie régnante unifiée.

À l'inverse des Aztèques, les Incas avaient conçu ce que l'on pourrait appeler, non sans raison, un empire administratif doté d'une administration hiérarchisée complexe. Une de leurs pratiques caractéristiques consistait à recenser périodiquement toute la population de l'Empire par âge et par sexe, et ces calculs étaient effectués, à l'aide des célèbres *quipus* (fig. 1), par des archivistes professionnels. C'est sur la base du recensement que les impôts étaient exigés — sous forme de services ou de produits — de tout individu valide, de sexe masculin, domicilié dans l'Empire et dont la condition était inférieure à celle des Incas et des *curacas*. Cette organisation différait fortement du système aztèque qui imposait au souverain local d'un État la fourniture de certaines quantités de produits, dont il se chargeait de faire la collecte. Tous les postes administratifs du plus haut niveau — par exemple ceux des gouverneurs

des quatre grandes parties de l'Empire et des gouverneurs de provinces — étaient occupés par des Incas nobles. Le recensement servait, apparemment, à organiser les *curacas* locaux en une hiérarchie de fonctionnaires, fondée sur le nombre des contribuables dont chacun avait la charge, répartis en unités fiscales selon un système décimal. Dans des régions où les sociétés politiques locales étaient de taille réduite et où l'organisation politique était fortement fragmentée, les niveaux les plus élevés de cette hiérarchie, fondée sur la répartition numérique des administrés, étaient également réservés à des Incas — tel était particulièrement le cas pour les responsables d'unités de 10 000 contribuables. À l'exception des « quatre seigneurs des quatre coins de l'Empire » et des titulaires des postes des deux niveaux les plus bas de la hiérarchie — les chefs d'unité de 50 et de 10 contribuables —, ces positions étaient toutes remplies, dans leur ensemble, par des Incas et par des *curacas* locaux et se transmettaient par voie héréditaire aux mâles de la lignée.

Comme nous l'avons déjà mentionné, les *curacas* étaient également obligés d'épouser des femmes de la lignée royale inca. La création d'un réseau routier vraiment extraordinaire était un autre titre de gloire de l'administration inca. La route des hauts plateaux s'étendait sur toute la longueur de l'Empire, depuis la frontière entre l'Équateur et la Colombie jusqu'au sud de Santiago du Chili. La route côtière desservait toute la longueur du désert littoral péruvien. En outre, quantité de grandes routes transversales reliaient ces deux principaux axes routiers. Le long de ces voies, l'État inca avait construit des *tambos* (auberges) pour les voyageurs et mis en place un service postal assuré par des coureurs à pied capables d'acheminer des messages sur des centaines de kilomètres en quelques jours seulement.

Les témoignages archéologiques sur l'existence de l'Empire sont d'une telle précision qu'un chercheur spécialisé dans les études andines a pu faire remarquer que, même si l'Empire inca avait existé bien avant la conquête

Figure 1 Le *quipu* (série de cordelettes nouées utilisée pour la comptabilité). Le dessin en forme de domino donne une idée du système décimal en vigueur dans le Pérou préhispanique. Redessiné d'après le chroniqueur inca-espagnol Felipe Guamán Poma de Ayala (XVII^e siècle) (d'après V. W. von Hagen, *Realm of the Incas*, New York, 1957, p. 157).

espagnole, nous n'aurions eu aucun mal à lui reconnaître la qualité d'empire ni à déterminer son étendue ou la situation de sa capitale sur la base de ses seuls vestiges archéologiques. En effet, outre leur système routier, les Incas ont construit, sur tout le territoire de l'Empire, quantité d'importants centres administratifs provinciaux, dans le pur style inca, où les Incas par les liens du sang ou par naturalisation étaient implantés. Ces centres étaient édifiés par une main-d'œuvre locale soumise à la corvée selon le système fiscal en usage, et les souverains incas ont levé, pour leurs travaux publics, des impôts bien plus lourds que ne l'avaient fait les Aztèques.

Leur armée, comme celle des Aztèques, était essentiellement composée de conscrits, mais il y avait, également comme chez les Aztèques, une classe de militaires de métier. En ce qui concerne les Incas, il s'agissait essentiellement d'individus valides de sexe masculin appartenant aux lignées royales et aux Incas d'extraction plus vulgaire en résidence à Cuzco. Ceux-ci fournissaient une source régulière d'effectifs humains. Comme les campagnes militaires, pendant les 80 années d'expansion que connut l'Empire, étaient permanentes et prolongées, cette politique avait donné naissance à une armée professionnelle. Contrairement aux Aztèques, qui recrutaient les effectifs de leurs armées de conscrits dans le seul noyau central de l'Empire, à savoir la cuvette de Mexico, les Incas enrôlaient des hommes sur tout le territoire de leur empire. Dans certains cas, leurs forces d'invasion se trouvaient presque entièrement formées par des conscrits qui n'étaient ni incas ni quechuas.

Alors que les Aztèques avaient fait déplacer certaines familles de la cuvette de Mexico pour les installer dans des villes, à des points critiques où leurs membres pouvaient veiller à l'administration de l'Empire et former des garnisons militaires, les Incas ont appliqué cette politique sur une échelle bien plus vaste. Outre la réimplantation d'Incas (par droit de naissance ou de naturalisation) dans les centres provinciaux construits dans tout l'Empire, ils ont également déporté des communautés locales d'une région à une autre, en particulier là où la résistance à la conquête inca était énergique, afin de briser les liens d'allégeance locaux et de créer une certaine hétérogénéité dans toutes les provinces de l'Empire. Dans certains cas, presque toute la population était déportée et éparpillée d'un bout à l'autre de leur domaine. Certains de ces étrangers furent installés dans la capitale de Cuzco pour y accomplir des tâches destinées à faire vivre l'État. Le déplacement des quechuaphones, contraints de quitter les hauts plateaux centraux et dispersés dans toutes les parties de l'Empire, a abouti à une homogénéisation de la langue. Si l'évolution n'avait pas été interrompue par la conquête espagnole, ces politiques auraient abouti à la formation d'un territoire unique et homogène, d'un point de vue linguistique et culturel, dans les Andes centrales. Compte tenu de la topographie de l'Empire inca et de son immensité, ces pratiques administratives ont connu une réussite aussi remarquable que soutenue.

En ce qui concerne le secteur judiciaire, à Cuzco même, une hiérarchie spéciale de juges, semblable à celle des Aztèques, avait été mise sur pied pour présider aux procès criminels et civils. Pour le reste de l'Empire, la hiérarchie administrative remplissait les fonctions judiciaires en même temps que les siennes propres.

L'expression « Horizon moyen » désigne la période 600–1000 apr. J.-C., antérieure à l'ère de l'Empire inca dans les Andes centrales. Elle désigne un processus historique capital, la propagation à large échelle d'un style artistique hautement intégré et de son iconographie dans toutes les Andes centrales. Ce style s'exprimait dans des céramiques peintes, des textiles tissés, des ornements en métaux précieux et, dans une région limitée, dans la sculpture en pierre. Comme ce fut le cas chez les Incas, l'iconographie reflétait un mélange d'idéologie politique et religieuse. On possède aussi des preuves claires et manifestes de l'existence d'une organisation impériale, parallèle au phénomène inca. Les périodes immédiatement antérieure et postérieure à cette dernière se caractérisent par des cultures et des styles régionaux hautement évolués et vigoureux.

L'idéologie religieuse et politique est plus ancienne et plus largement diffuse. En outre, elle s'exprime dans les monuments de pierre et l'architecture du magnifique site de Tiahuanaco sur les hauts plateaux de Bolivie, d'où elle est manifestement originaire. Ce qui pose un problème, en revanche, c'est que le style particulier trouvé à Tiahuanaco se limite aux hauts plateaux de Bolivie et aux régions adjacentes du Chili et de l'Argentine, ainsi qu'à de minuscules vallées côtières situées au sud du Pérou. Dans une zone bien plus vaste, qui inclut les hauts plateaux péruviens ainsi que le nord et les zones côtières méridionales et centrales du Pérou, une version distincte de ce style est beaucoup plus répandue. Elle se distingue du style de Tiahuanaco en soi, mais en découle manifestement. L'origine de ce style dérivé de Tiahuanaco avait troublé depuis toujours les archéologues jusqu'à la découverte de Huari, un immense site urbain proche d'Ayacucho, sur les hauts plateaux du Pérou central. Il semble que, peut-être à la suite d'une querelle dynastique, certains membres de la classe supérieure de Tiahuanaco aient quitté la ville, se soient emparés d'une partie de la vallée d'Ayacucho et y aient introduit certaines manifestations élitistes de la culture de Tiahuanaco, relativement à l'organisation sociale et à l'idéologie qui s'y rapportait. À partir de ce centre, leur pouvoir s'est alors accru pendant une période de 100, voire 200 ans, pour englober la quasi-totalité des hauts plateaux du Pérou ainsi que la côte septentrionale et centrale.

Là encore l'architecture fournit une preuve très nette de l'expansion de ce pouvoir. Une des caractéristiques spatiales de la capitale d'Huari est sa disposition dans de vastes enceintes rectangulaires où sont encloses les habitations, lesquelles comportent des cours centrales et des rangées de chambres disposées, en tandem, tout autour de ces cours. Sur les hauts

plateaux, ces traits architecturaux ont été reproduits sur deux sites importants et peut-être sur quantité d'autres. Il s'agit de Piquillacta dans le Sud et de Viracochapampa dans le Nord, qui marquent approximativement les limites respectives, méridionale et septentrionale, de la diffusion du style dont il est ici question. Dans les régions côtières, pour la première fois, des communautés planifiées se sont établies, où chaque unité d'habitations s'inscrivait dans une enceinte rectangulaire, construite en adobe. La présence de ces centres laisse supposer l'existence d'un empire très semblable à celui des Incas, et cette conclusion se trouve également renforcée par la présence de routes reliant les vallées côtières entre elles et leur facilitant l'accès aux hauts plateaux. Entre 600 et 800 apr. J.-C., il y aurait donc eu la formation de deux vastes empires andins, l'un basé à Tiahuanaco l'autre à Huari, comparables à bien des égards, notamment en ce qui concerne l'empire d'Huari, à la dernière société politique inca. Entre ces deux périodes qui ont présidé à la formation d'un État de grande envergure, les Andes centrales étaient divisées en principautés et petits royaumes, à l'exception de la côte nord, où beaucoup de vallées côtières ont été conquises et intégrées dans un système politique unifié dont la capitale était la grande ville de Chanchán.

BIBLIOGRAPHIE

- BRUNDAGE B. C. 1963. *The empire of the Inca*. University of Oklahoma Press.
- EKHOLM G. F., BERNAL I. (dir. publ.). 1971. *The handbook of middle American Indians : archaeology of northern Mesoamerica*. Partie 1. Boston (Texas), University of Texas Press.
- GIBSON C. 1964. *The Aztecs under Spanish rule : a history of the Indians of the Valley of Mexico, 1519–1810*. Californie, Stanford University Press.
- HASSIG R. 1985. *Trade, tribute and transportation : the 16th century political economy of the Valley of Mexico*. University of Oklahoma Press.
- 1988. *Aztec warfare : imperial expansion and political control*. University of Oklahoma Press.
- LANNING E. P. 1967. *Peru before the Incas*. Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall.
- SCHREIBER K. J. 1989. *Planned architecture of Middle Horizon Peru : implications for social and political organization*. University of Michigan, University Microfilms.

4

Les systèmes économiques et les techniques

Richard W. Bulliet

I l y a un siècle, la conception du développement historique de l'humanité qui régnait sans partage dans la pensée européenne se fondait sur l'idée d'une «histoire de l'Occident», paradigme intellectuel reposant sur les liens suivants : Égypte ancienne et Mésopotamie, Antiquité classique, Âge des ténèbres, haut Moyen Âge, Renaissance et Réforme, siècle des Lumières, temps modernes. On s'intéressait à d'autres paradigmes, imaginés par des non-Européens comme Ibn Khaldūn, que l'on tenait pour des composants de l'histoire intellectuelle du monde ; mais celui de l'«histoire de l'Occident» restait le modèle d'interprétation dominant, d'autant qu'il contribuait puissamment à expliquer et à justifier l'impérialisme européen et la non-soumission de l'Europe à d'autres peuples. Dans le monde entier, revues et sociétés d'histoire, programmes d'université et diverses autres institutions fondées sur le modèle européen acceptaient ce présupposé sans la moindre discussion.

L'idée que le Moyen Âge avait été une période de stagnation économique et technique était l'un des éléments nécessaires de ce concept ; dans cet ouvrage, nous indiquons seulement les dates de la période étudiée. Les temps modernes et l'hégémonie de l'Europe étaient, affirmait-on, directement issus des progrès de la science et de l'industrie, souvent qualifiés de «révolutions», lesquelles n'auraient pu se produire sans la laïcisation et la rationalisation de la pensée, produits directs de la Renaissance et de la Réforme, puis des Lumières. Si remarquables qu'aient été les avancées du Moyen Âge européen au point de vue spirituel et artistique, on estimait qu'il était pauvre en facultés d'invention, d'imagination technique, de curiosité naturelle et d'aspiration au changement. Ce concept était indispensable si l'on voulait faire la différence entre la période

ancienne et la séquence suivante, de la pensée éclairée aux découvertes techniques et scientifiques qui ont débouché sur la révolution industrielle.

À mesure que les historiens tentaient d'explorer l'histoire ancienne des autres parties du monde, il émergeait des paradoxes en puissance. Si la science et l'industrie ne dépendaient que d'une séquence intellectuelle propre à l'Europe, allant de la stagnation médiévale aux temps modernes, alors, comme les autres parties du monde n'avaient pas créé de société industrielle moderne, elles avaient dû connaître une stagnation économique et technique analogue qui n'avait jamais connu le stimulant des Lumières. Et pourtant, il était évident que tel n'avait pas toujours été le cas. Un tableau synchrone du monde montrait que, au cours de la même période, en Chine, en Inde et dans diverses sociétés musulmanes, il existait une dynamique inventive et économique. En outre, dans diverses sociétés — au Japon, en Afrique, en Asie du Sud-Est continentale et insulaire, en Amérique centrale et australe, certaines techniques et certaines organisations économiques étaient en avance sur d'autres régions européennes.

À mesure que progressent les connaissances sur l'histoire économique et technique mondiale avant les tumultueux changements du XVI^e siècle, il apparaît que le mot stagnation est totalement faux pour l'Europe comme pour le reste du monde. La situation privilégiée que celle-ci connaissait et qui lui a permis de modeler l'histoire mondiale aux temps prémodernes, doit donc faire place à une interrogation plus vaste sur les rapports entre, d'une part, les conditions économiques et techniques et, d'autre part, les formations intellectuelles et religieuses, ou politiques et sociétales.

Dans ce chapitre, nous insisterons sur la diversité, l'inventivité et les rapports géographiques pour tenter de montrer la complexité des questions économiques et techniques de la planète au cours du Moyen Âge européen. Ce faisant, il sera inévitable d'omettre la discussion sur bien des progrès économiques et techniques. Le manque de place nous oblige à renoncer à toute vision encyclopédique et nous force à choisir des exemples soumis aux arguments ci-dessus exposés.

LES MOUVEMENTS DE POPULATION ET L'ÉVOLUTION TECHNIQUE

Les historiens ont fait la part belle aux déplacements des peuples sur la surface de la Terre. On peut prouver que, depuis la préhistoire, conquêtes, migrations, réinstallations forcées et implantations de colonies ont engendré des changements de langue, la diffusion de la technique et une modification des modèles sociaux et politiques. Certains historiens et préhistoriens

voient même dans ce phénomène le mécanisme premier des changements économiques et techniques, attribuant souvent une corrélation entre des périodes de grandes migrations et des époques de changements technique et économique. Pour mettre cette hypothèse à l'épreuve, il faudrait comparer les 900 ans écoulés de 300 av. J.-C. à l'an 600 apr. J.-C. avec la période allant de 600 à 1500.

Au cours de la première période, l'Europe a été le terrain des migrations germaniques et des croissances impériales hellénistique et romaine, accompagnées parfois de l'asservissement et du déplacement des peuples vaincus. Ce fut aussi le début des migrations bantoues vers le sud et l'est, à partir du nord-ouest de l'Afrique subsaharienne et, en Asie centrale, du mouvement des peuples turc et iranien vers l'ouest. Mais, dans l'ensemble, la période n'a connu que peu de migrations. Mis à part la supériorité des techniques et outillages agricoles des peuples de langue bantoue et la création par les Romains d'un réseau routier et d'une économie impériale centralisée, les déplacements qui ont eu lieu n'étaient liés aux bouleversements économiques et techniques que dans les siècles de déclin de l'Empire romain. À l'époque, l'Europe souffrait d'une grave régression économique et politique. La plus remarquable des techniques a sans doute été l'utilisation des chevaux montés par les guerriers ; à la longue, ce progrès devint un facteur militaire dans de nombreuses parties de l'Afrique, de l'Asie et de l'Europe, et on peut l'associer aux mouvements de population dont l'origine se situait chez les peuples pasteurs d'Asie centrale envahissant les terres agricoles du Proche-Orient et d'Europe orientale.

En revanche, de 600 à 1500, les mouvements de population ont connu une grande amplitude. Non seulement les conquêtes arabes du VII^e siècle ont disséminé les tribus, avec leurs coutumes et leurs croyances, de la péninsule Arabique à l'Afghanistan et à l'Espagne, mais les populations sont devenues très mobiles au sein de l'immense califat créé par les musulmans. En Iraq, la main-d'œuvre rurale se composait surtout d'esclaves zanj venus d'Afrique orientale. Les Jatt (*Zott* en arabe) du nord de l'Inde, peut-être présents en Iraq avant la conquête arabe, ont été transplantés en Syrie, puis vers la frontière byzantine ; il est possible que leurs descendants soient le peuple gitan. Une communauté indonésienne en Iraq, les *Sayābija*, faisait sans doute partie de la grande migration vers l'ouest qui a fini par s'installer à Madagascar. Les esclaves militaires slaves (*saqāliba*) servaient en Afrique du Nord. Et les guerriers turcs, achetés ou recrutés dans toute l'Asie centrale, servaient partout où les envoyaient les califes.

À la même époque, les tribus turco-mongoles déferlaient dans toute l'Asie centrale vers l'ouest, les peuples turcs affirmant leur présence dans les Balkans et l'Iran après 950 et en Anatolie après 1071, tandis que les Mongols s'emparaient du plus vaste empire territorial d'un seul tenant, sous

l'égide de Gengis khān au VIII^e siècle. Les invasions turco-mongoles eurent des effets secondaires aussi importants que ceux des conquêtes arabes. En particulier, les troubles ainsi engendrés entraînèrent un déclin économique de l'Iran, qui poussa des milliers d'Iraniens, surtout parmi l'élite instruite, à migrer vers l'Inde, l'Anatolie et les pays arabes.

En Europe, du IX^e au XI^e siècle, les raids des Vikings frappèrent la Grande-Bretagne et le Nord-Ouest européen ; une colonie importante fut fondée en Normandie. L'invasion de la Sicile par les Normands en 1060 et la conquête de la Grande-Bretagne en 1066, la présence de trésors de pièces islamiques en Scandinavie et en Pologne, provenant des échanges vikings le long des fleuves russes, témoignent de l'étendue de ces expéditions. En Chine, l'avancée des Han du Nord vers les provinces méridionales a marqué l'époque. La dynastie des Song du Sud (1127–1279) a été le premier grand État chinois installé dans le Sud. En Afrique, les migrations bantoues et, dans le Pacifique, l'avance des Polynésiens d'île en île ajoutent encore à l'image d'une époque marquée par l'extraordinaire mobilité de la population. Et cela, sans parler des expéditions maritimes des Européens, dont l'apogée fut la circumnavigation de l'Afrique et la découverte des Amériques.

La période fut-elle aussi riche de changements techniques et économiques comparables à ce mélange de populations sans précédent ? On peut l'affirmer. Plusieurs techniques à caractère de transformation se répandirent grâce aux migrations de la population et aux nouveaux contacts. À partir de 1300, la poudre à canon, mise au point, à titre de démonstration, en Chine mais aussi ailleurs, transforma les armées et les systèmes politiques du monde entier (illustrations 42 et 43). La fabrication du papier et la xylographie se répandirent de Chine vers la Corée et le Japon, puis dans toute l'Asie centrale (illustrations 115 et 116). Il semble que, à peu près à la même époque, cette dernière technique se soit développée indépendamment dans l'ouest de l'Asie (Bulliet, 1987). Que les Européens aient connu cette invention chinoise par l'Asie centrale ou par l'Égypte et la Syrie reste ouvert à la discussion, mais il semble qu'elle ait été à l'origine de l'imprimerie à caractères mobiles inventée par Gutenberg au XV^e siècle (illustration 117). Dans toutes ces régions sauf, bizarrement, en Asie occidentale, l'imprimerie a eu un impact considérable sur bien des aspects de la société.

La boussole, inventée dans le cadre de la géomancie, s'est, elle aussi, répandue en Occident au cours de cette période ; c'est grâce à elle que Vasco de Gama, Christophe Colomb et d'autres navigateurs ont pu mener leurs voyages à terme, grâce à elle encore que l'amiral chinois Zheng He parvint en Afrique entre 1405 et 1433. Sur terre, les grandes améliorations des transports et des rendements agricoles furent réalisées une fois que les Européens eurent compris les avantages des harnais chinois. Avec cette innovation,

les chevaux devenaient plus efficaces puisqu'on pouvait labourer plus vite, surtout dans les sols lourds ; en outre, la vitesse accrue des véhicules hippomobiles suscita un intérêt pour le confort qui déboucha sur l'invention, dans l'est de l'Europe, du carrosse, chariot dont le compartiment des passagers était suspendu par des courroies ou à des ressorts (illustrations 7 à 9).

Du point de vue de l'histoire mondiale, donc, il semble qu'il y ait quelque justesse dans l'idée que, au cours de cette période, l'intensification des contacts entre les sociétés et les mouvements de population ont favorisé le changement technique. Il en est de même pour les arts — comme en témoigne l'impact des styles de peinture et de poterie chinoises sur l'Iran mongol et timūride —, pour les religions — comme l'adoption de l'islam en Inde et en Indonésie, ainsi que du bouddhisme au Japon — et pour la propagation des maladies — comme la pandémie eurasienne de peste bubonique, dont l'origine se situe en Asie centrale vers la moitié du XIV^e siècle. Nous reprendrons cette hypothèse à la fin de ce chapitre, après avoir passé en revue les modalités de la vie économique au cours de cette période.

LES CHASSEURS, LES CUEILLEURS ET LES PÊCHEURS

Le panorama agité des mouvements de population et des changements connexes en matière de technique et d'économie a alimenté une bonne part de la scène troublée du monde de 600 à 1500. Cependant, il ne faut jamais oublier les techniques qu'ils ont mises au point pour satisfaire à leurs besoins n'ont guère changé au cours de cette ère. En Amérique du Nord et du Sud, par exemple, même si l'agriculture était le principal mode de production des aliments dans les Andes, au Mexique et en Amérique centrale, comme dans l'est de l'Amérique du Nord, bien des peuples des forêts, des plaines et des déserts vivaient de la cueillette et de la chasse, comme ils le faisaient depuis des millénaires. Il en était de même pour la population d'Australie, de Nouvelle-Guinée et d'autres parties du Sud-Est asiatique insulaire, pour certains peuples de la forêt tropicale d'Afrique centrale et des déserts d'Afrique australe, et pour d'autres encore, au nord du cercle arctique, même si, là, la pêche était une ressource importante. Dans d'autres parties du monde, le mode de vie issu de la chasse et de la cueillette se prolongeait pour de petits groupes.

Les sociétés de chasseurs, pêcheurs et cueilleurs ont amassé et transmis une abondance de savoirs sur la faune et la flore de leurs territoires respectifs. Aujourd'hui, l'ethnobotanique étudie leurs systèmes de classement et d'identification des plantes, et les chercheurs enquêtent auprès de

leurs médecins et de leurs chamans sur les agents thérapeutiques naturels. Ce genre de recherches prouve qu'en dépit de faibles densités de population et de modes de fabrication limités, ces peuples possédaient des techniques très fines ; pour eux, la technique englobait l'accumulation et la transmission des connaissances nécessaires à l'exploitation et à la maîtrise de la nature. En outre, la somme de traditions ainsi rassemblée se prolongeait après que les groupes s'étaient familiarisés avec les plantes et les animaux domestiqués.

Chez les Ka'apor dans le nord-est du Brésil, par exemple, les hommes adultes passent 20 % de leur temps à jardiner, mais ils en consacrent 30 % à la chasse, à la pêche et à la cueillette (Balée, 1994). Les femmes adultes jardinent pendant 15 % de leur temps et en consacrent 14 % à la chasse, à la pêche et à la cueillette. Bien qu'analphabète, ce peuple connaît quelque 500 espèces de plantes sur son territoire, dont le septième seulement est cultivé. Il puise dans ces plantes la plus grande part de son alimentation et des matériaux pour fabriquer textiles, maisons et armes. En outre, elles lui fournissent des ornements, des produits de beauté, des teintures, des agents de nettoyage, des peintures corporelles, des parfums, des remèdes pour 37 maladies, des amulettes et des objets rituels. Les Ka'apor connaissent aussi divers végétaux vénéneux, ainsi que d'autres qu'ils utilisent pour empoisonner les poissons.

Leurs connaissances botaniques sont représentatives des sommes de savoirs immenses acquises après des siècles d'expériences de l'environnement, caractéristiques des peuples qui satisfont la majorité de leurs besoins grâce à la pêche, à la chasse et à la cueillette. Entre 600 et 1500, cependant, cette connaissance a été peu transmise en dehors du groupe qui la possédait. Les peuples agricoles en savaient généralement moins sur les plantes et les animaux sauvages. Même après 1500, lorsqu'on a introduit en Europe, puis dans le reste de l'Ancien Monde, les plantes et les animaux originaires des Amériques, les plantes cultivées telles que le maïs, la pomme de terre, le cacao et le tabac ont eu un impact beaucoup plus important que les espèces sauvages.

La plante sauvage qui a été exploitée et cultivée au cours de cette période ne venait pas du Nouveau Monde mais de Somalie et du Yémen. Les pasteurs et cueilleurs de Somalie savaient sans doute depuis des siècles que la fève du caféier les garderait éveillés, mais la décoction d'un breuvage à partir de la fève (ou de son enveloppe) n'acquies une signification économique qu'au XIV^e siècle. La coutume s'en répandit à partir du Yémen, vers le nord, dans l'Empire ottoman, puis en Europe (Hattox, 1985). Curieusement, l'usage de l'effet stimulant des feuilles de qat, que l'on mâche, aussi connu au Yémen aujourd'hui qu'alors, ne se répandit pas en même temps que celui du café.

LES PEUPLES DE PASTEURS

Le pastoralisme est un système économique plus spécialisé, parfaitement adapté aux régions trop accidentées ou trop arides pour l'agriculture. Comme les chasseurs et cueilleurs, les pasteurs accordent une attention soutenue à leur environnement et emmagasinent nombre de connaissances sur les plantes que paissent leurs animaux et sur le gibier de leur territoire. Ils se préoccupent beaucoup de la maîtrise de la reproduction. En général, on abat la plupart des jeunes mâles afin d'augmenter la proportion de femelles et donc d'améliorer le potentiel reproducteur du troupeau qui se nourrit sur de maigres pâturages. Le faible nombre de mâles que l'on garde pour la reproduction limite le réservoir génétique et entraîne l'émergence de races locales. Parfois, on sélectionne les animaux pour développer certaines caractéristiques : la forme des cornes pour le bétail, la robe pie des chevaux et des chameaux, les queues épaisses pour les moutons et bien des qualités différentes pour les chiens. Les frontières entre races, par exemple entre les chameaux pie du sud du Sahara et le pelage uni des animaux du Nord, ou entre les moutons à queue épaisse de Libye et de Tunisie et les ovins à queue plus mince d'Algérie et du Maroc, dissimulent des différences que les historiens ont encore peu étudiées.

Pourtant, en dépit de leurs similarités avec les chasseurs-cueilleurs, les peuples pasteurs ont toujours été plus ou moins liés aux sociétés pratiquant l'agriculture. Contrairement aux premiers dont le mode de vie était souvent entièrement autarcique, les pasteurs consommaient certaines denrées et des produits fabriqués ; pour se les procurer, ils vendaient du bétail, de la laine et des peaux.

Même si la consommation de produits animaux est un mode peu efficace de transformation de la végétation en aliments pour les hommes, les sociétés pastorales connaissaient une densité de population supérieure à celle des chasseurs-cueilleurs vivant dans des habitats similaires. Cette densité reposait sur deux variables : le type de végétation qui, à son tour, déterminait les animaux susceptibles de s'en nourrir et la rivalité avec les agriculteurs pour les terres cultivables. Les déserts d'Arabie et de Somalie ont longtemps accueilli des gardiens de dromadaires. Comme ces derniers peuvent passer une semaine sans boire, tandis que chèvres et moutons doivent s'abreuver tous les jours, tous les terrains, sauf les plus arides, leur étaient favorables. En Arabie, des groupes nomades composés de familles alliées se déplaçaient avec leurs troupeaux, tandis qu'en Somalie, les hommes quittaient leur famille pendant une partie de l'année et emmenaient leurs animaux dans les plaines de l'intérieur où ils paissaient (illustrations 182 à 184).

Au cours de la période étudiée, ce nomadisme s'est largement répandu dans le désert du Sahara (Buliet, 1975). Peu à peu, à partir du III^e siècle

av. J.-C., les chameaux avaient remplacé le bétail et les chevaux à la lisière sud du désert. De l'ouest du Soudan à la Mauritanie, il se créa un type particulier d'éleveurs de chameaux. Ce genre de nomadisme ne s'est guère répandu dans le nord du Sahara avant le III^e siècle apr. J.-C. De même que les peuples méridionaux, comme les Teda du Tchad et les Touareg du Niger et du Mali, ont créé leur propre mode de vie et leurs techniques, comme le montre, par exemple, le dessin de leurs selles, les Berbères du Nord, bien que linguistiquement proches des Touareg, ont adopté des techniques issues de sources romaines et arabes. Le régime hivernal des pluies du Nord contrastait avec les pluies de printemps du Sud, ce qui contribuait à séparer les peuples et les troupeaux, puisque l'élevage des chameaux est physiologiquement lié au cycle pluvial. Néanmoins, ce genre d'élevage a favorisé la croissance du commerce transsaharien par les caravanes qui ont mis l'Afrique du Nord et subsaharienne plus étroitement en contact avec le monde qu'au cours des nombreux siècles précédents, au moins depuis 2500 av. J.-C., époque à laquelle le climat désertique a atteint son niveau actuel d'aridité.

La Somalie, l'Arabie et le Sahara nous permettent de comparer l'idée que la densité des populations dérivant des degrés d'aridité, les espèces animales d'élevage, ont un impact certain sur les capacités politiques des groupes de pasteurs. Xavier de Planhol pense que les nomades éleveurs de chevaux, plus nombreux sur leur territoire, sont plus aptes à s'organiser en bandes guerrières que les éleveurs de chameaux, plus clairsemés (Planhol, 1968). Cependant, si les pasteurs de chameaux somalis ne se sont jamais engagés sur les voies des conquêtes et de la création d'empires, ceux du Sahara s'y sont parfois livrés, comme le montre l'empire créé, au XI^e siècle, par les *murābiṭūn*, ou Almoravides ; les tribus arabes ont conquis la plus grande partie de l'ouest de l'Asie et de l'Afrique du Nord entre 632 et 711. Certes, nombre d'entre eux venaient de régions de la péninsule Arabique, comme le Yémen où ils étaient installés, et d'autres étaient bergers de moutons et de chèvres aux lisières du désert plutôt qu'éleveurs de chameaux, mais les noms le plus souvent mentionnés, lors de la période de la conquête, se rapportent aux seconds.

Si nous faisons cette comparaison, c'est pour mettre en garde contre l'idée que certains modes de pastoralisme possèdent des qualités intrinsèques propres à permettre l'essor d'une activité politique, ou que les modifications de ce mode de vie, qui peuvent par exemple se produire à cause de fluctuations climatiques, provoquent des événements politiques d'importance dans les zones nomades. L'histoire de l'Empire arabe du VII^e siècle et de l'Empire mongol du XIII^e siècle, pour ne prendre que les exemples des deux plus vastes États fondés par des peuples de pasteurs à cette époque, donne à penser que bien d'autres facteurs, notamment les circonstances régnant dans les territoires limitrophes, les talents de certains dirigeants et les incitations

à la coopération, pèsent énormément dans le déclenchement d'événements historiques d'importance.

Les nomades éleveurs de chevaux, qui ont formé la base économique et militaire des invasions mongoles, étaient dominants en Asie centrale depuis l'époque des Scythes à l'ouest et des Xiongnu à l'est. Les historiens ont tenté d'interpréter leurs raids périodiques violents dans les terres agricoles comme une réaction au changement climatique (Huntington, 1907), aux périodes de l'expansion chinoise vers le nord (Lattimore, 1951) ou, inversement, aux périodes de faiblesse de l'Empire chinois (Barfield, 1989). Cependant, aucune des premières périodes de conquêtes ne soutient la comparaison avec ce qu'ont accompli Gengis khân et ses descendants. Non seulement, aidés de leurs alliés des tribus turques, ils ont fait plier sous leur joug la Chine, la Russie et l'Iran, et tenté d'envahir le Japon, mais pendant un siècle et plus ils ont également réussi à gérer les rapports entre les zones les plus éloignées de leur empire et maintenu leur domination, pacifique dans l'ensemble, sur de vastes terres agricoles (illustrations 14 et 248).

À cause de leur impact sur la communication interrégionale, les échanges de techniques et autres caractères culturels, les conquêtes arabes et mongoles et le développement des échanges caravaniers dans le Sahara laissent dans l'ombre les autres modes de pastoralisme qui se pratiquaient au cours de cette période. Il n'en reste pas moins que les peuples de pasteurs qui, la saison venue, déplaçaient leurs troupeaux de moutons, de chèvres et de bovins vers leurs pâturages d'été ou d'hiver se rencontraient partout dans les zones montagneuses de l'ouest de l'Asie (par exemple, les Kurdes) et l'Afrique du Nord (par exemple, les Berbères de l'Atlas) et, à moindre échelle, dans les montagnes d'Europe (illustration 185). Le nomadisme pastoral était commun dans le district semi-aride du Sahel de l'Afrique subsaharienne, tandis que les Lapons élevaient des rennes dans le nord de la Scandinavie et les Chukchi dans l'est de la Sibérie.

La mobilité des peuples de pasteurs diffère beaucoup selon le climat et le territoire. Ceux qui élèvent des bêtes de somme et migrent sur de vastes territoires peuvent se livrer aux échanges caravaniers, comme cela s'est produit en Asie occidentale, en Afrique du Nord et en Asie centrale. Même dans les régions sédentaires de l'Inde, les pasteurs de bétail banjara transportaient des marchandises en vrac grâce à leurs grands troupeaux de bœufs (Tracy, 1990). Ainsi, ils pouvaient devenir les instruments de la transmission interrégionale de la technique, de diverses marchandises et de caractéristiques culturelles. Mais, plus souvent encore, les peuples de pasteurs font preuve de conservatisme culturel. Leur existence migratoire ou semi-migratoire dans des milieux pauvres en ressources milite contre l'accumulation de richesses ou les changements importants de mode de vie qui pourraient mettre leur survie en danger. Ainsi les empires fondés par les

Arabes et les cavaliers mongols ont-ils marqué des périodes d'interaction régionale et d'échanges sans précédent, bien que ces peuples n'aient guère modifié leur mode de vie.

L'AGRICULTURE

La grande majorité des peuples du monde a consacré ses efforts à la culture de végétaux destinés à l'alimentation. Le terme « agriculture » habituellement consacré à cette activité évoque généralement l'image de champs de céréales travaillés par des bœufs ou des chevaux attelés à des charrues. L'image est à peu près juste pour la plus grande partie de l'Europe, de l'Asie occidentale, de l'Inde et de l'Asie de l'Est. Dans ces régions, riz, blé, orge, avoine, millet ou seigle étaient largement cultivés. Mais les modes de préparation de la terre, des semailles, de la récolte et du traitement des grains différaient énormément. Le riz exigeait de grandes quantités d'eau et il était planté en rangs serrés dans des terrains soigneusement labourés ; au bout de 30 à 50 jours, on le repiquait. Les buffles étaient souvent les animaux de trait qu'on faisait travailler dans les rizières inondées de l'Asie du Sud et du Sud-Est, comme en Chine méridionale et centrale (illustration 19). L'irrigation était indispensable dans bien des régions rizicoles très exigeantes en eau, mais aussi dans les zones arides d'Asie occidentale. Là, une grande partie de la main-d'œuvre était employée à la construction et à l'entretien des systèmes d'irrigation, ainsi qu'à la surveillance de l'apport d'eau dans les champs, soit par des canaux souterrains (*qānāt*) en Iran, par le canal du Tigre et de l'Euphrate en Iraq ou, dans d'autres régions, par des norias. En revanche, l'Europe dépendait surtout des pluies (illustrations 16 à 18). Mais l'essartage et le défrichement de nouvelles terres étaient un labeur considérable.

La surface de terre que l'on pouvait cultiver dépendait de la disponibilité de la main-d'œuvre et du perfectionnement des techniques. Certes, au cours de cette période, la riziculture se répandit largement dans le sud de la Chine, mais sans doute la plus importante modification de la culture des céréales est-elle l'introduction de harnais améliorés en Europe (White, 1962). Depuis l'Antiquité classique, les Européens étaient acquis à l'idée que le labourage devait se faire à l'aide de deux d'animaux, en général des bœufs, attelés à un joug. Pour les chevaux, ce système était inefficace car la courroie qui passait autour de l'encolure de l'animal pour le lier au joug exerçait une pression trop forte sur la gorge ; on ne pouvait donc espérer un maximum de traction. On retrouve des preuves de ce nouveau mode de harnachement, comprenant un collier et des traits, à partir du VIII^e siècle (illustrations 5 à 8). D'après les étymologies, on pense que cette technique venait de Chine, mais les voies de transmission restent obscures. On a retrouvé des harnais similaires dans

la Tunisie et la Libye romaines, mais il semble qu'ils n'aient pas été imités (illustrations 2 à 4).

Plus rapides que les bœufs, les chevaux de labour attelés grâce au nouveau système ont permis d'étendre la superficie des terres que l'on pouvait cultiver en un temps donné. Leur force, accrue en partie par un élevage sélectif destiné aux chevaux de guerre qui devaient supporter le poids des chevaliers en armure, a facilité la mise en culture des sols lourds et boueux qu'on avait évités jusqu'alors. L'usage du versoir de charrue, également connu en Chine, qui retournait le sol au lieu de ne creuser qu'un sillon constituait un autre changement. On améliora aussi en Europe les techniques de mouture du grain. Les moulins à eau à roue, dans lesquels la pesanteur de l'eau ajoutait à la force du flux, et les moulins à vent à axe horizontal se répandirent (Forbes, 1964–1966) (illustration 17). Pourtant, la plupart des autres opérations telles que la moisson, le battage et le vannage dépendaient toujours de la force humaine ou animale.

Mais si, à cette époque, la culture céréalière était dominante pour la production des aliments de base et pour la mise au point d'un calendrier de travail, ce n'était pas le seul aspect du monde agricole. Les autres récoltes revêtaient une importance considérable, même dans les régions céréalières. En Asie de l'Est, le soja apportait un complément nutritionnel au riz, tandis que les vers à soie, nourris de feuilles de mûrier, étaient à la base de l'industrie textile chinoise. En Asie occidentale et en Afrique du Nord, la canne à sucre et le coton, venus d'Inde, se répandirent rapidement dans les premiers siècles de la période, tandis que la première devenait un produit d'importance en Égypte, puis en Iran (Watson, 1983). C'est seulement vers la fin de la période qu'elle est parvenue jusque dans le sud de l'Europe et dans les îles méditerranéennes soumises aux Européens. Le même esprit d'innovation qui devait entraîner la popularisation de ces plantes, cultivées à très petite échelle en Asie occidentale avant les conquêtes arabes, favorisera la culture des agrumes, des aubergines et d'autres espèces originaires de l'Est asiatique. Pour les historiens, la route de la soie, qui traversait l'Asie centrale, a été la principale voie de dissémination de ces cultivars, mais le commerce maritime a sans doute aussi joué un rôle.

Même si l'on tend à croire que les champs labourés et les vastes étendues emblavées résument à eux seuls toute l'agriculture, l'Afrique subsaharienne, une bonne partie du Sud-Est asiatique et les Amériques ont eu recours à des techniques totalement différentes pour leurs cultures. À la place de la charrue, la houe ou le bâton à creuser (fig. 2) était l'instrument le plus usité. Au lieu d'éparpiller les semences en les lançant sur le sol, pratique peu efficace des Européens, les graines ou les boutures étaient soigneusement plantées dans des trous ou des monticules individuels. La culture du maïs, mise au point au Mexique à partir d'une graminée sauvage, avec sa tige solide et ses gros épis, a été

aussi diffusée dans certaines régions d'Amérique du Nord, tandis que la culture de variétés similaires de sorgho, en Afrique subsaharienne, supposait un cycle saisonnier des travaux agricoles analogue à celui des céréales. Mais les rhizomes et les tubercules comme les pommes de terre, les ignames et le manioc, aliments de base des Andes, des Antilles et du Sud-Est asiatique insulaire, se récoltaient tout le long de l'année (Sauer, 1972).

Certains spécialistes nomment « végéculture » la culture de ces plantes à partir de boutures et non pas de semences. Bien que, en Afrique, les terres consacrées à l'agriculture se soient beaucoup étendues avec l'extension des populations bantouphones, il y eut relativement peu de transferts de techniques entre les zones agricoles et celles de la végéculture. En fait, les réfé-

rences des textes latins faisant état de la méconnaissance de l'agriculture chez les Berbères qui auraient appris ces techniques des Romains traduisent surtout l'ignorance des cultivateurs de céréales quant aux autres modes de culture (Buliet, 1981). Les plantes domestiquées et les techniques agricoles se voyaient partout attribuer une valeur symbolique et religieuse.

L'arboriculture était un autre mode de production alimentaire. Les noix de coco, les fruits de l'arbre à pain et les bananes étaient des nourritures de base dans le Pacifique et dans le Sud-Est asiatique insulaire. Les bananes ont été très tôt acclimatées en Afrique, sans doute au cours de cette période, par les migrants venus d'Indonésie. Dans les déserts torrides d'Afrique du Nord et d'Asie occidentale, on accordait une grande valeur au palmier-dattier. Au Yucatán, les Mayas dépendaient sans doute beaucoup des fruits tropicaux (Netting, 1977). Dans la plupart des régions, cependant, les produits arboricoles étaient plutôt des compléments alimentaires que des aliments de base.

De même que la diversité des techniques de production d'aliments est trop vaste pour qu'on l'étudie ici, la nature des soles (partie d'un domaine cultivé soumise à l'assolement) et leur gestion variaient énormément. Le manoir de l'Europe du X^e siècle et le village de chaumières paysannes blotties

Figure 2 Bâton à creuser : hommes et femmes travaillent en équipe à la récolte des pommes de terre, dans le Pérou préhispanique. Redessiné d'après Felipe Guamán Poma de Ayala (d'après V. W. von Hagen, *Realm of the Incas*, New York, 1957, p. 55).

autour de la grande demeure seigneuriale traduisent bien la fragmentation de la propriété foncière et une tendance à l'autarcie. Ces caractéristiques montrent une région où la vie urbaine et commerciale était rare et où le pouvoir politique reposait sur les liens personnels de féodalité. Pourtant, manoirs et serfs attachés à la glèbe étaient aussi un trait de la Chine des Song, empire solide et bien administré. En revanche, dans l'Égypte des Fātimides et des Mamluk, les villages s'échelonnaient sur les rives du Nil sans dépendre d'un seigneur, et il n'existait pas de réel servage. Les agents responsables de l'usufruit de la terre, envoyés par la nouvelle et florissante capitale du Caire, fixaient l'assiette des impôts et les collectaient (Rabie, 1972). Dans les Andes, la répartition des villages reflétait la situation politique. Les grandes conquêtes des Incas au XV^e siècle ont présidé à la réorganisation du peuplement et de l'implantation des entrepôts de nourriture le long de voies de circulation pour faciliter les mouvements des armées et leur approvisionnement (D'Altroy, 1992). Cette situation traduit bien le degré du pouvoir qu'exerçaient les Incas sur leurs sujets agriculteurs (illustration 320).

En règle générale, l'organisation des domaines agricoles reflétait les conditions locales gouvernant la distribution des récoltes. À un extrême, par exemple, dans bien des déserts montagneux et de l'Asie occidentale, les communautés agricoles vivaient en autarcie. D'autre part, par exemple dans la Chine des Song, des services administratifs de transport et de taxation très perfectionnées collectaient les produits agricoles afin de les distribuer, grâce à un réseau de canaux très développé, dans les villes.

La théorie du lieu central nous offre des modèles géographiques de la distribution correspondant à différents modes de fonctionnement de diverses sociétés (Christaller, 1966). Par exemple, un cordonnier n'aura sans doute pas assez de travail dans un petit village agricole. Il faudrait donc, dans l'idéal, qu'une bourgade où s'installeraient un cordonnier et d'autres artisans soit placée au cœur d'un ensemble de plusieurs villages. Un groupe de petits bourgs aurait pour centre une ville plus importante, abritant vraisemblablement un marché hebdomadaire et une église. Et ces grandes agglomérations seraient réparties autour d'une vaste métropole offrant des fonctions plus importantes, comme une perception ou un tribunal. Cette théorie nous aide à comprendre comment les villages agricoles se distribuent dans une société possédant une hiérarchie de besoins fonctionnels, mais aussi, comme dans l'exemple péruvien cité plus haut, à déduire les fonctions exercées à partir de la répartition du peuplement. Les greniers sont proches des routes, traduisant ainsi la nécessité de subvenir aux besoins de l'armée, sans qu'il soit besoin de descriptions écrites de la logistique des conquêtes Incas. La répartition spatiale ajoute une nouvelle dimension au vaste réservoir de savoirs et d'expériences inscrit dans les techniques et les modèles de la vie agricole.

LES ARTS, L'ARTISANAT ET LES MANUFACTURES

Quels que soient leur organisation sociale ou leurs moyens de subsistance, tous les peuples du monde ont fabriqué des objets. Les distinctions classiques entre manufacture, artisanat et art ne nous aident pas toujours à élucider cet énorme éventail d'activités. On dit, par exemple, que la fabrication des vêtements relève de la manufacture, aussi les historiens attachent-ils une grande importance à l'analyse des techniques du filage, du tissage, du feutrage, de la teinture et ainsi de suite. La confection, la couture et la broderie, par contre, sont considérées comme de l'artisanat ou, plus simplement, comme des travaux domestiques. L'une des conséquences de cette différence de classement est que le rôle des femmes dans la fabrication de divers articles est grossièrement négligé. Les objets sortant des mains des femmes au foyer ou de celles vivant dans les campements des peuples de pasteurs, chasseurs et pêcheurs font preuve d'un grand sens artistique, d'une réelle créativité et d'un véritable travail. Dans presque toutes les sociétés du monde, la broderie, la broderie perlée, la plumasserie et la couture absorbaient une grande part du travail des femmes (fig. 3). En outre, les modèles et les motifs découverts sur les produits de l'artisanat domestique ont souvent influencé les articles manufacturés plus élaborés. Les témoignages qui nous restent nous aident à corriger ce préjugé des genres dans l'étude des arts, de l'artisanat et des manufactures. En dehors du foyer, les industries étaient entre les mains des hommes, même si les femmes et les enfants constituaient le gros de la main-d'œuvre, comme c'était majoritairement le cas dans l'industrie textile en Europe et en Asie occidentale, par exemple. Il en était de même pour le bobinage de la soie en Chine, du moins avant qu'une machine ne fût mise au point au XIII^e siècle (Elvin, 1973).

Un autre mode de classement des objets fabriqués consiste à créer

Figure 3 Femme tissant sur un métier, Pérou préhispanique. Redessiné d'après Felipe Guamán Poma de Ayala (d'après V. W. von Hagen, *Realm of the Incas*, New York, 1957, p. 83).

des catégories, par exemple « usage quotidien », « luxe » et « arts décoratifs ». Ces termes proviennent en partie de la relative rareté des biens et en partie du temps ou de l'habileté nécessaires à leur confection. En conséquence, ce classement est plutôt relatif. Par exemple, la poterie chinoise était abondante et de très grande qualité. Les grandes figurines de terre émaillée de chevaux et de chameaux découvertes dans les tombes tang, le raffinement des couleurs et des techniques de glaçure des porcelaines song, la profusion ornementale de la porcelaine « blanc bleuté » des Ming étaient connus de tous les céramistes du monde islamique par la voie des routes commerciales d'Asie centrale et des routes maritimes de l'océan Indien. La poterie iranienne, la meilleure du monde islamique pendant toute cette période, n'a jamais égalé la perfection atteinte par les Chinois. Certaines imitations des poteries tang décorées de coulures et d'éclaboussures étaient très répandues en Iran au IX^e siècle, au même titre que les copies du céladon et de la porcelaine chinois au XV^e siècle. Mais on ne savait pas produire de la vraie porcelaine, issue de la fusion à très haute température du kaolin et du feldspath, et les couleurs et les formes délicates ne pouvaient rivaliser avec la production chinoise (illustration 200).

Cependant, il est très facile de distinguer les niveaux de métier de la production iranienne. Au X^e siècle, par exemple, la poterie sans glaçure très peu décorée était omniprésente. La céramique glaçurée, de caractère utilitaire, abondait dans les villes et se vendait sans doute dans les classes moyennes, tandis que quelques pièces de dimension et de beauté inhabituelles trouvaient probablement leur place auprès de l'élite. Pourtant, nous ne disposons pas de renseignement sur l'artisanat de la céramique, et très peu d'objets portent les noms des potiers qui, dans l'ensemble, paraissent avoir connu une situation peu enviable.

Trois cents ans plus tard, la poterie iranienne avait subi une transformation fortement marquée par l'immense popularité des nouvelles couvertes turquoise (illustration 212). Pour l'élite, les porcelaines décorées *mīnā ī*, les carrelages polychromes et les mosaïques de céramique destinés aux ornements architecturaux montraient une très grande créativité ; d'ailleurs, les noms des artisans sont mentionnés plus souvent. Les grandes tombes et les mosquées de la Samarkand timūride du XV^e siècle marquent l'apogée de cette évolution (illustration 26). D'un autre côté, il semble que l'abondance et la qualité des céramiques destinées à la classe moyenne, qui avaient baissé pendant les désordres des périodes pré-mongoles et mongoles, aient diminué encore, surtout si on les compare à la production chinoise contemporaine yuan et ming.

Si l'on pousse la comparaison plus loin encore entre la céramique iranienne et les poteries fabriquées en Espagne musulmane et au Maroc, la différence est encore plus nette. Les potiers occidentaux avaient une moindre

connaissance de la chimie et des variétés de formes et de dessins. Le bleu de l'Orient n'est jamais parvenu en Occident où le vert foncé est longtemps resté la couleur dominante dans la décoration architecturale et dans bien des céramiques domestiques (illustration 24).

Pourtant, comparée au reste de l'Europe, l'Espagne musulmane a été un grand centre de production de céramique. Les potiers du sud de l'Europe copiaient les modèles islamiques. Ainsi, dans l'Europe du XII^e siècle, une belle pièce fabriquée pour l'élite était d'une qualité bien inférieure à celle des produits contemporains destinés à la même classe sociale en Iran, sans même parler de la Chine.

Ce qui est vrai pour la céramique vaut aussi pour la plupart des autres fabrications. Dans une zone donnée de productions d'un certain type, qu'il s'agisse de métal, de cuir, de textile, de pierres précieuses ou de toute autre matière, la comparaison permet de faire des différences entre l'habileté, la créativité du projet, les heures de travail ou la complexité de la fabrication. Ainsi, on distingue facilement les biens destinés à l'élite de la production commune. Pourtant, les techniques de fabrication étaient si locales et la connaissance des articles venus de terres lointaines si limitée (on connaissait encore moins leur technique) qu'il devient futile de faire des comparaisons entre les zones.

Par exemple, en sciant du bois, un menuisier européen faisait porter son effort sur le mouvement de poussée de la scie. Personne ne remettait cette habitude en question. Mais les menuisiers japonais se servaient d'outils avec lesquels ils sciaient en tirant. La différence tenait à ce qu'en coupant vers l'avant, la scie devait supporter à la fois la résistance du bois et le force de compression de la main de l'ouvrier. Il fallait donc qu'elle fût assez rigide et épaisse pour ne pas se tordre. Mais, avec l'autre manière de scier, il fallait surmonter la résistance du bois et la tension imposée par la main du scieur. Comme le fer possède une force de traction supérieure à sa résistance à la compression, au Japon, les scies étaient plus minces qu'en Europe. Ainsi, les artisans japonais obtenaient une coupe très précise, comme le prouvent les peignes de bois aux dents beaucoup plus serrées que ceux de la production européenne.

En travaillant à l'histoire des manufactures, des arts et de l'artisanat de cette période, il faut étudier avec précaution les décisions des historiens et des conservateurs de musée qui classent certains produits en « beaux-arts », « arts mineurs » et « arts populaires ». Les masques en or repoussé du Pérou, les bustes en laiton du Bénin, les figurines des déités hindoues du Chōla, dans le sud de l'Inde, et les brûleurs d'encens de l'Iran seldjoukide (fig. 4) sont à peu près contemporains et portent témoignage du très haut niveau de l'artisanat du métal dans ces diverses régions (illustrations 222, 267 et 319). Il ne serait cependant pas difficile de classer ces objets comparativement au vu de critères esthétiques, du raffinement de la technique ou de la connais-

sance des matériaux. Historiquement, il est plus intéressant d'étudier l'organisation de la production, la division du travail et les traditions locales, ainsi que les modèles dont témoigne leur existence. Pendant toute la période, l'impact des techniques et des styles entre régions géographiques, comme entre l'Espagne et l'Europe dans le domaine de la céramique, a été lent et rare.

Les exceptions à cette situation générale sont liées pour la plupart à la présence d'une clientèle royale ou aristocratique, dans le domaine souvent qualifié de « beaux-arts ». Les souverains jouissant de ressources financières illimitées étaient fréquemment à la recherche d'articles exotiques et parfois de spécialistes étrangers que l'on faisait venir, afin qu'ils enseignent leur savoir-faire aux artisans locaux. Citons un

exemple célèbre : l'importation, au cours des périodes mongole et tīmūride, d'œuvres d'art et d'artisans chinois qui devaient apprendre les styles chinois aux miniaturistes d'Asie occidentale. Les nuages, les arbres et les rochers qui ont une place importante dans les manuscrits de la Tabrīz mongole ou de la Herāt tīmūride trahissent bien leur origine chinoise (illustrations 12 et 211). Cependant, si les goûts de la cour stimulaient parfois des changements spectaculaires dans les styles artistiques ou architecturaux, cela ne contredit pas le côté étroitement local et la lenteur de l'adoption des styles venus de l'étranger et des traditions de fabrication.

Figure 4 Couple de dragons ornant un marteau de porte en bronze, Iran seldjoukide, XII^e ou XIII^e siècle. Staatliche Museen, Berlin (d'après K. Otto-Dorn, *Kunst des Islam*, Baden-Baden, 1964, p. 151).

LES INVENTIONS ET LA DIFFUSION DE LA TECHNIQUE

Nous avons déjà parlé de quelques-uns des exemples les plus probants de diffusion de la technique au cours de la période : la boussole, le harnachement des chevaux, la fabrication du papier, la xylographie, la poudre à canon, les outils de fer en Afrique, etc. Pareils exemples peinent cependant à faire comprendre la nature des inventions et les raisons de leur diffusion. Les historiens de la technique ont longtemps lutté contre le fardeau de l'exception européenne. Le modèle historique que nous avons présenté au début de cet essai trouve son apogée avec la création du monde industriel moderne, et

l'on considère d'habitude cette création comme la conséquence, unique en son genre, d'une évolution intellectuelle et philosophique aux vastes perspectives, c'est-à-dire l'émergence d'une vision rationaliste, expérimentale, du monde naturel. Ce schéma exceptionnel est encore renforcé par l'abondance des sources concernant l'étude des inventions et des changements techniques en Europe, après la diffusion de l'imprimerie et la laïcisation de l'enseignement, à partir du XV^{e} siècle.

Il semble en revanche qu'au cours de la période étudiée, même si l'attitude à l'égard de la raison et de l'expérimentation qui allait régner plus tard en Europe manquait alors, l'invention abondait à l'échelle mondiale. Si nous ignorons les noms de la plupart des inventeurs et la manière dont ils ont abouti à leurs découvertes, il est évident que pendant les périodes song et yuan, la Chine a connu un immense développement technique. Chacun des aspects de cette dernière, des mines à l'irrigation, aux armements et à la construction navale, a connu des améliorations significatives. Un exposé détaillé en est donné par J. Needham dans son ouvrage en plusieurs volumes, *Science and civilization in China* (Needham, 1954). Le monde islamique a lui aussi apporté des innovations en chimie — le processus de la distillation — et dans le domaine des instruments astronomiques, les secondes ayant fait énormément progresser l'observation astronomique et la conceptualisation pendant les XIV^{e} et XV^{e} siècles (Saliba, 1994).

À partir de ces exemples et d'autres, innombrables, dans d'autres sociétés, il paraît évident qu'un regard empreint de curiosité et de sens pratique sur le monde naturel soit parfaitement compatible aussi bien avec une vision théiste du monde, comme celle de l'islam, qu'avec une vision totalement différente, comme le néoconfucianisme. Il est inutile d'hériter de la pensée d'Aristote ou de bannir les autres visions du monde pour qu'un individu observe un phénomène et réfléchisse aux manières de l'améliorer, ou prenne en compte un besoin et de trouver comment le satisfaire. L'invention est une faculté humaine universelle.

Mais la diffusion de la technique varie considérablement dans le temps et l'espace. Il y a un siècle, le sociologue V. Pareto s'est penché sur l'équilibre changeant entre les secteurs enclins à l'innovation et les éléments conservateurs d'une population (Pareto, 1980). Les études dirigées par E. Rogers et d'autres, relatives à une innovation diffusée grâce à cet éventail de dispositions psychologiques, ont exploré le sujet plus avant (Rogers, 1962). En gros, les conclusions de ces études sont que, lorsqu'ils font face à des occasions de changement, les peuples prennent de nombreux facteurs en considération avant de décider : quel avantage en tireront-ils ? Quels en seront les coûts, les difficultés ? Qui d'autre y a recours ? La famille et les amis l'accepteront-ils ? Cela contredit-il les lois et les coutumes établies ? Si j'accepte cette nouveauté, pensera-t-on que je suis bizarre ou que je manque de respect ?

Les historiens de l'économie, comme R. Heilbroner, croient à l'importance du facteur coût/bénéfice dans l'adoption des techniques novatrices et considèrent le changement technique comme essentiellement aléatoire, avant l'émergence des économies capitalistes européennes dans lesquelles les avantages financiers reposaient directement sur la compétition (Heilbroner, 1994). Quant à D. Landes, historien des techniques, il invoque les facteurs techniques pour expliquer pourquoi l'horloge mécanique trouve son origine et son extension dans l'Europe d'alors (Landes, 1983). Il pense que les moines devaient connaître l'heure s'ils voulaient respecter leur programme de prières, mais il néglige l'exigence égale, sinon plus pressante, de la prière et du jeûne dans les pays musulmans.

Dans le domaine militaire, les facteurs responsables de la diffusion de la technique sont plus nets qu'ailleurs. Les armes nouvelles ou améliorées entre les mains d'une partie suscitaient des efforts similaires chez l'autre partie qui tentait de les copier, de les acheter ou de les améliorer. À cet égard, l'Europe et sa pléthore de royaumes et de principautés, offraient de plus nombreuses arènes aux affrontements militaires que d'autres parties du monde, aussi la technique et l'architecture militaires y ont-elles progressé rapidement, même si le monde musulman avait déjà connaissance de l'usage de la poudre.

Dans le secteur civil, le taux de diffusion pouvait énormément varier. Par exemple, la fabrication du papier semble avoir atteint Samarkand à partir de la Chine en 751 apr. J.-C., mais elle a mis 640 ans à parvenir à Nuremberg. Certaines techniques n'ont pas connu d'extension à cause des barrières sociales. La xylographie, qui recourait parfois à des plaques d'étain, est attestée en Égypte et en Iran dès le XI^e et jusqu'au XIV^e siècle (Bulliet, 1987). Mais l'imprimerie proprement dite ne s'est pas développée au cours des siècles suivants. Dans la société musulmane de l'Empire ottoman, l'opposition à cette technique était voulue par les autorités religieuses ; ces dernières pensaient que leurs saintes écritures en seraient souillées (peut-être craignaient-elles de perdre leur monopole de l'écriture). Les premières planches d'impression, bien oubliées au temps des Ottomans, étaient surtout des amulettes portant des versets du Coran (illustration 116). Selon toute vraisemblance, l'échec de l'imprimerie dans le monde musulman de cette époque était étroitement lié à ses rapports avec la fraternité des mendiants, qui vendaient sous le manteau aux illettrés des amulettes imprimées que ces derniers croyaient écrites de la main de saints hommes.

Si l'on considère la période dans son ensemble, on voit que certaines conditions sociales et économiques ont favorisé l'adoption de nouvelles techniques, notamment dans la Chine des Song, mais aussi dans les villes islamiques du IX^e au XII^e siècle et dans les cités d'Europe du XIII^e au XV^e siècle. Cependant, la diffusion sélective de la technique s'est opérée aussi bien dans d'autres

régions, souvent par les routes commerciales, ou selon les mouvements de population. Il semble bien que l'évolution technique ait été nettement plus rapide qu'au cours du précédent millénaire et, chez les peuples non européens, infiniment plus que dans les 500 ans qui ont suivi.

L'ORGANISATION DE LA PRODUCTION

L'organisation de la production agricole et manufacturière a varié selon l'échelle des activités, la complexité des opérations, les contraintes de l'environnement et la structure politique et sociale locale, même si on peut tenir cette dernière pour une manifestation de ladite organisation. Comme l'accumulation des richesses dépendait plus souvent de la coercition politique ou de la dévotion religieuse que de la concurrence commerciale, l'efficacité de la production ne revêtait pas une importance primordiale. Néanmoins, l'esclavage est devenu moins général dans l'agriculture au cours de ces siècles, sans doute parce qu'il était peu efficace et onéreux. Il était courant, par exemple, dans la Chine des Tang du VII^e siècle, mais, sous la dynastie des Song, il a été largement supplanté par le servage ou l'attachement à la terre et au propriétaire ou seigneur de la terre. De même, le servage a remplacé l'esclavage dans une bonne partie de l'Europe après la chute de l'Empire romain.

Les élites s'attachaient surtout à entretenir la productivité de la terre et à en maîtriser les excédents. Les Aztèques et les Incas maintenaient leurs États par la menace des armes, et ils pouvaient par là même extorquer un tribut aux peuples soumis. La plupart des États musulmans percevaient des taxes en échange de la protection accordée aux communautés locales contre les périls extérieurs et les désordres intérieurs. Au début, les impôts étaient fixés et perçus par l'administration fiscale très élaborée du califat unifié, mais, dès le X^e siècle, on eut tendance à attribuer, sous forme de dons en usufruit (*iqṭā'*), les terres productives à des fonctionnaires et à des officiers. En Europe, les seigneurs laïques dépendaient du service rendu au monarque, dont le pouvoir avait été en général conquis par la force dans les derniers jours de l'Empire romain ; il s'agissait, la plupart du temps, d'une tribu germanique. Dans le système issu de ces conquêtes, de petits seigneurs devaient fidélité à un roi ou à un comte, au bout d'une longue chaîne d'allégeances, mais ils n'avaient aucun devoir envers les serfs et les paysans libres vivant sur leurs terres. Les seigneurs ecclésiastiques, qui tenaient leurs fiefs du pape (parfois avec confirmation du monarque laïque), ne laissaient pas leur souci des âmes entrer en conflit avec la perception des excédents agricoles. Les établissements monastiques, notamment ceux des Cisterciens du XII^e siècle, dont les frères laïques travaillaient la terre était des propriétaires plus bienveillants.

La majorité de la population du monde avait donc pour lot le travail des champs sous un pouvoir coercitif ou semi-coercitif. Au-delà du niveau de subsistance le plus juste, la production était automatiquement saisie sous forme de taxe, de loyer, de remboursement de dettes ou de tribut. Même s'ils étaient soumis à des impôts semblables, les pasteurs nomades menaient une vie plus libre, car il était difficile de les poursuivre; quant aux chasseurs, cueilleurs et pêcheurs, ils vivaient en autarcie dans de petits villages qui n'avaient que peu d'obligations envers leurs chefs. Les revenus de la vie agricole étaient si maigres que le paysan était peu enclin au changement et la fuite vers la ville, le banditisme ou une vie d'errance était une tentation permanente, du moins pour les hommes jeunes.

Le fardeau de l'organisation de la production, ou de son amélioration, incombait à ceux qui tenaient la terre et aux agents qui les servaient. Dans les régions où l'argent avait peu cours où le gros de la production était consommé sur place et le peu qui restait converti en biens durables ou en espèces, l'innovation et les améliorations productivistes donnaient de minces résultats, et on s'y attachait rarement. Il en était de même pour les systèmes de commandement; les collecteurs de taxes ou de tributs, armés, venant d'une cour, d'une capitale lointaine ou de quelque campement de chef de guerre faisaient périodiquement leur apparition pour percevoir tout excédent. La monétisation et l'extension des possibilités d'échange ouvrirent cependant la voie à des occasions d'enrichissement pour les propriétaires qui avaient su en profiter.

En Iran, aux IX^e et X^e siècles, la croissance des villes et l'extension du commerce entre les régions ont déclenché une explosion de la culture du coton qui a hissé marchands, fabricants de tissu et acheteurs des récoltes au sommet de la hiérarchie des négociants. Simultanément, la culture de la canne à sucre, devenue la principale denrée d'exportation de l'Égypte, a été caractéristique d'une réaction semblable à la monétisation croissante et à l'expansion d'un réseau de transport sûr, instauré par le califat et entretenu par la plupart des États qui lui ont succédé après le IX^e siècle.

Dans la Chine des Song, l'augmentation de la masse monétaire et les nettes améliorations des réseaux de routes et de canaux ont favorisé le commerce entre les régions ce qui, à son tour, a provoqué une flambée de la production agricole et de ses rendements. De nouvelles variétés de riz, une meilleure préparation de la terre, la polyculture et de nouvelles techniques d'irrigation, tous ces facteurs ont contribué à une révolution de l'agriculture, en même temps que la riziculture progressait vers le sud. Des traités d'agriculture imprimés confirment cette évolution et montrent qu'un autre élément d'innovation et de croissance était à l'œuvre.

Contrairement à ce qui se passait en Asie occidentale et en Chine, l'agriculture européenne a stagné pendant les premiers siècles de cette époque; l'argent était rare, les villes petites et les transports peu sûrs. Les changements

les plus probants — les labourages profonds, l'amélioration du harnachement des chevaux et les défrichements importants de terres nouvelles — ont eu un impact aux XI^e et XII^e siècles, au moment où les villes commençaient à devenir florissantes en Italie et dans les Flandres et où les foires régionales prenaient de l'importance.

Quant à l'organisation du travail dans les champs, il est souvent difficile d'en identifier la planification réelle. Les terres des villages iraniens, arrosées par des canaux souterrains, étaient divisées entre des équipes de travail héréditaires appelées *boneh*, mais les documents dont nous disposons ne fournissent aucune indication sur l'époque ou la manière dont le système s'est élaboré. La pratique égyptienne consistant à rediviser les terres chaque année entre les paysans, après la crue du Nil, est, elle aussi, d'une ancienneté imprécise.

Si l'on aborde l'organisation de la production non agricole, on trouve dans les travaux publics les projets les plus vastes et les plus complexes. En Chine et, à un moindre degré, en Iraq, le gouvernement recrutait des masses de travailleurs à qui l'on faisait creuser des canaux. En Europe, les travaux les plus grandioses étaient ceux des cathédrales. On embauchait des catégories de main-d'œuvre très diverses pour les différentes étapes de ce genre de construction : architectes, carriers, tailleurs de pierre, constructeurs d'échafaudages, sculpteurs, vitriers, ouvriers du plomb, comptables et autres. L'aboutissement de ces projets immenses exigeait une organisation de fer, étalée sur de longues périodes. Il en est de même pour la construction de vastes édifices religieux, pour lesquels on dispose de moins de documents, ailleurs dans le monde : le temple bouddhique de Borobudur à Java (IX^e siècle), les temples hindous de Tanjore, en Inde méridionale, et de Khajurāho, dans le nord du sous-continent (XI^e siècle), le complexe de temples vishnouites (hindous) d'Angkor Vat, au Cambodge (XII^e siècle), les mosquées et les tombes de l'Égypte mamluk, ainsi que de l'Iran et de l'Asie centrale mongols et timūrides (XIV^e–XV^e siècle), et, enfin, les temples pyramidaux de la capitale aztèque de Tenochtitlán (XIV^e siècle). À peine moins complexe fut la construction des murs de défense et des fortifications. Sacsahuaman, forteresse inca du XV^e siècle érigée près de Cuzco, au Pérou, Zimbabwe, cité aux murs de pierre du XI^e siècle, dont le moderne pays d'Afrique a pris le nom, la Grande Muraille de Chine, reconstruite en pierre par les souverains Ming après le XIV^e siècle, enfin les magnifiques châteaux de l'époque des croisades, comme le Krak des Chevaliers en Syrie, Beaufort au Liban et la citadelle du Caire, tous témoignent de l'existence d'une capacité à mener à bien, dans presque toutes les parties du monde, de vastes projets de construction (illustrations 26 à 41, 221, 229, 307, 320 et 321).

Les chantiers navals et les fabriques d'armes tenaient la deuxième place pour le gigantisme. Pour ce qui touche à la division du travail et au volume

de la production, c'étaient, à part les métiers textiles, les activités non agricoles les plus importantes. Par exemple, Venise qui, en 829 apr. J.-C., n'était qu'une cité de peu d'importance — à cette époque, deux de ses citoyens dérobèrent à Alexandrie les reliques de son patron, saint Marc —, devait mener, à partir du XII^e siècle, une politique d'impérialisme commercial qui lui permit d'écraser ses rivales, Pise et Gênes, et de devenir à partir de 1500, en Méditerranée orientale, une puissance de premier plan. La puissance de la cité se concentrait sur son arsenal, un chantier naval fortifié qui, à son apogée, employait 16 000 artisans capables de construire une galère de combat en un seul jour. De même la Chine des Song, grâce à sa production de fer — la première du monde jusqu'à la révolution industrielle —, se lança dans l'industrie des armes. Et, à la fin de la période étudiée, les fonderies de canons étaient une industrie européenne florissante, les pistolets et les fusils commençant tout juste à conquérir la première place sur les champs de bataille. Dans l'une et l'autre région, grâce aux grandes améliorations apportées à la conception et à la construction des navires, les voyages de découverte au long cours du XV^e siècle et l'intensification des combats navals marquèrent l'époque (illustrations 21 à 25 et 42 à 44).

Dans le domaine de ce que nous appellerions les biens de consommation, les textiles occupaient une place d'honneur, car c'était l'industrie la plus importante et la plus prisée. Mais la production s'échelonnait du tissage à domicile pour la consommation familiale aux grandes unités produisant des vêtements ornés pour les hauts personnages (*tirāz*) dans le califat islamique ou de la soie damassée dans la Chine des Song. Un industriel chinois possédait chez lui 500 métiers à tisser la soie (Elvin, 1973). De même, dans cette industrie, la division du travail allait du filage et du tissage à domicile aux opérations complexes exigeant plusieurs étapes. Par exemple, en Iran, la production de fil d'argent a commencé lorsqu'on a pu fondre de petits lingots d'argent cylindriques (Wulff, 1966). Ces derniers étaient ensuite étirés en un fil épais et étirés de nouveau sur une autre machine jusqu'à ce que l'on parvienne à un fil fin que l'on aplatissait ensuite à travers un système de rouleau qui le changeait en une mince feuille d'argent qu'une bobineuse enroulait ensuite. Alors seulement il pouvait servir au tissage et à la broderie.

Les divers artisanats pratiqués dans les villes créaient des liens entre les maîtres de mêmes métiers. Les guildes étaient donc, dans diverses régions, l'expression plus ou moins organisée de ces affinités. Elles avaient une importance économique certaine au X^e siècle à Byzance, comme au XII^e siècle dans les Flandres. En Asie occidentale islamique, ces affinités qui existaient bel et bien dès le XI^e siècle ne semblent pas avoir donné naissance à des guildes, c'est-à-dire à des regroupements d'artisans qui imposaient des critères et des niveaux de production, avant le XIV^e siècle. Les membres

des guildes musulmanes appartenait souvent à la même organisation de soufis — le soufisme commençait alors à être dominé par des fraternités qui se consacraient autant à la camaraderie et à l'orthodoxie qu'au mysticisme —, tout comme les guildes européennes se rattachaient à des saints chrétiens ou à des sectes. En Inde, les divisions des métiers étaient encore plus marquées, socialement et religieusement. Les membres de l'une des nombreuses castes (*jātī*) se consacraient généralement à tel ou tel métier, et leurs affinités de travail se voyaient renforcer par les traditions d'endogamie et de commensalité, comme par divers tabous.

LE RÔLE DES VILLES

La consommation des excédents agricoles et des biens manufacturés se concentrait dans les villes et les cités, mais la dimension, l'organisation et la fonction de ces agglomérations étaient très variables. Les villes qui ne se situaient pas près d'une rivière navigable, d'un canal ou encore d'un port maritime ne comptaient que rarement plus de 100 000 à 200 000 habitants. Beaucoup étaient bien plus petites. Le coût très élevé de la traction animale et des transports — étant donné qu'il fallait nourrir les bêtes, payer les charretiers ou les conducteurs de chameaux et engager de l'argent pour régler les péages ou une protection — rendait difficile l'approvisionnement d'une vaste population, car plus les habitants étaient nombreux, plus les terres agricoles nécessaires à leur subsistance étaient éloignées et, donc, plus les transports étaient longs. Mais les ports accessibles par la mer comme Constantinople et Guangzhou, ou les villes fluviales comme Bagdad et Le Caire, ou encore celles que desservait un canal, comme Beijing et Yangzhou, connaissaient une remarquable expansion et, parfois, comptaient plus de 1 million d'habitants (illustrations 241 et 242).

Au sein d'une région géographique donnée, la plus grande ville assumait généralement certaines fonctions, un peu comme selon le schéma théorique du centre ci-dessus décrit. Les villes plus petites et les bourgades se classaient selon la taille et les catégories de fonctions. Le calcul du pourcentage de la population totale d'une région dans ses 10 plus grandes villes nous fournit un indice comparatif de l'urbanisation dans diverses parties du monde (Russell, 1972). Même si les chiffres de la population pour la période étudiée sont rares et souvent peu fiables, ou soumis à interprétation, il paraît évident que la population européenne était majoritairement rurale. Dans la plupart des pays, les villes n'abritaient pas plus de 10 % de la population. Néanmoins, autour des régions qui jouissaient d'un accès facile à la mer, comme la Toscane (avec Florence), la Vénétie (Venise) et les Flandres (Gand), cette

proportion a doublé lorsque le commerce maritime a commencé à s'épanouir au XII^e siècle (illustrations 40 et 41).

Dans les villes islamiques d'Asie occidentale, d'Afrique du Nord et d'Espagne, le degré d'urbanisation était bien supérieur. Cordoue, Le Caire, Bagdad et Nīshāpūr étaient bien plus vastes que les villes européennes. La proportion de la population vivant dans les 10 plus grandes villes de l'Iran nord-oriental, région qui avait Nīshāpūr pour centre, était proche de celle de la Vénétie ou des Flandres, bien qu'il n'y eût pas de voies navigables ou de ports maritimes (Buliet, 1994). Certaines provinces chinoises étaient encore plus peuplées sous la dynastie des Song du Sud. Au début du XIII^e siècle, par exemple, la ville de Zhanjiang, à la jonction du Grand Canal et du Yangzi, accueillait 24 % de la population de la province et 33 % à la fin du même siècle (Elvin, 1973). Dans l'ensemble, les régions les plus peuplées de la Chine semblent avoir connu une urbanisation de quelque 20 %.

Les fonctions des villes et des bourgs dépendaient en partie de leurs dimensions et du degré d'urbanisation. Les petites cités et le faible taux d'urbanisation de l'Europe correspondaient au fait que la richesse de la noblesse était surtout faite de biens fonciers. Dans le monde ecclésiastique, la plupart des monastères et des couvents ruraux se faisaient l'écho de ce système. Les villes étaient généralement trop petites, à la fois comme centres de production et foyers de consommation, pour exercer un effet quelconque sur l'ensemble de l'économie, et ce jusqu'au XII^e siècle, avec la renaissance du négoce méditerranéen et les débuts de la manufacture textile en Flandres. Même alors, en dehors de l'Italie, du sud de la France et des Pays-Bas, la croissance urbaine était souvent affectée tout autant par la présence royale et par le pouvoir grandissant du souverain sur la noblesse que par le commerce et l'industrie.

En Iran, par comparaison, les conquêtes arabes du XII^e siècle firent passer l'autorité de la petite aristocratie à base rurale de l'Empire sassanide aux noyaux du gouvernement musulman arabe dans les petites cités du plateau iranien (Buliet, 1994). Dans ces modes de gouvernement fondés sur l'impôt et la vente du butin, la richesse venait des campagnes et la conversion attirait de nouveaux musulmans vers les cités naissantes, afin d'y vivre dans une communauté islamique, échapper aux persécutions et au harcèlement de leurs anciens coreligionnaires et trouver un milieu dans lequel ils pouvaient vivre pleinement leur vie religieuse. Il en résulta une explosion de la croissance urbaine ; certaines villes qui, en 700 apr. J.-C. comptaient 10 000 habitants, passèrent dès 950 à 100 000. Pareille croissance offrait à la fois le marché et la base financière nécessaires à l'expansion du commerce et de l'industrie qui devinrent la signature du monde islamique. À l'exception de Bagdad et du Caire, la présence d'une cour royale n'était pas, en règle générale, le principal aiguillon de la croissance et de l'épanouissement des villes.

Une fois que les villes, indépendamment de leur emplacement, avaient passé un certain seuil de prospérité et d'activité commerciale, que ce soit par faveur gouvernementale, par possession d'un lieu de pèlerinage, par une situation portuaire ou fluviale favorable ou encore par leur proximité avec une route commerciale, leur dynamisme tendait à attirer la richesse et à faire venir la population des campagnes. En ville, avec les mauvaises conditions d'hygiène et la surpopulation de l'époque, les morts étant plus nombreuses que les naissances, un flux constant de migration rurale suffisait à maintenir le nombre des habitants. La croissance urbaine rapide appelait une grande migration. Dans l'Europe du XIII^e siècle, la croissance générale de la population, issue des innovations techniques qui contribuaient aux meilleurs rendements agricoles, fut le principal moteur d'une telle migration. En Asie occidentale islamique, des facteurs sociologiques associés au phénomène de la conversion entraînèrent une migration qui ne s'accompagna pas d'une explosion démographique. En Chine, les progrès de l'agriculture, un changement sociologique des élites qui, au lieu de reposer sur une noblesse rurale, faisaient désormais appel à une classe urbaine de lettrés, enfin une augmentation générale de la population, surtout dans le Sud, ont tous joué un rôle dans le phénomène d'urbanisation d'alors.

Les différences entre une région culturelle et une autre se traduisaient de manière symbolique. Dès le début de la période, la littérature européenne traitait des exploits des chevaliers et d'une noblesse habitant les châteaux entourés de villages ou de petites bourgades. Les grands projets de construction et le mécénat se concentraient dans les monastères et les demeures aristocratiques des campagnes. Dès le XIV^e siècle cependant, les cathédrales, le savoir concentré dans les universités et dans les écrits, comme ceux de Boccace ou de Chaucer (illustration 103), visant à plaire aux bourgeois, montraient bien le rayonnement nouveau des villes. Pourtant, la littérature paysanne continuait de décrire de redoutables forêts et les errances des malheureux qui cherchaient fortune.

En revanche, dans l'Inde relativement peu urbanisée, le *Rāmāyaṇa*, épopée narrant les aventures de Rāma et de son épouse Sītā pendant leur bannissement dans la forêt, a gardé une popularité intacte, tout comme les pièces et les poèmes de Kālidāsa, écrits quelque peu avant cette période ont conservé leur réputation de plus belles œuvres écrites en sanskrit. L'attrait de ces ouvrages ne suppose naturellement pas une absence de toute vie urbaine. Le sanskrit était avant tout la langue d'une élite largement citadine. Simplement, les villes indiennes n'ont pas connu la séduction et la prise de conscience culturelle existant en Europe.

En Asie occidentale musulmane, le grand genre littéraire en vogue après l'urbanisation des IX^e et X^e siècles était le *maqāmāt*, série de contes liés entre eux, portant souvent le nom des villes où se déroulait leur action (illustra-

tion 184). Le mécénat des arts et de l'architecture était lui aussi entièrement urbain, sauf pendant une brève période, sous les dynasties mongoles et apparentées dont les cours étaient itinérantes. Tīmūr (Tamerlan), l'un des plus grands conquérants du monde, commandait des armées composées essentiellement de pasteurs nomades (illustration 186), mais il chercha aussi à se faire une réputation de bâtisseur de cités. Grâce à lui et à sa famille, Samarkand devint, au XV^e siècle, une ville légendaire, et elle conserve toujours certains des plus beaux bâtiments ornés du monde (illustration 26).

À la suite de M. Weber (Weber, 1992), nombre d'historiens ont fait de la notion de ville un symbole incluant le phénomène de l'autonomie judiciaire, telle qu'elle s'est instaurée au XII^e siècle et ensuite par charte royale ou serment conjoint des bourgeois de certaines villes européennes. En dépit du fait que rares étaient les villes qui ont conservé leur autonomie pendant plus de deux siècles, ces historiens pensent que ce trait devrait faire partie de la définition d'une « vraie » ville. Par le truchement de ce cheminement symbolique de la définition, ils ont octroyé aux villes commerçantes de l'Italie et des Flandres aux XII^e et XIII^e siècles une place particulière non seulement dans l'histoire paradigmatique de la civilisation occidentale, mais aussi dans celle du monde dans son ensemble. En comparaison, les agglomérations de l'Asie occidentale, de l'Inde, de la Chine et d'ailleurs sont parfois dépouillées de leur titre de ville, et leur rôle historique est diminué.

Certes, nul ne songerait à nier l'importance des chartes royales ou des serments en Europe, qui étaient les moyens par lesquels certaines villes créaient leur pouvoir judiciaire entre les prétentions du droit canon, du droit féodal et du droit royal, mais ce foyer de systèmes juridiques concurrents n'avait pas son pareil en Europe. Dans le monde islamique, par exemple, il existait une loi religieuse unique à laquelle sultan, négociant ou paysan devait obéissance (Bulliet, 1972). Cependant, ce droit n'était pas administré par un système de tribunaux centralisé. Les dirigeants avaient le droit de nommer des juges dans toutes les villes, mais, dans la pratique, ces fonctions étaient octroyées en fonction du choix ou, du moins, avec l'assentiment des bourgeois locaux (négociants, propriétaires fonciers et érudits religieux); parfois même, elles devenaient héréditaires dans une famille donnée. Comme il n'existait pas, au-delà du tribunal local, de juridiction d'appel comparable aux appels au pape ou au roi en Europe, la plupart des villes fonctionnaient de manière autonome, même sans serment ni charte.

Les situations islamique et européenne sont le reflet de conditions historiques différentes qu'il ne faudrait pas généraliser à d'autres parties du monde. En Inde, par exemple, c'étaient plutôt les villages et non les villes qui jouissaient d'une autonomie, à condition qu'ils se soient acquittés de leurs impôts. Dans bien des régions de la planète, les villes étaient des centres de population, de marché, de production industrielle, de distribution,

d'administration et de pratique religieuse. On doit décrire et évaluer leur croissance et leurs fonctions selon les conditions légales, gouvernementales, économiques, démographiques et culturelles correspondant à chaque cas sans se référer à un modèle européen spécifique.

LE COMMERCE

Dans tous les sujets déjà étudiés, nous avons tenu les échanges pour une donnée. Au niveau le plus rudimentaire, le troc de biens et de services fait partie intégrante de toutes les sociétés ignorantes de l'argent, de la forêt pluviale amazonienne à la toundra arctique et aux villages agricoles auto-suffisants d'Europe, de Chine, du Sénégal ou de Malaisie. Ce troc se hausse parfois au niveau du commerce comme le montrent les échanges, sur de longues distances, de biens tels que l'obsidienne et le lapis-lazuli, attestés dès les temps préhistoriques. Mais, dans la pratique, le commerce supposait un moyen d'échange, quelque gage symbolique d'une valeur acceptée par les divers protagonistes. Le métal, comme véhicule d'échange qui n'a pas d'autre usage, est qualifié de pièces. Parmi les gages non métalliques remplissant la même fonction, citons les fèves de cacao en Amérique centrale, les cauris en Afrique subsaharienne et en Asie du Sud-Est, et les colliers de perles naturelles, ou *wampun*, dans l'est de l'Amérique du Nord. Si certaines substances utilisées comme moyens d'échange se voyaient accorder une grande valeur à cause de leurs autres utilisations possibles, comme l'or et l'argent avec lesquels on faisait des bijoux, cela n'avait rien à voir avec la valeur symbolique de l'échange.

Au cours de la première partie de la période considérée, les pièces d'argent, d'or ou de cuivre étaient le principal moyen d'échange en Europe méditerranéenne, à Byzance, en Inde du Nord, en Asie occidentale islamique, en Asie centrale et en Afrique du Nord. Il s'agissait, dans toutes ces contrées, d'un héritage commun des ères hellénistique et romaine. Avec le temps, la frappe des monnaies reprit vie dans les marges de l'ancienne Europe romaine, comme en Angleterre et en France, mais elle progressa plus lentement dans l'est et le nord de l'Europe. La zone islamique de frappe de la monnaie finit par s'étendre à l'Inde entière, après l'an 1000, et le long du littoral oriental de l'Afrique. La Chine demeura une zone séparée, utilisant des pièces de cuivre fondu dans toutes les régions et une monnaie de plomb et de fer dans certaines.

L'abondance des pièces dans telle ou telle région dépendait des sources d'approvisionnement — mines, refonte d'objets en métal et importation de pièces venues d'ailleurs —, et de leur valeur comme monnaie ou comme

métal simple, par rapport à leur valeur sur les places où se faisaient les échanges. Les régions dont les exportations étaient très demandées et qui importaient peu tendaient à accumuler les pièces qui pouvaient être refondues ou converties en trésor. Pendant toute cette période, l'Inde, qui exportait des tissus de coton, des épices et des pierres précieuses, semble avoir eu une balance commerciale favorable. Les régions dont la demande de produits importés excédait leurs capacités d'exportation, comme l'Europe occidentale qui avait peu à vendre sur le marché international à part les lainages, les fourrures et l'ambre, mais où la demande d'épices, de sucre et de coton était forte, avaient des difficultés à conserver un volume important de monnaie de valeur. La frappe des monnaies était normalement une prérogative des souverains, mais il n'y avait aucune surveillance de leur circulation une fois qu'elles avaient été mises sur le marché (illustrations 190 à 194).

Les négociants qui échangeaient des marchandises au sein des régions et entre elles obtenaient des bénéfices considérables, mais les risques qu'ils prenaient l'étaient tout autant. Naufrages, banditisme, guerre et piraterie, tels étaient les dangers omniprésents. En outre, la rareté de l'information sur l'offre et la demande dans les pays lointains faisait que les négociants étaient susceptibles d'effectuer des achats au prix fort à un endroit et d'être forcés de vendre sur un marché saturé. La marge de profit sur le commerce lointain était si élevée que la présence de négociants dans une ville ou un pays ajoutait beaucoup à sa richesse. La renaissance économique de l'Europe après le XI^e siècle est indubitablement associée au rôle croissant des marchands de France et d'Italie dans le négoce méditerranéen, comme au rôle décroissant des marchands musulmans autrefois dominants. Certains régimes, comme celui des Mongols, facilitaient les activités des commerçants locaux et étrangers, considérés comme source de richesses pour l'État. D'autres, comme les Mamluk en Égypte aux XIV^e et XV^e siècles, décourageaient le commerce en instaurant des monopoles d'État sur certaines marchandises.

Rares étaient ceux qui avaient la moindre connaissance des mécanismes de l'économie. Les guerres étaient souvent déclenchées pour des raisons économiques, ou bien on lançait des raids afin de saisir des terres ou un butin, mais ces phénomènes n'engendraient que rarement la prospérité, pas plus qu'ils n'arrêtaient le déclin économique. Par exemple, on a découvert en Scandinavie et dans les îles de la Baltique, chez les Vikings qui pillaient les villes côtières du nord de l'Europe et de Grande-Bretagne, des réserves considérables de pièces iraniennes qui semblent indiquer que le commerce pacifique était probablement une plus grande source de richesses que les divers butins. De même, les débuts du commerce transsaharien dont les caravanes traversaient régulièrement les cités de Tāhert en Algérie ou de Sijilmāsa au Maroc firent la prospérité de ces petits États enrichis par le commerce du sel venu du désert, échangé contre de la poudre d'or de la

région du Niger. Comme les sociétés africaines au sud du Sahara ne se servaient ni de pièces ni d'objets en or, elles n'accordaient pas, au début, de grande valeur à la poudre d'or. À la longue, Tāhert et Sijilmāsa perdirent leur supériorité économique et furent abandonnées. Leur chute semble plus avoir un rapport avec les modifications du commerce qu'avec la conquête par les armes.

Il était beaucoup plus facile de réglementer le commerce local que les échanges lointains. La fidélité à l'égard de la famille ou de la secte était un trait répandu dans le commerce interrégional, où les connaissances confidentielles sur l'état des marchés lointains faisaient souvent la différence entre profit et perte (Steensgaard, 1974). Les négociants juifs et arméniens entretenaient une correspondance et des relations d'affaires à d'énormes distances. Mais au sein du marché d'une ville, le commerce était souvent surveillé par des agents du gouvernement. Les éparques de Constantinople et les *muhtasib* des grandes villes islamiques exerçaient un grand pouvoir sur les prix, les poids et mesures et le comportement du marché. En Chine, les marchés urbains avaient des limites topographiques et on les surveillait étroitement. Les négociants étrangers connaissaient des interdictions plus draconiennes encore. Arabes et Indiens, par exemple, ne pouvaient faire du négoce que dans des ports désignés ; au royaume du Ghana, dans le district du Sahel en Afrique de l'Ouest, les marchands arabes venus du nord du Sahara résidaient dans un quartier séparé de la capitale.

En dehors des villes, d'autre part, on ne pouvait surveiller les marchés aussi étroitement. Les marchés hebdomadaires ou mensuels et les foires saisonnières constituaient d'importants intermédiaires commerciaux entre la ville et la campagne. Le système de rotation des foires de Champagne aux XII^e et XIII^e siècles était connu de toute l'Europe et géré par des fonctionnaires particuliers, mais la plupart des marchés et des foires, ruraux ou périodiques, dans diverses parties d'Afrique et d'Eurasie et dans la Chine des Song étaient moins étroitement inspectés. En dehors de la ville encore, les caravanes qui passaient et les colporteurs itinérants offraient encore un mécanisme occasionnel aux échanges. On croit souvent que les caravanes étaient un moyen de transport pour les longues distances, mais bien des marchands échangeaient des marchandises contre les fournitures nécessaires à chaque arrêt le long de leur itinéraire. Les villes et villages éloignés dépendaient de ces visites non programmées, ainsi que des colporteurs, qui leur offraient une occasion d'échange et de contact avec le monde extérieur.

CONCLUSION : LES MOUVEMENTS DE POPULATION ET LE CHANGEMENT

Dans l'espace qui nous est ici imparti, un tableau des régimes techniques et économiques du monde au long d'une période de neuf siècles ne peut guère être qu'une série d'instantanés. Notre intention était double : d'abord, esquisser l'immense éventail des situations techniques et économiques existant dans le monde entre 600 et 1500 apr. J.-C. ; ensuite, montrer que la tradition historiographique du regard porté sur l'histoire mondiale du point de vue de l'Europe, posée comme modèle, a peu de valeur. La Chine des Song était sans conteste le géant économique et technique de la période. L'urbanisation et le commerce dans le monde islamique laissaient l'Europe à l'arrière-garde. Les contacts interrégionaux, de grande importance pour la diffusion des plantes et des techniques, ont longtemps précédé les voyages de découverte des Européens. La capacité d'innovation technique et de traduction de ces innovations dans les circuits commerciaux était largement répandue, et, en règle générale, elle était sans lien avec les superstructures idéologiques ou religieuses.

Dans la mesure où l'on peut penser que le mouvement du changement technique et du contact interrégional s'est accéléré au cours de ces siècles, il paraît plausible d'en attribuer les causes aux mouvements et aux migrations humaines plutôt qu'à des phénomènes politiques ou idéologiques, si on compare la situation générale à celle des siècles précédents. Même si, entre 300 av. J.-C. et 300 apr. J.-C., les conquêtes d'Alexandre, l'Empire romain et la dynastie des Han offrent des exemples spectaculaires d'interaction et d'échange interrégionaux, les mouvements de masse ethniques des Arabes, des Turcs, des Mongols, des Han (dans le sud de la Chine) et des Bantous ont pesé davantage sur les échanges culturels et techniques.

Il ne faut pas perdre de vue que l'Europe occidentale est restée isolée de la plupart de ces grands mouvements de population. L'histoire de ce continent sera toujours d'importance dans l'histoire mondiale, à cause des évolutions qui se sont produites à partir du XVI^e siècle, mais on la comprendra mieux si les historiens la replacent dans le contexte de l'ensemble de la planète.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAMS R. E. W. (dir. publ.). 1977. *The origins of Maya civilization*. Albuquerque.
- BALEE W. 1994. *Footprints of the forest : Ka'aport ethnobotany — The historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. New York.
- BARFIELD T. 1989. *The perilous frontier : nomadic empires and China*. Oxford.
- BULLIET R. W. 1972. *The patricians of Nishapur*. Cambridge (Massachusetts), chap. 3.
- 1975. *The camel and the wheel*. Cambridge (Massachusetts).
- 1981. « Botr et Baranès : hypothèses sur l'histoire des Berbères ». *Annales : économies, sociétés, civilisations*, janvier-février, pp. 104–116.
- 1987. « Medieval Arabic *Tarsh* : a forgotten chapter in the history of printing ». *Journal of the American Oriental Society*, n° 107/3, pp. 427–438.
- 1994a. *Islam : the view from the edge*. New York.
- 1994b. « Medieval Arabic *Tarsh* », *op. cit.*, et « Determinism and pre-industrial technology ». Dans : M. R. Smith, L. Marx (dir. publ.). *Does technology drive history ?* Cambridge (Massachusetts), pp. 201–215.
- CHRISTALLER W. 1966. *Central places in southern Germany*. (Trad. C. W. Baskin.) Englewood Cliffs (New Jersey).
- D'ALTROY T. N. 1992. *Provincial power in the Inka Empire*. Washington D. C.
- DUBY G. 1977. *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident*. Paris.
- 1988. *La Société chevaleresque*. Paris.
- DYER C. 1989. *Standards of living in the later Middle Ages : social change in England c. 1200–1520*. Cambridge.
- EL FASI M., HRBEK I. (dir. publ.). 1988. *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. III. *L'Afrique du VII^e au XVI^e siècle*. Paris, UNESCO.
- ELVIN M. 1973. *The pattern of the Chinese past*. Stanford.
- FORBES R. J. 1964–1966. *Studies in ancient technology*. 6 vol. Leyde.
- GERNET J. 1978. *La Vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole, 1250–1276*. Paris.
- GOITEIN S. D. 1967–1983. *A Mediterranean society : the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*. 5 vol. Berkeley.

- HATTOX R. S. 1985. *Coffee and coffeehouses : the origin of a social beverage in the medieval Near East*. Seattle.
- HEILBRONER R. L. 1994. «Do machines make history? Technological determinism revisited». Dans : M. R. Smith, L. Marx (dir. publ.). *Does technology drive history?* Cambridge (Massachusetts), pp. 53–78.
- HUNTINGTON E. 1907. *The pulse of Asia*. Boston.
- LAIYOU-THOMADAKIS A. E. 1977. *Peasant society in the late Byzantine empire : a social and demographic study*. Princeton.
- LANDES D. 1983. *Revolution in time : clocks and the making of the modern world*. Cambridge (Massachusetts).
- LATTIMORE O. 1951. *The inner Asian frontiers of China*. New York.
- MOKHTAR G. (dir. publ.). 1981. *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. II. *Afrique ancienne*. Paris, UNESCO.
- MOKYR J. 1990. *The lever of riches : technological creativity and economic progress*. New York.
- MUMFORD L. 1961. *The city in history*. Harmondsworth.
- NEEDHAM J., WANG L. et al. 1954. *Science and civilization in China*. 6 vol. Cambridge.
- NETTING R. M. C. C. 1877. «Maya subsistence : mythologies, analogies, possibilities». Dans : R. E. W. Adams (dir. publ.). *The origins of Maya civilization*. Albuquerque, p. 299–333.
- PARETO A. 1980. *Compendium of general sociology*. Minneapolis.
- PLANHOL X. (DE). *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris.
- RABIE H. M. 1972. *The financial system of Egypt AH 564–741/AD 1169–1341*. Londres.
- RICHE P. 1973. *La Vie quotidienne dans l'Empire carolingien*. Paris.
- RODINSON M. 1966. *Islam et capitalisme*.
- ROGERS E. 1962. *Diffusion of innovations*. New York.
- RUSSELL J.-C. 1972. *Medieval cities and their regions*. Bloomington.
- SALIBA G. 1994. *A history of Arabic astronomy : planetary theories during the Golden Age of Islam*. New York.
- SAUER C. 1972. *Seeds, spades, hearths, and herds : the domestication of animals and foodstuffs*. Cambridge (Massachusetts).
- SJOBERG G. 1960. *The preindustrial city : past and present*. New York.

- STEENSGAARD N. 1964. *The Asian trade revolution of the seventeenth century: the East India companies and the decline of the caravan trade*. Chicago.
- THAPAR R. 1966. *A history of India*. Vol. I. Harmondsworth.
- TRACY J. D. (dir. publ.). 1990. *The rise of merchant empires: long-distance trade in the early modern world, 1350–1750*. Cambridge, pp.372–379.
- WATSON A. M. 1983. *Agricultural innovation in the early Islamic world: the diffusion of crops and farming techniques*. Cambridge.
- WEBER M. 1962. *The city* (trad., New York).
- WIET G. 1960. «L'évolution des techniques dans le monde musulman médiéval». Dans : *Cahiers d'histoire mondiale*. Vol. VI–I. UNESCO.
- WHITE L. JR. 1962. *Medieval technology and social change*. Oxford.
- WULFF H. 1966. *The traditional crafts of Persia: their development, technology, and influence on eastern and western civilizations*. Cambridge (Massachusetts).

5

Les moyens de communication et les transports

Richard W. Bulliet

Le siècle qui commence en l'an 600 fut témoin de deux extraordinaires épisodes d'expansion politique : celle du califat arabe musulman, établi en Asie occidentale avec pour capitales successives Médine en Arabie, Damas en Syrie et Bagdad en Iraq, et celle de la dynastie des Tang, en Chine. En 711, épaulées par une aide venue de contrées lointaines — Berbères d'Afrique du Nord et peuples persanophones d'Asie centrale —, les armées arabes conquièrent l'Espagne et le sud de la France, à l'ouest, et le bassin centre-asiatique du Tarim, à l'est. Leur frontière septentrionale se stabilisa toutefois dans le massif turc du Taurus, tandis qu'au sud, leur lisière était proche de la frontière égypto-soudanaise et longeait les oasis du nord du Sahara. Elles ne franchirent pas véritablement ces dernières limites, du moins politiquement, avant le XII^e siècle. À l'autre extrémité de l'Asie, la dynastie des Tang prit possession de vastes territoires en Corée, en Mandchourie, en Mongolie, au Tibet et au Turkestan, tout en exerçant une profonde influence culturelle sur le Japon. En 751, ces deux forces en expansion en vinrent à se heurter sur les rives du Talas, au Kirghizistan.

L'autre extrémité de la période étudiée dans cet essai est également marquée par un événement majeur, l'arrivée de Christophe Colomb aux Antilles. Cinq ans plus tard, l'expédition de Vasco de Gama autour de l'Afrique faisait pénétrer les Européens dans l'océan Indien, tandis qu'en 1522, le retour en Espagne de la flotte de Magellan achevait la circumnavigation du monde, liaison entre les terres habitées que l'on a considérée comme naturelle au cours des périodes ultérieures.

Ces deux types d'expansion, majoritairement terrestre pour les Arabes et les Chinois et maritime pour les Européens, dépendaient des communications et des transports mondiaux qu'ils transformaient en retour. En mettant en contact des peuples qui se connaissaient mal auparavant, ils stimulèrent profondément les échanges de biens manufacturés, de produits naturels et d'idées. Non seulement les voyages à longue distance se multiplièrent, mais une économie mondiale unifiée se dessina également, partiellement en raison de l'intensification des échanges internationaux de biens.

Cependant, les Européens ne se seraient jamais lancés dans leurs aventures maritimes si les voyages terrestres n'avaient pas eu lieu. Au XIII^e siècle, la création de l'immense Empire mongol s'étendant de la Chine à l'Europe orientale renouvela, pendant environ un siècle, les prouesses des Arabes musulmans et des Tang. Là encore, les produits, les idées et les connaissances des peuples s'échangèrent librement à travers de vastes régions. Néanmoins, si les Européens avaient été en grande partie exclus des premières phases d'interconnexion mondiale, des voyageurs comme Marco Polo se rendirent alors jusqu'en Chine dont ils revinrent pour conter aux Européens l'immensité de l'Asie et le haut niveau de ses civilisations.

Entre-temps, sur le continent africain, le commerce caravanier du Sahara permettait à de grandes quantités d'or subsaharien d'atteindre le Maroc, révélant aux monarques espagnols et portugais l'existence d'une lointaine source de richesse à laquelle leurs ennemis héréditaires, les musulmans, avaient seuls accès. Contourner l'Islam et découvrir la source de l'or africain devint ainsi l'un des grands objectifs des expéditions qu'ils entreprirent pour établir un contact direct entre l'Europe et le reste du monde.

Cependant, en dépit de leur importance considérable, les transports et les moyens de communication au cours de ces siècles ont rarement fait l'objet d'études historiques. Après tout, les peuples continentaux du monde vivaient en grande majorité des existences relativement isolées, dépendant de leurs troupeaux, de leurs récoltes ou de leur pêche pour subsister et s'aventurant rarement loin de leurs villages ou de leurs pâtures habituelles. Pour eux, les déplacements étaient principalement locaux et pédestres.

Prenons pour exemple l'Iran du XI^e siècle où les chameaux de bât constituaient le véhicule classique des transports lourds. En l'an 1000, la ville enclavée de Nīshāpūr abritait environ 150 000 habitants non agriculteurs. Le principal moyen d'acheminement des marchandises pondéreuses était donc le chameau qui pouvait porter une charge d'environ 225 kilogrammes. Par conséquent, si chacun de ces habitants devait se voir fournir 1 kilogramme de céréales de base par jour, il ne fallait pas moins de 600 chameaux ou bêtes de somme équivalentes pour approvisionner quotidiennement la ville. Une fois arrivés, les animaux devaient être déchargés et leur fardeau distribué, à dos d'âne ou par des porteurs, aux moulins, aux boulangeries, aux étables

et dans les foyers. Si l'on tient compte des autres besoins vitaux — comme le grain et la paille pour les bêtes, les autres denrées agricoles, le bois de chauffage et les briques séchées au soleil —, il faut au moins multiplier ce chiffre par deux pour arriver à un total de 1 200 chameaux chargés, ou leur équivalent, faisant quotidiennement leur entrée dans la ville. Ce nombre est infiniment plus grand que toute estimation plausible du trafic caravanier à longue distance traversant chaque jour Nīshāpūr.

Dans ce contexte, il semble manifeste que l'essentiel des transports se faisait partout à l'échelle locale. Il faut garder ce fait présent à l'esprit même si la majeure partie de ce chapitre est consacrée aux voyages et aux transports à longue distance. Certes, les contacts entre les diverses régions du monde se sont considérablement accrus entre 600 et 1492, et la vie de millions d'êtres en a été affectée, mais ces effets ont été principalement indirects. La plupart des habitants du monde restaient proches de leur foyer, à la fois physiquement et mentalement parlant.

LES TRANSPORTS TERRESTRES

Selon W. McNeill, on peut classer les transports lourds dans le monde médiéval et prémoderne en trois vastes zones techniques respectivement caractérisées par les chameaux, les chariots et les canaux (McNeill, 1987). Si les bêtes de somme étaient abondamment utilisées dans chacune de ces trois zones, le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord étaient spécialement dépendants de cette forme de transport.

En revanche, les charrettes, les chariots et, plus tard, les routes ont connu une expansion particulièrement forte en Europe. Les chariots étaient également employés en Inde, en Chine, en Asie centrale et au Japon. L'hypothèse d'un point d'origine commun du transport sur roues en Europe ou au Moyen-Orient appartient à une période antérieure (Piggott, 1983 ; Littauer et Crowel, 1979). Quoi qu'il en soit, ces hypothétiques premiers liens ne se sont pas maintenus, et la Chine et l'Inde ont apporté leurs caractéristiques propres.

La construction de ponts, besoin commun à ces sociétés qui utilisaient la roue, était également entreprise de manières très diverses selon les régions. Leur conception différait considérablement en fonction des matériaux disponibles et de la nature des cours d'eau à franchir. Ainsi, la grande ville de Bagdad, sur le Tigre, n'était desservie que par des ponts flottants, car il fallait tenir compte des crues de printemps du fleuve, imprévisibles et souvent dévastatrices. Dans les Andes, où l'on ne connaissait pas la roue, les ponts suspendus déployés au-dessus des gorges par les Incas mesuraient jusqu'à 60 mètres de long (fig. 5). La Chine, l'Inde, l'Europe et le Moyen-Orient islamique avaient également leurs traditions propres dans ce domaine (illustrations 30, 31, 40, 241 et 242).

Les canaux, qui devaient jouer un rôle majeur en Europe au cours de siècles ultérieurs, caractérisaient alors les transports chinois. Il en sera question dans la section relative aux voies d'eau navigables.

Il est nécessaire d'ajouter une quatrième zone à celles que cite W. McNeill : celle du portage humain. Dans l'Amérique précolombienne, aucun des animaux domestiques existants ne pouvait porter de charge, à l'exception des lamas andins qui n'étaient toutefois pas très puissants. De même, en Afrique subsaharienne, de vastes régions étaient infestées de mouches tsé-tsé qui décimaient les animaux — bovins, chameaux et, à un moindre degré, chevaux — servant aux transports le long de la zone soudanaise. Ainsi, dans ces deux régions, la main-d'œuvre humaine

était la seule solution. Malheureusement, pour la période étudiée, nous ne disposons que de peu d'informations détaillées sur le portage, aussi n'aborderons-nous pas cette question de manière spécifique.

Figure 5 Fonctionnaire royal, pont suspendu et portage à dos d'homme dans le Pérou préhispanique. Redessiné d'après Felipe Guamán Poma de Ayala (d'après V. W. Hagen, *Realm of the Incas*, New York, 1957, p. 169).

Le Moyen-Orient, l'Asie centrale, l'Afrique du Nord et le désert du Sahara

La zone du chameau s'est créée à la suite de l'abandon du transport sur roues pendant les siècles immédiatement antérieurs à la période étudiée ici. Les sociétés moyen-orientale et nord-africaine ont offert un exemple unique dans l'histoire en rejetant ce triomphe proverbial de l'ingéniosité humaine au cours d'une période par ailleurs relativement prospère et paisible, celle de la fin des Empires romain et sassanide. Ce recul technique apparent est d'autant plus surprenant si l'on considère que, sans être le foyer de l'invention de la roue, le Moyen-Orient est du moins une région dans laquelle de grandes améliorations techniques ont été attestées dans ce domaine au cours de l'Antiquité.

La dégradation des voies romaines a sans doute été un effet plutôt qu'une cause de l'abandon des roues, car les chameaux préférèrent les sols meubles. Ni

en arabe ni en persan, il n'existe de vocabulaire technique du charonnage, et ce manque est encore renforcé par l'extrême rareté des références aux véhicules à roues dans les textes islamiques, ce qui tendrait à prouver que la disparition de la roue avait, dans une large mesure, eu lieu avant même les conquêtes arabes du VII^e siècle (Bulliet, 1975, chap. 1, 3 et 4).

Nous dépasserions les limites chronologiques de ce chapitre en détaillant l'hypothèse selon laquelle l'abandon de la roue résulte de l'économie d'exploitation des chameaux élevés dans le désert, moins onéreuse que l'utilisation des bœufs ou des mules, et d'une décision volontaire, bien que fragmentairement attestée, des éleveurs de chameaux arabes qui souhaitaient vendre, louer ou utiliser leurs animaux pour tous les transports de pondéreux et à longue distance et, ainsi, éliminer leurs concurrents charretiers. Elle doit néanmoins être mentionnée, car les conséquences de la mainmise progressive des Arabes sur le système des transports au Moyen-Orient pendant les siècles préislamiques ont préparé le terrain pour les conquêtes ultérieures et l'essor extraordinaire du commerce et des voyages. Non seulement le califat instauré par les fidèles de Muḥammad exerça sa domination du Portugal à l'Indus, mais aussi, dès l'origine et conformément au penchant croissant des Arabes pour les voyages, il favorisa de nombreuses interconnexions entre ses provinces les plus éloignées.

La technique du transport animal dans le monde islamique avant le XII^e siècle était relativement uniforme. Les bâts destinés aux chameaux et aux ânes étaient bien adaptés et peu onéreux. Les selles des chameaux, en particulier, conservaient l'empreinte de leur origine arabe du Maroc à l'Afghanistan. L'influence arabe ne trouva sa limite qu'en Asie centrale (Bulliet, 1975, chap. 5). Les dromadaires arabes supplantèrent rapidement les chameaux iraniens à deux bosses, peut-être avant même l'émergence de l'islam, mais les hivers froids de la région constituaient un obstacle infranchissable. Les marchandises transportées le long de la route de la soie étaient chargées sur des dromadaires de la Mésopotamie aux rives de l'Oxus avant d'être transférées, dans les cités commerciales de la Transoxiane, sur des chameaux à deux bosses qui poursuivaient leur chemin à travers le bassin du Tarim puis vers le sud-est, à travers le Gansu, pour atteindre le nord de la Chine. Les selles des chameaux à deux bosses étaient entièrement différentes des selles arabes et provenaient d'une autre tradition technique.

La disparition des véhicules à roues et l'essor du transport par chameau bouleversèrent la vie économique et sociale à de nombreux égards (Bulliet, 1975, chap. 8). Des sentiers battus remplaçaient les routes aplanies ou pavées. Certains obstacles qui, ailleurs, empêchaient le passage des véhicules à roues — défilés, pentes raides, arbres et gros rochers — étaient aisément contournés ou franchis en file indienne. Aucun village ne se trouvait hors de portée des bêtes de somme. En revanche, même s'ils étaient rares dans les

zones arides, les cours d'eau gênaient autant les animaux que les chariots. Il n'est donc pas surprenant que la construction de ponts et de caravansérails dans lesquels on pouvait faire étape entre deux villes ait été la signature d'un gouvernement fort (illustrations 13, 184, 241 et 242).

Il se créa en Asie centrale une activité particulière, destinée au commerce caravanier, qui disparut sans laisser de trace au début des temps modernes. Il s'agissait d'opérer des croisements entre chameaux à deux bosses et dromadaires (Buliet, 1975, chap. 5). L'hybride ainsi obtenu, appelé *bukht* en arabe, était exceptionnellement grand et fort, supportait assez bien le froid et portait une charge supérieure à la moyenne. Néanmoins, la progéniture de deux *bukht* étant un animal faible, il fallait recommencer l'opération à chaque génération, comme pour les mules stériles.

En règle générale, les routes caravanières traversaient les déserts ou les contournaient. Outre la route de la soie, qui franchissait l'Asie centrale et le nord de l'Iran, il existait plusieurs grands itinéraires : ceux qui longeaient le Tigre et l'Euphrate, en Mésopotamie ; les chemins de pèlerinage de la péninsule Arabique, à la fois d'est en ouest, de l'Euphrate à La Mecque, et du nord au sud, le long de la barrière montagneuse de la province du Ḥijāz, de la Syrie au Yémen ; la route du Nil, pourvue d'un embranchement sud qui partait dans le désert aux environs d'Assouan pour rejoindre la zone soudanaise de l'Afrique subsaharienne ; enfin, une route qui traversait le haut plateau de l'Afrique du Nord, de la Tunisie au Maroc.

Les pistes transsahariennes posent un problème particulier au sujet duquel les avis des historiens divergent profondément. Bien que certains, en se fiant aux indices glanés dans les textes, retiennent l'idée que les chameaux ne furent introduits au Sahara qu'à l'époque de la Rome impériale, en provenance du nord, les preuves techniques laissent entendre que cet animal est en réalité apparu plus tôt dans la région, le long de la limite méridionale du désert et des plateaux et massifs centraux (Buliet, 1975, chap. 4). Si les bâts découverts au Sahara sont de facture sud-arabique, les selles y sont en revanche diverses, remarquablement bien conçues et sans équivalent ailleurs. Notons par exemple qu'elles n'étaient pas utilisées par les tribus du nord du Sahara. Bien que leur technique s'inspire très probablement de celle du nord de l'Arabie, ces selles, qui ne peuvent pas servir de bâts, ont sans doute connu une longue évolution indépendante des autres traditions et de la nécessité, ressentie ailleurs, de concevoir des équipements utilisables pour la monte comme pour le transport de marchandises. Ce phénomène tend à attester une dissémination non commerciale des chameaux dans le sud du Sahara, suivie d'une progression vers le nord.

Si nous nous fondons sur cette hypothèse, il semble vraisemblable que le commerce transsaharien n'ait pris son véritable essor qu'à l'époque islamique, en particulier après les rébellions contre le pouvoir central du califat

qui ont éclaté en 740. Les nouvelles routes commerciales se sont d'abord concentrées à l'ouest (au Maroc, en Mauritanie, au Mali), loin du dernier avant-poste du califat en Tunisie. Néanmoins, après le démantèlement des petits États nord-africains opéré par les Fātimides au début du x^e siècle, les routes centrales reliant la boucle du Niger à la Tunisie et à la Tripolitaine ont vu leur rôle se renforcer. Toutes ces pistes ont probablement été ouvertes par des marchands venus du nord pour s'engager dans le commerce de la poudre d'or, des esclaves et d'autres denrées subsahariennes. Le rôle des peuples du sud du Sahara reste toutefois à étudier, notamment dans l'essor des échanges en plusieurs étapes du sel subsaharien contre la poudre d'or du Sénégal et du Niger, négoce qui, étant donné l'intemporalité du besoin de sel, a sans doute précédé l'ouverture des routes transsahariennes (illustration 259).

Dans la mesure où toutes les marchandises étaient acheminées par des bêtes de somme, on risquerait de fausser l'image globale du transport terrestre en choisissant de privilégier l'un ou l'autre de ces biens. Contentons-nous de préciser que les longues expéditions caravanières favorisaient les produits de grande valeur et de faible encombrement tels que les métaux précieux, les épices, les belles étoffes et les objets d'art. Néanmoins, la plupart des caravanes commerçaient sur leur chemin et s'approvisionnaient dans les villes et villages qu'elles traversaient. C'était moins vrai pour les caravanes d'hiver qui franchissaient le bassin désertique du Tarim ou pour celles qui traversaient les déserts faiblement peuplés du Sahara ou d'Arabie. Pourtant, en dépit de l'image populaire de la caravane du désert, la plus grande partie du commerce à longue distance parcourait des terres agricoles peuplées, et les traversées de désert étaient relativement courtes. Le rôle que jouaient les grandes caravanes en entretenant un contact commercial régulier et en communiquant les nouvelles entre les étapes intermédiaires, petites ou grandes, doit être souligné pour comprendre le système des transports.

On pense que le coût de ces transports terrestres était élevé, mais les données nous manquent. Quoi qu'il en soit, l'absence de mode d'acheminement par voies navigables intérieures, l'aridité de l'arrière-pays de la plupart des ports maritimes, qui les empêchait de desservir de vastes régions, et le manque de véhicules à roues éliminaient en grande partie la concurrence potentielle sur les prix. S'il est manifeste que les marchandises importées de contrées lointaines s'achetaient beaucoup plus cher que dans leur lieu d'origine, une bonne part de cette augmentation n'est pas imputable aux frais de transport. Étant donné la lenteur d'une caravane de chameaux, qui parcourait généralement une trentaine de kilomètres par jour, les négociants devaient attendre des mois, voire des années, avant que leur soient livrées les marchandises dans lesquelles ils avaient investi leur capital ou de recevoir les recettes de l'expédition. Le prix auquel ils revendaient ces biens comprenait donc non seulement le coût du transport (les animaux, le personnel, le ravitaillement, la

protection, la casse et le pillage, etc.), mais aussi le manque à gagner représenté par les investissements à plus court terme ou moins risqués qu'ils n'avaient pas engagés dans l'espoir de réaliser un plus grand profit.

L'Europe

La période étudiée ici commence au creux du déclin économique européen qui accompagna et suivit la chute de l'Empire romain d'Occident. Les quatre siècles postérieurs à cet événement ne connurent que peu de progrès. Les villes romaines étaient réduites à l'état de bourgades, la monnaie avait presque disparu et l'agriculture avait délaissé les échanges commerciaux pour se replier sur la subsistance et l'approvisionnement des seigneurs locaux. L'exiguïté des entités politiques, la différenciation linguistique et l'asservissement du paysan à la terre ou à son seigneur militaient contre les grands déplacements. En outre, la plus grande partie de l'Europe était couverte de forêts et sillonnée de cours d'eau. Seules quelques-unes des belles voies que les Romains avaient construites pour les communications impériales et les mouvements militaires pédestres étaient encore en usage (Forbes, 1965, pp. 161–164).

Néanmoins, l'Europe était l'héritière d'une longue tradition de véhicules à roues. Bien que les premières descriptions datables de ce type d'engins proviennent du Moyen-Orient, les découvertes archéologiques de roues et de charrettes en Europe du Nord et dans les plaines de l'Europe de l'Est mettent en évidence l'usage, dans une lointaine préhistoire, de véhicules perfectionnés et novateurs dont l'origine proche-orientale n'est pas manifeste (Piggott, 1983). Il semble que cette tradition de transport soit davantage liée au statut social qu'au commerce. On trouve des gravures rupestres préhistoriques de charrettes schématisées et d'animaux attelés, toujours sans fardeau, de la Scandinavie aux montagnes du Tianshan, en Asie centrale, et de nombreux véhicules ont été découverts dans les tombes des élites.

En outre, l'Europe a hérité de l'Antiquité classique une considération quasi religieuse pour les véhicules à roues. La course de chars commémorant la mort de Patrocle dans l'*Iliade* est la première mention de la tradition des courses qui s'est perpétuée à Rome avant de prendre une importance particulière dans l'Orient byzantin. Il ne faut pas sous-estimer le fait que les dieux païens de l'Antiquité classique se déplaçaient ordinairement sur des chars. Comme dans la Rome antique où, bien qu'il n'eût plus de fonction militaire, le char était le véhicule sur lequel un général victorieux défilait dans des rues ornées d'écarlate en hommage à la statue de Jupiter capitolin, la tradition germanique obligeait les Mérovingiens, rois de France au VIII^e siècle, à voyager sur un char à bœufs. Rien d'autre n'était à la mesure de leur dignité royale (Haupt, 1986, p. 189).

Ainsi l'Europe médiévale a-t-elle hérité d'une fixation culturelle sur les véhicules à roues, mais pas de conditions économiques favorables pour les améliorer. Néanmoins, les termes utilisés dans les textes médiévaux en latin — *biga*, *carpentum*, *carrus*, *esseda*, *vehiculum*, etc. — sont issus d'un vocabulaire romain archaïque qui n'indique guère autre chose que le nombre de roues du véhicule et dissimulent peut-être certaines innovations techniques (Haupt, 1986, pp. 194 – 195).

Les charrettes étaient très probablement les véhicules les plus communs, mais elles étaient mieux adaptées au transport de passagers qu'à celui de marchandises pondéreuses. Il était difficile d'équilibrer une charge lourde ou volumineuse, comme les blocs de pierre destinés à l'édification des cathédrales, directement sur l'essieu d'une charrette ; or, si l'on n'y parvenait pas, le transport devenait ardu. À cette fin, il valait mieux recourir à un chariot à quatre roues, mais les virages étaient malaisés à prendre avec ce type de véhicule. Il lui fallait décrire un arc énorme pour tourner, à moins que l'essieu avant ne pivote autour de son centre, mais cette manœuvre n'était possible que si l'on trouvait un moyen d'empêcher les grandes roues de heurter le chariot lui-même dans les tournants. Les diverses solutions avaient toutes des inconvénients. Le fait de surélever entièrement la caisse au-dessus des roues rendait l'ensemble instable. En rétrécissant la caisse tout en gardant, pour les essieux, un écart aussi large que le permettaient les routes, on diminuait le volume de stockage disponible. Enfin, en réduisant la taille des roues de façon à les placer sous le chariot, on les soumettait à davantage de pression, notamment sur les surfaces irrégulières (illustrations 7 et 8).

De nombreuses formes d'essieux mobiles finirent par être adoptées dans différentes régions, mais la chronologie et la localisation de ces innovations demeurent obscures (Haupt, 1986, pp. 191 – 194). L'absence de virages larges dans certains plans urbains témoigne que ces essieux étaient sans doute utilisés dès le début du XIII^e siècle, mais la première description explicite d'un tel équipement date d'un manuel militaire du siècle suivant.

À ce problème de direction était lié celui de la fixation de la caisse du chariot au châssis à roues. L'autonomie de la caisse favorisait non seulement une réflexion sur la mobilité des roues, mais aussi des idées pour améliorer le confort (Wackernagel, 1986, pp. 197-205). L'une de ces trouvailles a consisté à fixer des arceaux et un toit solide ou en toile pour protéger les passagers des intempéries, tandis qu'une autre a fini par déboucher sur l'invention des ressorts.

Que les rues aient été pavées de galets, technique qui se généralisa avec l'expansion urbaine observée à partir du XII^e siècle, dallées comme certaines des voies romaines ou encore formées de simples surfaces damées de terre, de sable et de cailloux, elles étaient la source d'un grand inconfort pour les passagers des véhicules sans suspension. Dès l'an 1000, on trouve des

exemples de chariots équipés d'un hamac ou d'un siège suspendu à l'aide de crochets de fer fixés à des poteaux à l'avant et à l'arrière. Ce système ne devait pas être très pratique pour une seule personne, mais, à la fin de la période étudiée ici, on avait imaginé de suspendre la caisse entière à des crochets, afin qu'elle puisse se balancer librement au-dessus des roues cahotantes. C'est de cette idée que devait naître celle des ressorts.

Soulignons que les véhicules à roues de l'Europe du Sud ont fait l'objet de relativement peu d'études. S'il est permis de supposer qu'ils ont évolué parallèlement à ceux de l'Europe du Nord et de l'Est, certains indices attestent l'existence d'une tradition distincte dans le domaine primordial du harnachement. En 1962, dans un important ouvrage, L. White Jr a mis l'accent sur l'adoption du collier d'épaules et du poitrail qu'il considère comme un élément clef de la reprise économique en Europe¹ (White, 1962). Les colliers de cou de l'Antiquité classique supposaient que tous les véhicules devaient être tractés par une paire d'animaux attelés ensemble à l'aide d'un joug. Comme les chevaux tenaient leur tête plus haut que les bœufs et n'avaient pas sur le dos de point d'ancrage semblable aux vertèbres thoraciques protubérantes des bovins, la seule manière de fixer le joug était de l'attacher autour de leur cou et de leur poitrine (illustrations 6, 7 et 8). Le point de traction se situait donc principalement sur les muscles du cou et non sur le squelette, ce qui étranglait l'animal et l'empêchait d'exploiter toute sa puissance. Les nouveaux harnais (fig. 6), fondés sur l'utilisation de traits ou de brancards passant de chaque côté du cheval, plaçaient le point de traction sur les épaules de l'animal (collier d'épaules) ou sur sa poitrine (poitrail), ce qui lui permettait de faire usage de toute sa force. L. White estime qu'avec ces nouveaux équipements, attestés pour la première fois au VIII^e siècle, on pouvait labourer plus vite, travailler des sols plus lourds et tirer des charges plus importantes. Sa thèse soulève la question de l'origine géographique et de la chronologie de ces nouveaux harnais. Lui et d'autres historiens s'appuient notamment sur des preuves linguistiques pour étayer l'hypothèse d'une diffusion à l'époque mérovingienne, par l'Asie centrale, à partir de la Chine où un harnais efficace destiné à un seul animal était apparu bien auparavant (Haudricourt, 1948, p. 61 ; Needham et

Ling, 1965, pp. 243–253 et 303–328). Pourtant, l'existence de types originaux de poitrails et de colliers est attestée dans la Tunisie romaine et en Tripolitaine. Des charrues tirées par un seul chameau (et peut-être un cheval) équipé d'un harnais efficace et des charrettes attelées à un cheval portant un collier d'épaules apparaissent sur des lampes et des bas-reliefs nord-africains datant des III^e et IV^e siècles av. J.-C. ; il existe, de plus, une référence textuelle à une charrette tirée par un chameau (Bulliet, 1975, pp. 192–202 ; Deneauve, 1986, p. 152, fig. 12–13). En outre, cette technique est encore en usage aujourd'hui dans les oasis du sud de la Tunisie et dans la péninsule du cap Bon.

Des considérations linguistiques permettent de se demander si les harnais efficaces ont pu se propager vers le nord, en Europe du Sud, à la fin de l'époque romaine (Bulliet, 1975, pp. 202–208). Dans le domaine du harnachement, l'espagnol, le portugais, l'italien, le maltais et l'arabe actuel des oasis relativement isolées du sud de la Tunisie disposent de termes clefs, désignant le poitrail et le palonnier, qui dérivent manifestement d'une origine latine commune. En revanche, le français et le provençal utilisent des mots très différents. S'il est possible que des réfugiés chassés d'Andalousie par la reconquête chrétienne aient importé ce vocabulaire dans le sud de la Tunisie, il est difficile d'expliquer pourquoi le terme *kirrita* (équivalent du latin *carretta*), par exemple, n'est utilisé que dans l'arabe des oasis et ne se rencontre pas dans le reste du pays. Il est davantage plausible d'envisager que son usage a perduré dans cette région, ce qui suppose toutefois l'existence d'une zone commune de harnachement, d'origine romaine tardive, reliant la Tunisie et la Tripolitaine au littoral nord de la Méditerranée. Cela implique donc une connaissance antérieure des harnais efficaces en Europe, de même qu'une autre source et, peut-être, une diffusion vers le nord du continent aux temps mérovingiens.

Il ressort de ce débat que les questions liées à l'adoption et à l'incidence des harnais efficaces en Europe entre 600 et 1492 demeurent sans réponse. Néanmoins, du point de vue des transports eux-mêmes, par opposition au travail de la terre, on peut se demander si l'amélioration du harnachement a pu entraîner des changements notables pendant les premiers siècles de cette période que marquaient l'exiguïté persistante des villes, la piètre qualité des routes et la faiblesse du volume des échanges. Dans ce contexte, il est sans doute naturel que les progrès soient davantage patents dans le domaine du transport des passagers que dans celui des convois commerciaux.

Il est difficile de dépeindre en quelques phrases les routes qui sillonnaient l'Europe à cette époque. Le réseau de voies romaines, dont beaucoup étaient encore praticables, reliait les principaux points de certaines régions, mais le volume du fret était faible. Une estimation avance ainsi le chiffre de 1 000 tonnes par an vers la fin de la période étudiée (Forbes, 1965). À

l'inverse, les routes de pèlerinage étaient très fréquentées, à l'instar de celles qui traversaient la France vers Saint-Jacques-de-Compostelle et le nord-ouest de l'Espagne et de celles qui convergeaient vers Rome et Constantinople. Dans l'ensemble, l'image d'une circulation hétéroclite de cavaliers, de piétons portant des charges ou poussant des brouettes et de véhicules à roues, qui se déplaçaient souvent en convois et faisaient chaque jour étape dans des auberges rudimentaires après avoir parcouru de 30 à 50 kilomètres, semble bien correspondre à la plupart des régions d'Europe occidentale. Plus à l'est, les archéologues ont démontré l'existence d'une longue route reliant la mer Baltique aux terres islamiques de la Caspienne, mais on connaît mal ceux qui l'empruntaient et leurs modes de déplacement.

La Chine et l'Inde

De même que les abondants témoignages sur l'époque romaine éclipsent l'évolution des transports européens au cours des siècles postérieurs, les travaux sur les déplacements terrestres en Chine et en Inde ont tendance à se concentrer sur des périodes antérieures. Les charrettes étaient en usage en Chine dès le *XIV^e* siècle av. J.-C. Des idéogrammes anciens, des découvertes funéraires et des descriptions montrent qu'elles étaient très similaires à leurs équivalents contemporains d'Asie centrale, d'Europe et du Proche-Orient (von Dewall, 1986, pp. 168–186; Needham et Ling, 1965). Deux ou quatre chevaux étaient attelés, au moyen d'un joug, à un véhicule doté de roues à rayons. Cette ressemblance, associée à l'absence de témoignages antérieurs de roues pleines ou composites, mène généralement à la conclusion que les Chinois ont importé la charrette d'Asie centrale.

Cependant, à l'aube du règne des Han, au *III^e* siècle av. J.-C., la technique du harnachement avait subi un profond changement. Au timon central et au joug auparavant attestés s'était substituée une paire de brancards fixés sur la charrette et placés le long des flancs d'un seul cheval. La traction était assurée par un poitrail attaché aux brancards. Ainsi, l'invention d'un harnais efficace en Chine s'était produite plusieurs siècles avant que ne survienne une évolution similaire en Europe et en Afrique du Nord, traitée dans la section précédente.

Entre cette époque et le *XIX^e* siècle, les véhicules chinois ont connu relativement peu d'améliorations techniques. Peut-être en raison de l'invention précoce du harnachement efficace d'un seul animal, les Chinois ont toujours préféré les charrettes aux chariots, évitant ainsi les difficultés associées aux véhicules à quatre roues tirés par plusieurs bêtes. Dans la mesure où des progrès importants tels que les ressorts, les essieux pivotants, les freins et les harnais complexes (de même que l'amélioration des routes pour les adapter

au passage de lourdes charges) n'étaient imposés que par l'utilisation des chariots, on peut avancer que la Chine a très tôt atteint un équilibre dans le domaine des véhicules à roues, ce qui n'a pas encouragé le changement. La brouette constitue une exception à ce phénomène général. Bien que la chronologie de ces inventions soit incertaine, on sait qu'il s'est créé en Chine un ensemble de brouettes diverses (illustration 9). Curieusement, aucun lien n'apparaît entre les brouettes chinoises et les modèles européens, plus rudimentaires, et il semble que ce petit véhicule soit resté inconnu du reste du monde, y compris de l'Asie centrale.

La route de la soie qui partait de Beijing et traversait le Gansu et le Xinjiang (le bassin du Tarim) nous permet de comparer le transport par charrette et par chameau. Parfois tirées par des chameaux, les charrettes transportaient communément les voyageurs dans les segments de la route sous autorité chinoise, et certains éleveurs d'Asie centrale transportaient leurs yourtes (huttes de feutre) (illustration 185) sur des véhicules à roues. Néanmoins, les lourdes charges étaient habituellement acheminées vers Beijing sur des chameaux à deux bosses. L'importance de cette route et de ses précieuses marchandises est attestée dès les premiers siècles de la période étudiée ici (dynastie des Tang, du VII^e au X^e siècle) par la découverte, dans les tombes, de nombreuses figurines de céramique vernie ou naturelle représentant des chameaux chargés (Buliet, 1975, pp. 161–170 et 209–213 ; Häusler, 1986, pp. 139–152). Il semble qu'au Proche-Orient et en Afrique du Nord, les chameaux de bât se révélaient plus efficaces que les charrettes pour le transport de lourdes charges. Cependant, sans accès aisé aux pâturages désertiques des zones arides, la plupart des régions chinoises étaient trop éloignées (et la plupart d'entre elles, trop chaudes) pour que les animaux originaires de Mongolie puissent être utilisés (illustration 13).

Quoi qu'il en soit, les transports lourds dans les plaines d'inondation chinoises se faisaient surtout par les canaux, comme nous le verrons ci-après. La plupart des itinéraires terrestres convergeaient vers ces voies navigables et vers les ports maritimes chinois qui s'adonnaient activement au commerce côtier.

En Inde, les véhicules à roues sont attestés dès le III^e millénaire av. J.-C. sous la forme de chars à bœufs miniatures appartenant à la civilisation de la vallée de l'Indus. Pendant la période védique du II^e millénaire, à une époque où les textes sacrés sont plus prolixes sur les nouveaux arrivants de langue indo-européenne que sur les autochtones, on voit apparaître des véhicules plus légers, notamment des chars de guerre. Ils étaient tous tirés par une paire d'animaux, zébus ou chevaux, attelés à l'aide d'un joug (Gail, 1986, pp. 153–167). Dans les représentations de chars à bœufs indiens, le principal changement visible au cours de la période abordée ici est l'adoption d'une sorte de suspension à demi-ressort, inconnue ailleurs, qui continue à être utilisée à l'époque moderne. Il n'y a pas de certitude quant à la datation

exacte de cette amélioration. Aux temps prémodernes, les bœufs servaient aussi au transport des céréales.

Le perfectionnement des harnais ne s'est jamais révélé nécessaire en Inde, où les chevaux étaient rares et monopolisés par l'armée. Rendus militairement obsolètes par la cavalerie, les chariots furent progressivement abandonnés. Maintes enluminures plus tardives illustrant les scènes de guerre de l'épopée du *Mahābhārata* dont une partie, la *Bhagavad Gītā*, dépeint le dieu Kṛiṣṇa en conducteur de chariot, montrent que les artistes n'avaient aucune idée de ce à quoi ressemblait ce type de véhicule.

Après l'an 1000, les transports indiens furent marqués par l'introduction du dromadaire (Buliet, 1975, pp. 153–156 et 188–190). Une frise du XII^e siècle provenant de Mandor, dans le nord-ouest du pays, représente des dromadaires de bât ou attelés à une charrette². La région était déjà pourvue de chameaux afghans employés comme animaux de somme, de monte et de trait, mais les dromadaires du Balūchistān, en migrant au début du millénaire vers l'actuel sud de l'Afghanistan et le Pakistan, commencèrent à concurrencer leurs cousins à deux bosses. L'utilisation de ces derniers pour le transport fut progressivement abandonnée au profit des dromadaires, mieux adaptés à la chaleur, qui devinrent des bêtes de somme communes dans tout le nord de l'Inde. Les charrettes tirées par des camélidés demeurent aujourd'hui un mode de transport concurrentiel dans certaines parties du Pakistan et de l'Inde.

Les principaux itinéraires d'Inde occidentale reliaient la vallée de l'Indus à l'Afghanistan, puis à la route de la soie par la vallée de Kaboul, au nord, et à l'Iran par Kandahār, au sud (Schwartzberg, 1978, illustrations III.C.5a, III.D.4, IV.3e). Du Panjāb, ou haut Indus, une grande route partait vers l'est et longeait le vaste désert de Thar pour rejoindre le Doāb, vallée commune au Gange et à la Yamunā. Elle restait ensuite à peu près parallèle à ces fleuves jusqu'au golfe du Bengale. Un autre itinéraire, contournant le désert par le sud, reliait la vallée de l'Indus au Gujarāt et au littoral occidental du Deccan. L'escarpement des Ghāts occidentaux, derrière la plaine côtière, rendait toutefois difficiles les transports d'est en ouest dans le Deccan. Les principales routes menant au Deccan intérieur et aux ports de la côte orientale s'infléchissaient vers le sud à partir du Doāb.

On ne sait pas grand-chose de la circulation des passagers et des marchandises sur ces routes à cette époque. Divisée, comme l'Europe, en une myriade de petits États en butte aux attaques des Arabes musulmans, qui occupèrent la basse vallée de l'Indus au VIII^e siècle, puis, de manière plus terrible encore, par celles des envahisseurs turco-iraniens venus d'Afghanistan après l'an 1000, l'Inde traversait alors une période complexe et turbulente de son histoire politique. Les routes menant aux terres islamiques qui s'étendaient au nord-ouest furent néanmoins particulièrement prospères après l'instauration du sultanat musulman de Delhi, en Inde du Nord, après 1200.

LES TRANSPORTS MARITIMES

Le demi-siècle d'aventures maritimes portugaises et espagnoles qui établit un contact entre l'Europe et le reste du monde atteint son premier apogée avec le débarquement de Christophe Colomb dans le Nouveau Monde en 1492 et l'arrivée de Vasco de Gama en Inde en 1498. La première de ces dates marque la fin de la période étudiée ici, car elle symbolise un tournant dans l'histoire du monde, l'Europe voyant alors la fin de son millénaire d'isolement post-romain et commençant à interagir véritablement avec le reste de la planète.

Ce serait néanmoins une erreur de considérer ces grandes expéditions européennes comme des exploits inégalés de la navigation et de la découverte. Malheureusement, hormis les périples quasi contemporains des flottes chinoises commandées par Zheng He, les prouesses tout aussi remarquables accomplies par les marins des océans Indien et Pacifique au cours de cette période n'ont pas laissé de témoignages directs. Même si leurs voyages ont eu moins d'incidence sur l'histoire mondiale que ceux des Européens, leur habileté, leur audace, leur persévérance et leurs compétences techniques méritent une mention particulière malgré la rareté des preuves historiques directes.

Au moyen de techniques de datation archéologiques et linguistiques, les chercheurs sont parvenus à situer l'occupation des îles polynésiennes après l'an 500 ; Tahiti semble par exemple avoir été atteinte au XIV^e siècle. De même, Madagascar a été colonisée par des peuples marins venus d'Indonésie au cours d'une très longue période s'achevant à peu près au XV^e siècle. Bien que ce peuplement n'ait pas nécessité d'aussi longues traversées océaniques que les expéditions du Pacifique, les origines indonésiennes du malgache attestent que les immigrants ont dû être nombreux à parcourir une distance comparable à celle qui sépare l'Europe de l'Amérique du Nord.

Alors qu'ils ne connaissaient pas la boussole, ces marins polynésiens et indonésiens se sont révélés d'excellents navigateurs et d'aventureux explorateurs à bord de leurs pirogues à balancier et de leurs radeaux à voile. La voilure de leurs embarcations, dont les modèles à deux coques étaient parfois aussi longs que les vaisseaux européens de l'époque de Christophe Colomb, est le fruit d'un important processus d'évolution et d'innovation dont le foyer semble être l'Indonésie où sont apparues les premières voiles à livarde (Bowen, 1953, pp. 81 – 117 et 185 – 211 ; Hornell, 1946). Cette tradition diffère considérablement de celle des voiles latines de l'océan Indien occidental et des voiles chinoises en nattes de jonc tressé renforcées par des lattes.

Il semble donc que la région insulaire comprise entre l'Indonésie et Hawaï ait connu une riche période, malheureusement oubliée, de prise de

risques, d'inventivité, de soif de nouvelles aventures et de véritables découvertes (Dodd, 1972). Même si cette histoire a été éclipsée par l'expansion maritime de l'Europe après 1500, il faut garder ces faits présents à l'esprit, afin de ne pas céder à des conclusions faciles sur la hardiesse, la perspicacité ou le savoir technique et scientifique des Européens.

L'océan Indien

La navigation dans l'océan Indien avait connu un essor considérable bien avant l'an 600. Les embarcations à voile, génériquement appelées *dhow*, pratiquaient le cabotage le long des côtes d'Afrique de l'Est à partir de Madagascar, dans le sud de l'Arabie et de l'Iran, particulièrement dans le golfe Persique où étaient entretenus des contacts commerciaux avec la Mésopotamie, et le long de la côte indienne de Malabar jusqu'au Sri Lanka. Le commerce côtier de la partie orientale de l'Océan — sur la côte indienne de Coromandel, dans le golfe du Bengale et le long de la péninsule Malaise jusqu'en Indonésie — semble avoir été conduit par des Indiens et des Indonésiens plutôt que par les Arabes et les Perses qui régnaient sur les itinéraires occidentaux. Néanmoins, des marins et des marchands de toutes langues et de toutes cultures se côtoyaient dans le monde cosmopolite des échanges de l'océan Indien. En outre, la technique maritime était relativement uniforme dans la région.

Les voiles à livarde des îles du Pacifique sont généralement triangulaires et enverguées à une bôme. Les voiles latines rencontrées dans l'océan Indien se caractérisent également par une forme à peu près triangulaire tout en étant dépourvues de bôme. Selon toute vraisemblance, ces deux techniques dérivent de versions primitives différentes : une voile fixée entre deux mâts verticaux dans le cas de la voile à livarde et une voile carrée suspendue à une vergue horizontale attachée à un mât vertical dans le cas de la voile latine.

L'indépendance de ces évolutions indique que le monde de l'océan Indien et celui des mers plus orientales ne constituaient pas un système maritime unique dans l'Antiquité. Pourtant, dès le VII^e siècle apr. J.-C., des bateaux indiens pourvus de voiles de conception chinoise furent représentés dans les grottes d'Ajaññā, tandis que les marchands arabes commençaient à former une communauté prospère dans le sud de la Chine. En somme, l'ancienne séparation entre les régions maritimes s'estompait déjà au début de cette période.

Comme une grande partie des textes portant témoignage de la navigation dans l'océan Indien entre 600 et 1492 provient de sources musulmanes, il est possible que le rôle des Arabes ait été un peu exagéré. L'idée que l'islam était en quelque sorte un facteur d'encouragement aux activités maritimes reste également à démontrer.

Il est vraisemblable que des marins venus d'Indonésie, d'Inde, d'Iran et d'Arabie se livraient à un commerce qui portait tant sur des articles de valeur, comme les épices d'Asie du Sud-Est, que sur des marchandises en vrac comme le bois d'Afrique de l'Est. En 711, le transport maritime d'un contingent arabe chargé d'envahir le Sind, la basse vallée de l'Indus, atteste la science de la navigation, la capacité de transport et la connaissance des ports côtiers qui caractérisaient le golfe Persique 75 ans après le début des conquêtes arabes. En Iraq, à peu près à la même époque, la présence d'un groupe ethnique d'Indonésiens appelés *Sayābija* en arabe vient à l'appui de l'existence d'un fonds similaire de savoir sur l'autre rive de l'Océan. Ces connaissances ont d'ailleurs sans doute connu une nette amélioration lorsque la boussole magnétique chinoise a été introduite au XIII^e siècle dans la région (Needham, 1954, p. 247).

Au cours de la période étudiée ici, on peut donc présumer que les régions littorales de l'océan Indien entretenaient des contacts réguliers et se trouvaient sous l'influence d'une culture maritime plus ou moins commune véhiculée par des marins et des marchands issus d'horizons divers. Néanmoins, cela ne signifie pas que les arrière-pays de ces régions côtières étaient eux aussi en contact. Les vestiges archéologiques découverts en Afrique de l'Est ne témoignent pas d'une vaste expansion de la culture côtière swahili (*sāhil* en arabe, pluriel *sawāhil*) vers l'intérieur des terres. En Somalie et en Arabie du Sud, ainsi que dans la zone d'activité maritime relativement modeste qui s'étendait jusqu'à mi-chemin de la mer Rouge, la plupart des ports se situaient sur des côtes arides. En outre, même lorsque les arrière-pays étaient peuplés, comme la vallée de l'Ḥaḍramawt et les hauts plateaux du Yémen ou la montagne Verte (*Jābāl Akḥḍar*) d'Oman, des déserts et des hauteurs les empêchaient de nouer aisément des contacts terrestres avec d'autres régions. En d'autres termes, les contrées influencées par le système maritime de l'océan Indien communiquaient peu avec le reste du monde islamique.

Il en va de même pour la plus grande partie du golfe Persique, bordé de déserts arides du côté arabe comme du côté persan, et pour la côte iranienne de Makrān et le littoral pakistanais du Balūchistān. Le Chaṭṭ al-ʿArab, confluent du Tigre et de l'Euphrate qui se jette dans le golfe Persique, et le delta de l'Indus, qui se jette dans la mer d'Oman, constituaient de précieuses portes d'entrée vers des régions agricoles plus vastes, de même que, dans une moindre mesure, quelques petits ports où aboutissaient des pistes caravanières. Dans l'ensemble toutefois, en dépit de l'immensité de leur littoral, l'Afrique de l'Est et l'Asie occidentale demeuraient tournées vers l'intérieur des terres tout en jouissant parfois des biens importés par la société de marchands cosmopolites et dynamiques avec laquelle elles étaient indirectement en contact. Le nord-ouest de l'Inde était également marqué, jusqu'à un certain point, par cette séparation entre mer et terre en raison des

déserts et des escarpements des Ghâts occidentaux ; en revanche, plus au sud, la côte de Malabar disposait d'un arrière-pays plus vaste.

Le littoral du golfe du Bengale, qui se prolongeait le long de la péninsule Malaise jusqu'aux îles indonésiennes, offrait dans certaines régions un accès plus facile à l'arrière-pays agricole ou s'orientait résolument vers les communications maritimes. Il n'est donc guère surprenant que certains aspects de la culture indienne hindoue et bouddhique se soient diffusés vers l'Asie du Sud-Est continentale et insulaire sans faire de même vers l'ouest.

Malheureusement, la rareté des informations dont nous disposons sur l'histoire ancienne de l'est de l'océan Indien empêche tout exposé précis sur les dates et les modalités de la communication.

La Méditerranée

Depuis l'ouverture du canal de Suez en 1869, on s'est accoutumé à considérer la mer Rouge comme un lien naturel entre la Méditerranée et l'océan Indien. En réalité, avant cet événement, elle était un cul-de-sac dont les rives septentrionales étaient bordées de vastes déserts si arides que les quelques ports maritimes qui s'y trouvaient ne pouvaient dépasser la taille de petites villes. En outre, les vents du nord régnant dans cette région y rendaient très difficile la navigation des bateaux tels qu'ils étaient gréés entre 600 et 1492.

Si l'on envisage l'Asie occidentale comme une redoutable barrière terrestre entre le commerce de la Méditerranée orientale et celui de l'océan Indien, l'existence d'une rupture technique entre ces deux zones maritimes n'est guère surprenante. Les navires de l'océan Indien étaient habituellement faits de planches attachées à l'aide de cordes en fibre de palmier nouées à travers des trous creusés à cet effet. Les jointures étaient calfatées avec du bitume, substance abondante dans ce qui est aujourd'hui la région pétrolifère du golfe Persique (illustration 22). À l'inverse, les constructeurs méditerranéens utilisaient des clous et, au cours de cette période, commencèrent à construire des vaisseaux en clouant des planches à une structure intérieure fabriquée à l'avance.

À partir du IX^e siècle toutefois, un nouveau type de voilure originaire de l'océan Indien, probablement du golfe Persique, fit son apparition en Méditerranée (Bowen, 1953, pp. 197–198). Les voiles carrées de l'Antiquité furent remplacées par des voiles latines triangulaires qui résultaient certainement d'une fusion culturelle stimulée par l'unification musulmane de l'Égypte et de la Syrie byzantines à la Mésopotamie et à l'Iran sassanides.

Néanmoins, même avec ce nouveau modèle de voilure, la rame demeurerait un élément essentiel de la navigation en Méditerranée. Les galères servirent aussi bien à la guerre qu'au négoce jusqu'au XIV^e siècle où les cogues (*kogge*) à voiles carrées, vaisseaux lourds, lents et de fort tonnage qui s'étaient adaptés

au commerce en Atlantique Nord, se mirent à dominer les flottes marchandes (Parry, 1963, pp. 60–61). Quand un navire de charge méditerranéen classique du XIV^e siècle, gréé avec une voile latine, nécessitait un équipage de 50 marins pour transporter 250 tonnes de marchandises, une cogue accomplissait la même tâche avec à peine plus de 20 matelots (illustration 23).

L'essor de ces bateaux commerciaux lents et peu manœuvrables renforça le besoin de vaisseaux de guerre rapides et maniables. Ainsi, tout au long de la période étudiée, la galère à voile latine continua de dominer les conflits navals qui, avec la piraterie, ont joué dans l'histoire de la Méditerranée un rôle plus décisif que partout ailleurs, au moins jusqu'au XV^e siècle. Riche en petites îles, en ports abrités et en passages étroits, cette mer était idéale pour la navigation des galères. Ces bâtiments de combat étaient capables de sortir de leur base côtière pour surprendre les navires marchands qui passaient, mais ils ne pouvaient rester longtemps en mer. En effet, ils transportaient un équipage trop nombreux, et leurs lignes militaires profilées ne laissaient guère de place à bord pour les réserves d'eau douce.

La stratégie navale, apparue ultérieurement, qui consistait à défaire la marine de l'ennemi et à bloquer ses ports avec des navires capables de garder leur position en mer pendant de longues périodes ne fut pas appliquée en Méditerranée (Guilmartin, 1974). Un combat naval pouvait conduire à une victoire, mais celle-ci n'était généralement pas suivie d'un blocus, à moins que le vainqueur ne tienne également des positions terrestres pour y abriter ses galères. Par conséquent, les ports fortifiés et les forts côtiers jouent un rôle particulièrement déterminant dans l'histoire de la région. De même, le développement de l'artillerie à la fin de cette période est davantage centré sur les batteries côtières que sur les canons navals. Lors d'une attaque, une galère lancée à pleine vitesse afin d'éperonner un ennemi le rejoignait trop vite pour pouvoir recharger les canons avec lesquels elle avait fait feu à distance. Les coups étaient donc réservés au moment précédant immédiatement le contact, ce qui n'encourageait pas l'essor d'une artillerie navale comme celle de l'Atlantique Nord (illustrations 25 et 44).

Au début de cette période, le trafic méditerranéen se bornait principalement au cabotage. Les marins couvraient rarement de grandes distances au large, et, en hiver, les conditions météorologiques interdisaient toute navigation. Même si certains historiens et dirigeants politiques envisagent la Méditerranée comme un foyer naturel d'unité en raison de son étroitesse et des similitudes géographiques existant entre ses rives, elle représentait encore, pendant la majeure partie de la période qui nous occupe, une barrière considérable entre ses littoraux nord et sud, hormis aux extrémités, à l'endroit où Espagne et Maroc se touchaient presque et où la côte du Levant jouissait de liens faciles avec l'Égypte et la Grèce, et vers le milieu, là où la Sicile et Malte constituaient un pont entre l'Italie et la Tunisie.

Le renouveau commercial européen du XII^e siècle, emmené par les cités-États de Venise, de Pise et de Gênes, raviva les relations transméditerranéennes qui étaient en berne depuis le déclin de l'Empire romain. L'Égypte, la Tunisie et la mer Noire devinrent d'importants ports d'escales pour les navires italiens, tandis que les Européens se murent en grands consommateurs de biens fabriqués ou transbordés dans le monde islamique (Ashtor, 1983). Cette nouvelle ère de transports est marquée par le développement des portulans, cartes marines décrivant les côtes méditerranéennes avec une grande précision et indiquant les directions par rapport au nord magnétique, ce qui permettait aux capitaines de réaliser sans crainte de grandes traversées. Si la plupart des portulans conservés sont de la main de cartographes d'Europe du Sud, il subsiste quelques cartes nord-africaines en arabe dont la plus ancienne remonte à 1330 (Soucek, 1992, pp. 263 – 265). Les premiers exemplaires européens datent quant à eux de la fin du XIII^e siècle (Parry, 1963, p. 101). Cette invention ne semble toutefois pas s'être propagée à travers les terres islamiques car, jusqu'à la fin de cette période, ce type de carte marine demeure inconnu dans l'océan Indien (Tibbetts, 1992, pp. 256–262) (illustrations 122 à 124 et 259).

À cette époque, les échanges méditerranéens étaient également facilités par le développement juridique d'associations commerciales, tant dans le monde musulman que dans les sociétés chrétiennes. Le partenariat de la *commenda* italienne se compare directement à celui de la *muḍāraba* musulmane (Udovitch, 1970). Ces contrats prévoyaient qu'un marchand fournisse à un autre le capital nécessaire pour entreprendre une expédition commerciale lointaine, les bénéfices étant ensuite partagés entre les deux négociants. Dans la mesure où ces liens reposaient sur la confiance et où il était difficile de connaître les prix pratiqués sur les différents marchés, des réseaux commerciaux se tissaient souvent autour d'autres affinités. Les habitants d'une cité-État donnée créaient des partenariats et conduisaient des échanges commerciaux avec leurs concitoyens. Les juifs entretenaient des relations étroites sur les deux rives de la Méditerranée et jusqu'en Indonésie. Un peu plus tard, les Arméniens et les *banyā* indiens en firent tout autant.

L'Atlantique Nord

Les habitants des côtes européennes de l'Atlantique et de la Baltique, isolées du domaine maritime méditerranéen et caractérisées par une multitude d'estuaires et de fjords, mirent au point des techniques de navigation différentes. La voile carrée de l'Antiquité garda sa prééminence, mais on la gréa plus efficacement. Les rames virent quant à elles leur usage progressivement restreint aux embarcations légères. Si les bateaux vikings des VIII^e et IX^e

siècles avaient montré qu'un navire à rames et à voile carrée pouvait vaincre l'Atlantique Nord, comme en témoigne le voyage de Leif Ericsson en Amérique du Nord au XI^e siècle (fig. 7, illustration 20), le développement maritime s'orienta principalement vers la construction de vaisseaux plus larges et de haut bord, propulsés par plusieurs voiles carrées. Au XV^e siècle, influencés par les pratiques de la Méditerranée, avec laquelle les capitaines du Nord avaient renoué contact au cours du siècle précédent, tous les constructeurs européens commencèrent à ajouter des mâts et des voiles sur les hautes coques de l'Atlantique Nord, confirmant ainsi cette tendance (Parry, 1963, pp. 62 – 63) (illustrations 23 et 24).

Les raisons du déclin des galères ne sont pas difficiles à déceler. La côte ibérique de l'Atlantique, le golfe de Gascogne et la mer du Nord se prêtaient mal au genre de combat naval pratiqué à bord de ces bâtiments dans les eaux étroites de la Méditerranée. Celles de l'Atlantique étaient agitées, les îles y étaient relativement rares et immenses les distances jusqu'aux ports des rives opposées. Les voiles étaient indispensables, les bords élevés constituaient une protection contre la houle, et l'élargissement des coques augmentait l'espace de stockage. Il fallait 200 hommes pour manœuvrer une galère transportant 250 tonnes de marchandises. Or, au XIV^e siècle, un navire de l'Atlantique Nord n'avait besoin que d'un équipage d'une vingtaine d'hommes (Parry, 1963, pp. 55, 61).

Les gains d'efficacité entraînés par l'essor de vaisseaux à coque large augmentaient la rentabilité du transport de marchandises en vrac et de faible valeur. La laine, les céréales et le vin en vinrent à représenter l'essentiel du commerce en Atlantique Nord, comme les épices et autres marchandises orientales précieuses en Méditerranée, bien qu'aucune de ces tendances n'ait été exclusive.

Bien que la construction navale de l'Atlantique Nord ait fini par devenir un facteur décisif de la domination européenne sur les mers du monde,

Figure 7 Transports et communications dans l'Europe du Nord du haut Moyen Âge : bateau viking, tour de guet côtière et messagers montés sur des chevaux équipés de selles et d'étriers anciens. Redessiné d'après la « tapisserie de Bayeux », XI^e siècle, musée de Bayeux, Normandie, France (d'après un dessin de Jean Thouvenin tiré de M. Parisse, *La Tapisserie de Bayeux*, Paris, 1983, p. 23).

maints progrès de la navigation ne sont parvenus que relativement tard dans la région, notamment la boussole et les cartes marines (*routier*, *rutter* ou *portulans*) empruntées à la Méditerranée. Dès la fin du XIII^e siècle, les marins italiens et catalans disposaient de cartes et de tables figurant un réseau de lignes tracées en fonction de la rose des vents, afin de faciliter la navigation en haute mer, outils inconnus en Europe du Nord jusqu'au XVI^e siècle.

L'importance historique des voyages maritimes dans l'Atlantique Nord s'amplifie au cours des décennies antérieures aux voyages de Christophe Colomb. Le prince portugais Henri le Navigateur (mort en 1460) fut l'instigateur d'une série d'expéditions menées le long de la côte atlantique de l'Afrique. À la suite de la *Reconquista*, les Portugais se tournèrent vers le sud et lancèrent des assauts contre les ports marocains, ce qui les conduisit à vouloir contourner les terres des musulmans pour découvrir les sources de leur or. Entre 1434, date à laquelle Gil Eanes doubla le cap Bojador, situé au sud des Canaries, à 1 600 kilomètres seulement de Lisbonne, et 1488, lorsque Bartolomeu Dias remit pied à terre pour informer son souverain qu'il avait contourné l'extrémité de l'Afrique et, ainsi, ouvert la voie aux voyages directs vers l'Inde, l'intérêt national des Portugais se mua progressivement en un désir de découvrir la route des Indes. Parallèlement, l'Espagne finançait les voyages du marin génois Christophe Colomb, qui avait déjà navigué vers la Guinée à bord de navires portugais, dans le dessein plus hasardeux d'aller bien au-delà des îles de l'Atlantique déjà atteintes au cours des décennies précédentes. Si l'explorateur n'avait pas eu la chance de se heurter à un obstacle continental totalement imprévu, lui et ses hommes auraient péri en mer comme l'avaient prédit ses détracteurs.

La mer de Chine

La navigation chinoise était très active durant cette période. Les jonques et les sampans qui sillonnaient les eaux côtières et les cours d'eau chinois témoignent d'un domaine technique tout à fait indépendant de celui de l'océan Indien et de l'Asie du Sud-Est³ (Needham et Ronan, 1986, chap. 2, 5 et 6). À l'inverse des bateaux à quille d'Indonésie, appelés *jong* (terme dont dérive probablement le mot «jonque») en malais, les jonques avaient habituellement un fond plat et une coque compartimentée, ce dernier concept ayant ensuite été adopté par les constructeurs européens. Leur gouvernail était suspendu dans l'axe de la poupe, alors que la *jong* était dotée de deux gouvernails latéraux. En outre, les voiles carrées chinoises étaient non seulement pourvues d'une vergue et d'un gui, mais elles étaient aussi fixées à un ensemble de lattes horizontales destinées à renforcer les bandes de tissu ou de jonc tressé qui formaient la voilure. Avec leurs voiles gréées sur trois mâts

ou plus, technique également pratiquée en Indonésie, les bateaux chinois surprirent les premiers Européens arrivés dans les mers d'Orient et contribuèrent peut-être à l'adoption des vaisseaux à plusieurs mâts en Europe. Pour les combats, on utilisait des navires sur le pont desquels s'élevait un petit château pourvu d'une catapulte (par opposition aux gaillards des vaisseaux de l'Atlantique), équipés de voiles ainsi que de rames pour les rendre plus manœuvrables (Needham et Ronan, 1986, p. 91, fig. 189).

Si les voies navigables intérieures semblent avoir joué un rôle capital dans le développement de la construction navale en Chine au début de cette période, le pays en vint à mettre à profit ses longs littoraux et ses ports abrités pour le transport côtier de céréales et de marchandises, en particulier sous la dynastie mongole des Yuan, à la fin du XIII^e siècle. Les bateaux chinois naviguaient aussi jusqu'au Japon et à diverses parties du Sud-Est asiatique, comme l'atteste une jonque finement sculptée découverte à Angkor Thom, au Cambodge, datée d'environ 1185. Les navires de Chine du Sud réunissaient des caractéristiques propres à la jonque et à la *jong* : cloués et non cousus, ils étaient équipés d'un gouvernail axial comme les bateaux de Chine du Nord et d'une quille comme ceux d'Indonésie (Manguin, 1993, pp. 253–280). Il semble néanmoins que les navires chinois aient été rares dans l'océan Indien et absents des ports commerçants du Proche-Orient. En revanche, une communauté très active de marchands arabes se constitua à Zaytūn, au nord d'Amoy, pendant la période islamique (illustration 21).

L'épisode le plus glorieux de la navigation chinoise eut lieu entre 1405 et 1433, lorsque l'amiral Zheng He, également connu sous le nom proverbial d'« Eunuque aux trois joyaux qui explora l'Occident », accomplit sept grands voyages dans les mers de Chine de l'Est et du Sud, ainsi que dans l'océan Indien, atteignant même l'Afrique (Needham et Ronan, 1986, pp. 128–132). Les Chinois connaissaient les rivages de cet océan grâce à des siècles de commerce, essentiellement mené par des intermédiaires arabes mais aussi par un certain nombre de compatriotes, et grâce aux voyages en Inde de pèlerins bouddhistes chinois. Aussi les expéditions de Zheng He ne sont-elles pas directement comparables aux voyages européens entrepris un peu plus tard dans les eaux inconnues de l'Atlantique, mais elles attestent néanmoins la capacité des Chinois à traverser de vastes mers et, si l'empereur le désirait, à exercer leur influence sur des terres étrangères.

Les ambitions navales chinoises s'étaient révélées lors de la création d'une amirauté par les Song au XII^e siècle, alors que le pays connaissait une ère de forte croissance économique et de progrès techniques (Needham et Ronan, 1986, pp. 120–126). En un siècle, le nombre d'escadres passa de 11 à 20, et les catapultes projetant des bombes à poudre se généralisèrent sur les navires. Certains vaisseaux utilisaient de nouvelles roues à aube, placées à la poupe ou sur le côté, et on commença à tester le blindage en fer

au début du XIII^e siècle. Peu après, lorsque la dynastie des Yuan parvint au pouvoir, l'expansion territoriale par la mer devint un objectif politique. En 1274, 900 vaisseaux transportèrent 250 000 soldats sur la mer du Japon, afin d'attaquer ce pays, mais le mauvais temps contraria leur entreprise. En 1281, 4 400 bateaux repartirent à l'assaut, mais les Japonais furent à nouveau sauvés, cette fois par un typhon ou « vent divin ».

Au début du XV^e siècle, sous le règne des Ming, les chantiers navals chinois produisirent une large flotte de nouveaux bateaux. Les plus imposants d'entre eux mesuraient 135 mètres de long et près de 55 mètres de large, transportaient un équipage de 400 à 500 hommes et possédaient jusqu'à 9 mâts (Needham et Ronan, 1986, p. 123). Par comparaison, une galère européenne contemporaine faisait à peu près 40 mètres de long pour 5 mètres de large (Parry, 1963, p. 55). Le tonnage des navires chinois était également plus gros que celui des vaisseaux espagnols et portugais qui naviguaient vers l'hémisphère occidental et longeaient les côtes de l'Afrique. C'était de ce type de bateaux qu'était composée la flotte de Zheng He.

Le premier voyage (1405 – 1407) du célèbre amiral le conduisit à Java et à Sumatra, à Sri Lanka et sur la côte occidentale de l'Inde. Certaines escadres de la quatrième expédition (1413 – 1415) atteignirent l'Iran, tandis que d'autres parcoururent les Indes orientales. De 1417 à 1419, la flotte chinoise parvint au Kenya et en Somalie d'où elle rapporta notamment des girafes. Enfin, en 1431, une dernière expédition forte de 27 550 officiers et marins entra en contact avec une vingtaine de royaumes distincts et poussa encore plus au sud le long de la côte africaine (Needham et Ronan, 1986, pp. 132 – 138). Deux ans après son retour, en 1433, le second des deux empereurs Ming qui avaient financé ces voyages mourut, et ses successeurs, écoutant les recommandations d'un nouveau groupe de conseillers, se détournèrent des mers pour concentrer leurs efforts sur la politique agricole. Les opérations navales ultérieures se limitèrent à la protection du trafic côtier contre les pirates, et l'occasion qu'avait eue la Chine de s'imposer comme puissance maritime mondiale fut manquée.

Dans la mesure où, à l'inverse des expéditions lancées plus tard par les souverains espagnols et portugais, les missions de Zheng He n'aboutirent pas à la découverte de contrées inconnues ou de sources exploitables d'or et d'argent, la décision de renoncer à ces onéreuses explorations maritimes était sans doute fondée. Les Scandinaves avaient pris le même parti quatre siècles auparavant en renonçant à tirer profit des terres qu'ils avaient atteintes sur l'autre rive de l'Atlantique Nord.

Ces comparaisons mettent en évidence la bonne fortune dont ont joui les capitaines des expéditions européennes postérieures en découvrant de grandes richesses assez tôt dans leurs aventures communes.

LES VOIES NAVIGABLES INTÉRIEURES

Dans l'article mentionné plus haut, W. McNeill affirme que les transports intérieurs eurasiens étaient dominés par les bateaux fluviaux, plus efficaces et plus fréquemment utilisés que les modes de transport terrestre. En Chine, où plusieurs siècles de construction de canaux virent leur premier apogée lors de l'ouverture, en 605 apr. J.-C., du Grand Canal reliant le Huanghe au Yangzi, les péniches se multiplièrent. Partout où existaient des cours d'eau et des canaux navigables, les transports par voie terrestre avaient tendance à prendre la forme de réseaux secondaires rayonnant à partir des ports fluviaux et servant à la collecte et à la distribution de denrées et de marchandises (illustrations 241 et 242).

Les conditions du transport fluvial différaient beaucoup selon les régions, il est difficile d'en faire un exposé rapide. L'Europe possédait de nombreux cours d'eau que sillonnaient des embarcations de toutes sortes. Des barques à rames en peau, en vannerie, en bois et même en terre cuite étaient employées pour le transport de petits groupes de passagers et pour la pêche. Dans ce domaine des embarcations légères, l'hémisphère occidental se distinguait par une grande diversité de modèles, souvent très novateurs, allant des kayaks inuit en peau aux canoës amérindiens en écorce de bouleau en passant par les radeaux péruviens en balsa (Hornell, 1946, pp. 148–175).

Certaines de ces embarcations servaient à la navigation côtière, d'autres parcouraient les cours d'eau et les lacs. Malheureusement, la plupart des informations dont nous disposons sur ce sujet sont relatives à des périodes postérieures, et nous ne pouvons donc qu'émettre des hypothèses quant à l'ère précolombienne.

Les navires de charge avançaient au moyen de voiles mais aussi de rames ou de perches. Dans certaines régions, notamment sur le Tigre et l'Euphrate où la circulation à contre-courant était plus facile par caravane, les radeaux étaient d'usage courant.

Sur ces fleuves, des plates-formes en bois auxquelles étaient amarrées des peaux d'animaux gonflées d'air sont attestées dès le II^e millénaire av. J.-C. et, pendant toute cette période, continuèrent à être fréquemment utilisées pour acheminer vers le nord les marchandises en provenance de Bagdad (Hornell, 1946, pp. 26–30). Là comme ailleurs, notamment sur les cours d'eau de l'Himālaya, leur avantage résidait dans le fait qu'à l'arrivée, on pouvait vendre le bois et dégonfler les peaux qui étaient rapportées en amont à l'aide de bêtes de somme.

La Chine possédait le plus grand réseau de navigation fluviale au monde. Le Grand Canal permettait au riz de Chine du Sud de descendre le Yangzi puis de cheminer vers le nord afin de rejoindre le Huanghe d'où il était distribué dans le nord du pays. À l'égard du Yangzi, Marco Polo faisait

remarquer, à la fin du XIII^e siècle, que «davantage de marchandises précieuses et de grande valeur [allaient et venaient] par ce fleuve que par toutes les rivières de la chrétienté ainsi que par toutes ses mers». Il estimait à 15 000 le nombre d'embarcations qui naviguaient dans sa basse vallée (Needham et Ronan, 1986, p. 115).

Pourtant, le Grand Canal ne put être emprunté en toute saison qu'à partir du XV^e siècle. Les premiers canaux chinois épousaient généralement la configuration naturelle du paysage. Les ingénieurs de la dynastie des Yuan s'employèrent toutefois à construire des écluses afin de faire passer le Grand Canal au-dessus d'obstacles montagneux pour atteindre Beijing (Elvin, 1973, pp. 104–105). Leur entreprise ne réussit qu'en partie. Ce n'est qu'en 1411, sous les Ming, qu'un système complexe de 15 écluses fut bâti afin d'achever une nouvelle voie navigable d'environ 4 mètres de profondeur pour 10 mètres de large. En conséquence, le volume annuel de céréales transportées par canal jusqu'à Beijing fut multiplié par dix. Le transport côtier de céréales à bord de jonques, qui avait connu un grand essor sous les Yuan, connut alors un déclin brutal. La taille et l'efficacité de la marine de guerre subirent rapidement la même évolution. En 1474, la principale flotte avait fondu, passant de 400 à 140 navires.

LES AUTRES ASPECTS DE LA COMMUNICATION

Nous avons jusqu'ici consacré ce chapitre aux moyens de transport en supposant tacitement que, partout où les peuples voyagent, ils communiquent également. Notons toutefois que bien des grands États instituaient des systèmes spécifiques de relais pour la transmission des messages, en général à caractère officiel seulement. Au sein du califat islamique, ce réseau s'appelait *barīd*, terme d'origine romaine car dérivé du latin *veredus* qui signifie cheval de poste. Le système des Mongols portait quant à lui le nom de *yam* et, comme son équivalent arabe, reposait sur l'utilisation de chevaux. En revanche, on employait des coureurs en Inde ou chez les Incas péruviens où un message pouvait parcourir 250 kilomètres par jour, avec un relais tous les 2 kilomètres environ. Naturellement, ces systèmes de communication servaient aussi de réseaux de renseignements et informaient les souverains de ce qui se tramait dans les lointaines provinces de leur royaume.

Un autre aspect de la communication à cette époque est l'apparition de la xylographie chinoise, aux alentours du IX^e siècle, et des caractères mobiles coréens au XIII^e siècle. Une grande partie des premiers textes imprimés était de nature religieuse. En Asie centrale, la plupart des fragments qui nous restent proviennent d'écrits religieux, de même qu'en Égypte où l'impression

par planches semble s'être développée de façon autonome à peu près à la même époque qu'en Chine. Néanmoins, au temps des Song, des livres de toutes sortes étaient communément imprimés (illustrations 115 et 116).

La communication par l'intermédiaire de lettres et d'ouvrages dépendait toutefois du degré d'alphabétisation et de la maîtrise d'une langue commune. En Chine, l'usage universel d'un système unique de caractères représentant des mots prononcés très différemment selon les dialectes régionaux facilitait énormément la communication écrite et contribuait à préserver l'unité d'un pays immense. De manière quelque peu différente, le latin et l'arabe remplissaient des fonctions semblables en Europe et dans le monde islamique. En 600, le latin était quasiment le seul idiome couramment écrit dans le continent européen et demeura la langue dominante des lettrés jusqu'à la fin de cette période, alors même que les littératures vernaculaires gagnaient en popularité. La maîtrise commune du latin permettait à tous les Européens instruits de communiquer, quelle que fût leur langue maternelle (illustrations 117 et 118).

Bien qu'il ait attendu le VIII^e siècle pour s'imposer dans la prose scientifique, l'arabe jouait le même rôle chez les érudits musulmans. Son statut de langue du Coran lui donna une forme immuable dans laquelle chaque enfant recevait son instruction. Ainsi, la langue écrite ne suivit pas l'évolution des diverses versions parlées qui divergèrent tant au fil des siècles qu'elles seraient devenues des idiomes distincts si elles n'avaient reposé sur le socle grammatical et lexical du texte coranique.

D'autres langues servaient à la communication écrite, quoique de manière plus limitée. Les juifs transcrivaient généralement les langues vernaculaires des régions dans lesquelles ils résidaient en caractères hébraïques. Grâce à ce système, ils possédaient plusieurs langues écrites — le judéo-arabique, le judéo-persan, etc. — qui présentaient l'avantage, notamment commercial, de ne pouvoir être lus par d'autres peuples. La langue et l'écriture arméniennes procuraient le même privilège aux marchands arméniens.

Il convient enfin de mentionner les langues commerciales hybrides qui rendaient possible la communication entre individus de contrées différentes. Ces idiomes, que l'on appelle parfois *sabirs*, sont grammaticalement plus simples que les langues dont ils dérivent. La *lingua franca* originale était la langue commerciale pratiquée autour de la Méditerranée durant cette période. Désormais disparue, elle était fondée sur l'italien tout en empruntant des mots à l'espagnol, au français, au grec et à l'arabe. L'idiome véhiculaire né en Afrique de l'Est à cette époque reçut le nom de *swahili*, la « langue des peuples de la côte ». Sa grammaire repose sur le bantou, mais il contient de nombreux mots arabes. L'Asie du Sud-Est continentale et insulaire disposait elle aussi d'une langue commerciale issue d'une forme simplifiée du malais, dialecte qui, dans les temps modernes, est devenu la langue officielle de la Malaisie et de l'Indonésie.

CONCLUSION

Entre 600 et 1492, il est préférable de procéder à une analyse régionale des moyens de communication et des transports mondiaux, comme il a été fait dans ce chapitre. La Chine et ses mers adjacentes formaient un seul système eu égard à la plupart de leurs caractéristiques techniques, économiques et militaires. Des routes terrestres locales y desservait des réseaux de cours d'eau et de canaux qu'appuyait un commerce maritime actif mais habituellement non conquérant. Malgré la pénurie de données régionales, l'Asie du Sud-Est insulaire et la Polynésie semblent avoir elles aussi constitué un système maritime dont la composante terrestre était négligeable. Cette hypothèse est principalement formulée à la lumière de continuités techniques et d'indices mettant en évidence des migrations lointaines de populations et de biens pendant cette période. Le littoral de l'océan Indien formait également un système qui, pour des raisons géographiques, était souvent isolé de son arrière-pays. Royaume cosmopolite peuplé de marins et de voyageurs d'origines et de religions diverses, il ne prolongeait véritablement aucune des cultures qui l'entouraient, mais les influençait toutes en établissant des liens entre elles. Les systèmes majoritairement terrestres comprenaient l'Inde, le Moyen-Orient et l'Asie centrale, ainsi que les franges nord et sud du désert du Sahara. Quant à l'Europe, elle peut être considérée sous l'angle d'un système unique fondé sur le transport fluvial et côtier, auquel s'ajoutait un réseau secondaire de routes, ou de deux sous-systèmes centrés sur la Méditerranée et l'Atlantique Nord.

Les critères qui président à la classification de ces ensembles en systèmes se composent d'une continuité technique substantielle, d'échanges faciles de biens économiques et culturels au sein du système et de l'absence de barrières internes à la communication comme il s'en dressait entre les systèmes, qu'elles fussent de nature géographique ou culturelle, religieuse ou politique. Il existait indiscutablement un certain degré de communication et d'échanges matériels entre ces systèmes, mais ils ne formaient pas pour autant un système unifié ou « mondial ». Les relations intersystémiques restaient lentes et difficiles, et les informations qui filtraient d'une région du monde à l'autre ne provoquaient souvent qu'étonnement et stupéfaction.

Néanmoins, les contacts intersystémiques, souvent entretenus par des individus dotés d'une grande perspicacité technique, ont sans cesse stimulé des progrès qui ont fini par converger pour donner forme aux systèmes de transports relativement uniformes des temps modernes. Les voiles latines de l'océan Indien ont pénétré en Méditerranée, à laquelle les constructeurs navals de l'Atlantique ont emprunté le concept des mats multiples, lui-même peut-être d'origine chinoise. Les modèles de selles de chameaux se sont diffusés du Moyen-Orient au Maroc, à l'Inde et à l'Asie centrale.

Parallèlement, l'amélioration des harnais de chevaux s'est transmise de Chine en Europe.

L'histoire de la boussole témoigne de l'insaisissabilité des échanges techniques. En 1088, un siècle avant la première mention européenne de cette invention, un ingénieur et astronome chinois écrivait ceci : « Des magiciens frottent la pointe d'une aiguille sur un aimant ; après cela, elle se dirige vers le sud. Mais elle s'incline toujours un peu vers l'est, et n'indique par nettement le sud. [On peut la faire] flotter à la surface de l'eau, mais alors elle est plutôt instable. On peut la faire tenir en équilibre sur un ongle, ou sur le bord d'une tasse, où elle tournera plus facilement, mais comme ces supports sont durs et lisses, elle risque de tomber » (Needham et Ronan, 1986, pp. 9–10).

Des siècles d'observations et d'expérimentations menées par les géomanciens chinois semblent sous-tendre cette description. Cependant, quels que soient les autres usages de cet instrument, la boussole marine est clairement mentionnée dans des documents datant de la période immédiatement postérieure à celle de cet extrait. La possibilité d'une diffusion du compas chinois en Europe *via* l'océan Indien au cours du siècle suivant a fait l'objet de nombreux débats. Sans recenser tous les arguments soutenant ou contredisant cette hypothèse, il est simplement nécessaire de souligner que, comme pour bien d'autres facettes de la question des transports avant 1492, la rareté, l'ambiguïté et la discontinuité des données rendent difficile une vision d'ensemble des événements. L'histoire des transports et de la communication entre 600 et 1492 demeure donc un sujet d'importance décisive sur lequel on peut espérer que de nouvelles découvertes et analyses viendront faire la lumière dans les années à venir.

NOTES

1. Le premier spécialiste à avoir souligné l'importance historique de l'évolution des harnais, auteur d'une collection d'illustrations qui demeure précieuse, est Richard Lefèvre des Noëttes, 1924, 1931.

2. *Archaeological survey of India. Annual report, 1909–1910*, illustration XLIVa, texte, p. 98. Je dois au professeur I. Habib la communication de cette référence fort intéressante.

3. Cet ouvrage recueille sous la forme d'un seul volume les divers débats sur les questions maritimes disséminées dans les deux tomes de l'œuvre complète.

BIBLIOGRAPHIE

- ABU LUGHOD J. 1989. *Before European hegemony: the world system AD 1250 – 1350*. New York/Oxford.
- ASHTOR E. 1983. *Levant trade in the later Middle Ages*. Princeton.
- BOWEN R. LE BARON J. R. 1953. «Easter sail affinities», *American Neptune* (Salem [Massachusetts]), vol. XIII, pp. 81–117 et 185–211.
- BULLIET R. W. 1975. *The camel and the wheel*. Cambridge (Massachusetts).
- DENEAUVE J. 1986. «Note sur quelques lampes africaines du III^e siècle». *Antiquités africaines* (Paris), vol. XXII.
- DEWALL M. (VON). 1986. «Der Wagen in der Frühzeit Chinas». Dans : W. Treue (dir. publ.). *Achse, Rad, und Wagen : fünftausend Jahre Kultur-und Technikgeschichte*. Göttingen, Vendenhoeck & Ruprecht, pp. 158 – 186.
- DODD E. 1972. *Polynesian seafaring*. New York.
- ELVIN M. 1973. *The pattern of the Chinese past*. Stanford, pp. 104 – 105.
- FORBES M. 1965. *Studies in ancient technology*. Vol. II, Leyde.
- GAIL A. J. 1986. «Der Wagen in Indien». Dans : W. Treue (dir. publ.). *Achse, Rad, und Wagen : fünftausend Jahre Kultur-und Technikgeschichte*. Göttingen, Vendenhoeck & Ruprecht, pp. 153 – 157.
- GUILMARTIN J. 1974. *Gunpowder and galleys*. Londres.
- HAUDRICOURT A. 1948. «Contribution à la géographie et à l'ethnologie de la voiture». *Revue de géographie humaine et d'ethnologie* (Paris), vol. I.
- HAUPT H. 1986. «Der Wagen im Mittelalter». Dans : W. Treue (dir. publ.). *Achse, Rad, und Wagen : fünftausend Jahre Kultur-und Technikgeschichte*. Göttingen, Vendenhoeck & Ruprecht, pp. 187 – 196.
- HÄUSLER A. 1986. «Rad und Wagen zwischen Europa und Asien». Dans : W. Treue (dir. publ.). *Achse, Rad, und Wagen : fünftausend Jahre Kultur-und Technikgeschichte*. Göttingen, Vendenhoeck & Ruprecht, pp. 139-152.
- HORNELL J. 1946. *Water transport : origins and early evolution*. Cambridge.
- LEFÈVRE DES NOËTTES R. 1924. *La Force motrice animale à travers les âges*. Paris.
- 1931. *L'Attelage : le cheval de selle à travers les âges*. Paris.
- LITTAUER M., CROUWELL J. 1979. *Wheeled vehicles and ridden animals in the ancient Near East*. Leyde.

- MCNEILL W. H. 1987. «The eccentricity of wheels, or Eurasian transportation in historical perspective». *American Historical Review* (Washington), vol. ICII, pp. 1111–1126.
- MANGUIN P. Y. 1993. «Trading ships of the South China Sea». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n° 36, pp. 253 – 280.
- NEEDHAM J. 1954. *Science and civilisation in China*. Vol V.II (I), Cambridge, p. 247.
- NEEDHAM J., LING W. 1965. *Science and civilisation in China*. Vol. IV, parties 2–3. Cambridge.
- NEEDHAM J., RONAN C. A. 1986. *The shorter. Science and civilisation in China*. Vol. III. Cambridge.
- PARRY J. H. 1963. *The age of reconaissance: discovery, exploration and settlement 1450–1650*. Berkeley.
- PIGOTT S. 1983. *The earliest wheeled transport: from the Atlantic coast to the Caspian Sea*. Londres.
- SCHWARTZBERG J. E. 1978. *A historical atlas of South Asia*. Chicago.
- SOUCEK S. 1992. «Islamic charting in the Mediterranean». Dans: J. B. Hartley, D. Woodward (dir. publ.). *The history of cartography. Vol. IIB. Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies*. Chicago, pp. 263–292.
- TIBBETTS G. R. 1992. «The role of charts in Islamic navigation in the Indian Ocean». Dans: J. B. Hartley, D. Woodward (dir. publ.). *The history of cartography. Vol. IIB. Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies*. Chicago, pp. 256–262.
- UDOVITCH A. L. 1970. *Partnership and profit in medieval Islam*. Princeton.
- WACKERNAGEL R. H. 1986. «Zur Geschichte des Kutsche bis zum Ende des 17. Jahrhunderts». Dans: W. Treue (dir. publ.). *Achse, Rad, und Wagen: fünftausend Jahre Kultur-und Technikgeschichte*. Göttingen, Vendenhoeck & Ruprecht, pp. 197-235.
- WHITE L. JR. 1962. *Medieval technology and social change*. Oxford.

6

Le savoir et les sciences

Ahmad Yusuf Al-Hasan

LE DÉVELOPPEMENT DES CONNAISSANCES

L'Asie de l'Est

La Chine connaît une civilisation qui dure depuis la plus haute Antiquité. En 589, elle a été réunifiée par la dynastie des Sui (581–618), sous l'autorité de laquelle fut achevé le Grand Canal. La période des Tang (618–907), qui a marqué un progrès dans les arts, la littérature et l'enseignement, a subi une influence certaine du confucianisme. Chaque district, ville et bourgade était doté d'une administration et d'écoles privées. Dans la capitale, des facultés étaient ouvertes aux études supérieures. Le système de concours écrit pour le choix des fonctionnaires s'installa durablement. À côté de l'université, il se fonda une Académie impériale. L'invention de l'impression par plaques fournissait les manuels nécessaires aux examens d'entrée dans l'administration et satisfaisait la demande de prières et de sortilèges, bouddhiques et taoïstes. La littérature était florissante en cette période, mais les bouddhistes avaient une activité scientifique, et les taoïstes pratiquaient l'alchimie. Il y eut un influx de nouvelles religions, notamment, le zoroastrisme, le nestorianisme et le manichéisme.

La période couverte par la dynastie des Song (960–1279) a connu de magnifiques réussites artistiques. Les idées traditionnelles du confucianisme ont été réexaminées ce qui a donné l'émergence du néoconfucianisme. L'invention de l'imprimerie à caractères mobiles a favorisé la multiplication des livres et stimulé la connaissance de la lecture et la culture. Les recherches alchimiques des taoïstes ont débouché sur la formule de la poudre à canon, tandis que les sciences biologiques connaissaient un bel épanouissement et que le nombre des compilations et des ouvrages encyclopédiques augmentait.

La dynastie (mongole) des Yuan (1279–1368) s'est révélée moins fructueuse d'un point de vue culturel, mais l'Empire mongol s'étendait sur une immense superficie et les contacts avec l'étranger s'accrurent. À la cour du khān se pressaient musulmans et Européens ; l'intensification des contacts avec l'étranger, en particulier avec l'islam, insuffla de nouvelles idées scientifiques et techniques, tandis que la connaissance du monde extérieur s'amplifiait. Ces contacts culturels encouragèrent la fondation d'un observatoire astronomique. Mais, à la suite d'une crise générale de l'emploi, les érudits chinois appliquèrent de plus en plus leurs talents au théâtre et au roman. Ils utilisaient la langue vernaculaire, ce qui marquait un tournant significatif de la civilisation (illustrations 95, 96, 115 et 134).

La dynastie des Ming (1368–1644) a restauré la civilisation chinoise originelle. Sous ses premiers empereurs, le mouvement encyclopédique a atteint son apogée, et c'est en 1403 que fut lancé le projet du *Yongle dadian*, ouvrage qui devait compter plus de 11 000 volumes. Au XV^e siècle, l'amiral chinois Zheng He conduisit ses grandes expéditions maritimes.

Les débuts du développement du Japon commencèrent par s'inspirer de la civilisation chinoise. Au VI^e siècle, les idéogrammes chinois, le confucianisme et le bouddhisme parvinrent au Japon par la Corée. Au VII^e siècle, le prince Shōtoku Taishi entama des contacts directs avec la dynastie Sui (illustration 128). Il y eut un échange d'envoyés, et nombre d'étudiants japonais partirent pour la Chine. En 701, le pays inaugurait un système universitaire et faisait construire des écoles dans les provinces.

En 710, la capitale impériale fut transférée à Nara qui connut alors un apogée culturel. Quatre fois en 70 années, des missions officielles furent envoyées à la cour des Tang, accompagnées d'un grand nombre d'étudiants. On commença la compilation des deux plus anciennes histoires du Japon, le *Kojiki* et le *Nihon Shoki*. Il y eut un nouveau transfert de la capitale en 794, cette fois à Heian-Kyō. La période dite Heian (794–1185) a connu une floraison littéraire brillante ; on devait compiler à nouveau des histoires. Les premiers écrits de cette période sont cependant presque tous rédigés en chinois.

Au cours du X^e siècle, il se développa une civilisation authentiquement japonaise, ce qui fut l'un des plus importants facteurs contribuant à l'avènement d'une écriture indigène et aux syllabaires *kana*. Les deux écritures, *hiragana* et *katakana*, permettaient de transcrire la langue nationale et leur invention a marqué une date d'importance capitale dans l'histoire du Japon. Grâce à l'écriture *hiragana*, la production littéraire en japonais connut un essor remarquable, et de nombreuses femmes de talent rédigèrent des œuvres littéraires (illustration 257). Avec l'instauration d'un gouvernement militaire, ou *shōgunat*, commença le règne de la classe des guerriers, les *samurai*, tandis que s'amorçait le déclin de l'aristocratie. Au cours de l'époque Kamakura (1192–1333), le commerce avec l'outre-mer favorisa de nouveaux

Figure 8 Écriture ouïghoure adaptée par les Mongols. Lettre de l'il-khān de Perse, Arghūn, au roi de France Philippe le Bel, en 1288 (d'après Mostaert, Cleaves et Woodman, 1962, p. 105, illustration 1).

développements culturels comme l'introduction du bouddhisme zen et le néoconfucianisme venus de la Chine des Song. Les influences chinoises ont laissé leur empreinte sur la formation de la culture des *samurai*, comme sur la vie quotidienne (illustrations 14, 98, 256, 257 et 258).

La Corée se laissa fortement imprégner par divers éléments de la civilisation chinoise, comme les caractères de l'écriture, le droit, le confucianisme et le bouddhisme. Le royaume de Silla (668-935) a unifié le pays et adopté la civilisation de la Chine des Tang ; la langue de Silla préfigurait le coréen moderne. Le bouddhisme devint une croyance répandue, et le confucianisme marqua les principes politiques et moraux (illustration 86). La dynastie Yi fut créée en 1392 et adopta Hanyang (l'actuelle Séoul) comme capitale. Le système éthique du confucianisme fut officiellement adopté, remplaçant ainsi le bouddhisme, et on choisit des érudits néoconfucianistes pour occuper les postes gouvernementaux. La dynastie Yi connut une floraison remarquable, grâce à la technique de l'impression avec des caractères mobiles, pratiquée en Corée dès 1234, et de nombreuses publications scientifiques virent alors le jour. L'Académie royale fut fondée en 1420 et, dès 1443, l'alphabet phonétique coréen avait été mené à bien (illustration 97 et 125).

En 1204, Gengis khān adopta l'écriture ouïgoure pour la langue mongole (fig. 8). La langue tibétaine s'écrivit à partir du VII^e siècle avec des caractères dérivés de l'écriture brahmi.

L'Inde et l'Asie du Sud-Est

Les premiers siècles de l'ère chrétienne coïncident avec l'âge classique de la science en Inde, ère des plus glorieuses de son histoire. À compter du

roi Harṣa (606–646) jusqu'à la fin du VIII^e siècle, on a assisté en fait à un prolongement de la période gupta ; on relève d'ailleurs des réussites remarquables jusque vers 1200. Ensuite, la science indienne bifurqua sur deux voies : la première suivait la tradition, tandis que l'autre se développait sous l'influence de la présence islamique.

L'enseignement primaire, majoritairement réservé aux castes aristocratiques, se donnait en sanskrit (illustration 100). Les universités et facultés, créées d'abord par les bouddhistes puis par les hindous, se chargeaient de l'enseignement supérieur. Le nord de l'Inde comptait plusieurs centres de culture, dont les plus importants étaient Nālandā, Valabhī et Vikramaśīla. L'université de Nālandā a été créée au cours de la période gupta, et sa réputation attirait des étudiants venus de l'étranger. Les universités, nombreuses dans le Nord comme dans le Sud, étaient rattachées à des monastères bouddhiques ou à des temples hindous. Certaines institutions hindoues étaient dirigées par de savants brahmanes qui enseignaient chez eux. Les mathématiques et l'astronomie ont atteint un sommet au cours de la période classique, tandis que la médecine, l'alchimie et l'agronomie étaient elles aussi à l'origine d'œuvres de valeur. Si les textes juridiques et les commentaires abondaient, la littérature continuait de s'écrire en sanskrit, et il y eut un renouveau d'intérêt pour la prosodie, la grammaire et la lexicographie.

Avant l'émergence des langues vernaculaires, le sanskrit, puis le prākṛit ont été les véhicules de l'instruction. L'alphabet cinghalais est une modification de l'écriture brahmi qui avait antérieurement servi au pāli. Les langues prākrites se situent à mi-chemin entre le sanskrit et certaines des langues vernaculaires vivantes de l'Inde (illustrations 101 et 102). On connaît surtout les écrits en prākṛit du jaïnisme, l'une des principales religions de l'Inde.

Au XIV^e siècle, de saints hommes ont prêché le *bhakti*, en langue locale et non plus en sanskrit. L'un d'entre eux, Nāmdev, parlait le marāṭhī. C'est un peu auparavant que les prédicateurs d'autres traditions comme les *nath-yogi* du Nord et les *lingāyat* du Kaṇṇāṭaka commencèrent à utiliser les dialectes locaux. Ce phénomène provoqua une rupture graduelle avec le sanskrit et le prākṛit, et la montée des langues vernaculaires, bengali, hindi, gujarātī et marāṭhī qui se développèrent entre le VII^e et le XIV^e siècle ; toutes appartiennent au groupe indo-aryen. Dans la famille des langues dravidiennes, nous citerons les plus importantes : le telugu, le tamoul, le kannaḍa et le malayālam. À l'exception du tamoul, une littérature a pris naissance dans les trois autres langues, avec quelques influences du sanskrit (illustration 220). À partir du XI^e siècle, le persan devint la langue de la culture et de la cour (illustration 219). Les langues indiennes modernes fourmillent de mots persans.

Les influences indiennes et chinoises ont pénétré l'Asie du Sud-Est dès les premiers siècles de l'ère chrétienne. C'est la civilisation indienne qui a

laissé l'empreinte la plus profonde, tandis que la Chine influençait le Viet Nam pour la seule raison qu'elle avait annexé ce pays et que cette occupation dura des siècles. L'influence indienne s'exerça sur ce qu'on a appelé l'« Inde lointaine » (Myanmar, sud de la Thaïlande, Cambodge et sud du Viet Nam), la Malaisie occidentale, l'est de Sumatra et le nord de Java. Les moines et les savants venus de l'Inde, qui parlaient le sanskrit, s'installèrent dans ces pays et contribuèrent à consolider les communautés en États régionaux, théocratiques et socialement stratifiés, qui étaient, selon les époques, soit bouddhiques, soit hindou-brahmanistes. À Java et au Cambodge, où se développa l'institution d'un dieu-roi, les érudits versés dans le sanskrit faisaient partie de la cour royale, mais l'activité littéraire en sanskrit était réservée à l'élite, et elle n'atteignit jamais les couches populaires. Au Myanmar, on n'accepta jamais vraiment l'hindouisme et l'on persista dans les études en pâli, non pas à la cour mais dans les monastères bouddhiques de tout le royaume, ce qui rendait ces études plus faciles d'accès à la population.

Aux XIV^e et XV^e siècles émergea une littérature vernaculaire. Après l'indépendance, acquise sur la Chine au XV^e siècle, le vietnamien commença son essor, utilisant une écriture chinoise modifiée. Après l'adoption de l'islam, le malais devint langue littéraire au XIII^e siècle, faisant appel à une écriture fondée sur les caractères arabes ; l'instruction s'ouvrit à tous. Au Myanmar, les premiers écrivains furent des moines, puis des laïcs formés par eux dans leurs monastères. Les rois thaïs du Laos et du Siam créèrent leur propre littérature vernaculaire, mais le Cambodge ne produisit encore aucun écrit à cette époque.

Le monde de l'islam

On avait assisté aux débuts de la science islamique dans l'Asie du Sud-Ouest et en Égypte, région qui avait été le cœur de l'Ancien Monde pendant 4 000 ans avant l'avènement de l'islam. La période qui s'écoule entre 622 et 750 a connu la gestation de la science dans les pays islamiques. Dès le milieu du IX^e siècle, la majorité de la population était islamisée. Dans celle des pays qui formaient le noyau des contrées de l'Islam — Syrie, Iraq et Égypte —, l'arabe devint langue vernaculaire, tandis qu'en Iran, il était la langue de la seule élite. On voit se produire, selon les régions, d'autres variantes dans le degré d'arabisation. Les premiers centres de culture de l'islam étaient Médine et La Mecque. Après les conquêtes du VII^e siècle, de nouvelles institutions s'ouvrirent dans les villes nouvellement construites d'Al-Baṣra et de Kūfa, en Iraq. Avec le transfert du califat à Damas, au temps des Omeyyades, la nouvelle capitale devint aussi un important centre culturel. Le savoir musulman commença vraiment avec le début de la codification de l'écriture arabe,

ce qui permit de transcrire le Coran en 650. L'importance de l'arabe, devenu la langue du Coran, déboucha, au VIII^e siècle, sur le développement d'une grammaire et d'études linguistiques. Théologie et jurisprudence devinrent florissantes, et divers mouvements culturels, religieux et philosophiques firent leur apparition. Les sciences rationnelles étaient toujours étudiées en grec, en syriaque et en pehlevi, mais, au cours de la période étudiée, on assista aux débuts des traductions à partir de ces langues.

En 750, lors de l'arrivée au pouvoir des 'Abbāssides, le terrain était déjà préparé pour la renaissance scientifique qui allait suivre ; alors commença la deuxième phase de la civilisation islamique. Le calife Al-Manṣūr (754–775) commença la construction de Bagdad en 762. En quelques années, la ville était devenue le centre de la culture de tout l'Empire islamique. Sous le règne d'Al-Manṣūr et des califes qui lui ont succédé, la science et les connaissances atteignirent leur apogée. La recherche scientifique en arabe prit de l'élan au début du IX^e siècle, moment favorable à la traduction à grande échelle des ouvrages de sciences naturelles. Le mouvement de traduction, commencé sous le règne d'Al-Manṣūr, se prolongea pendant 150 ans.

L'enseignement se répandit dans toutes les villes et les bourgades de l'Islam, tandis que, partout, l'on rencontrait des savants et des érudits. Vers le milieu du VIII^e siècle, un système d'écoles élémentaires, les *maktab*, existait dans presque chaque bourgade ou village. Pendant les premiers siècles, des maîtres indépendants dispensaient un enseignement supérieur dans l'enceinte des mosquées. Ce système engendra un réseau de facultés, *al-madrasa*, qui commença de se créer à partir du XI^e siècle. Les professeurs recevaient un traitement généreux, grâce à des dons, tandis que les étudiants étaient logés, nourris et vêtus. Ces facultés se répandirent dans tout l'Islam. En fait, beaucoup d'entre elles étaient des universités, comme la Mustanṣiriyyah, à Bagdad (1234) (illustration 197). Bien des professeurs indépendants donnaient des conférences de philosophie, d'astronomie, d'astrologie, de géométrie, de médecine, de pharmacie, de sciences naturelles et d'alchimie. En général, la médecine était enseignée dans des écoles rattachées aux hôpitaux, tandis que l'on s'initiait aux sciences exactes (mathématiques, astronomie et physique) dans les observatoires. Il existait aussi des instituts de recherche comme le Bayt al-Ḥikma (Maison de la sagesse), fondé à Bagdad, en 830, par Al-Ma'mūn. Il se composait d'un observatoire astronomique, d'un bureau de traduction et d'une grande bibliothèque. En 1005, le calife Al-Ḥākim fonda un institut de recherche et d'études supérieures au Caire. Au X^e siècle, sous le règne des Sāmānides, Bukhārā devint elle aussi un grand centre intellectuel, doté d'une bibliothèque célèbre. L'existence des bibliothèques, qui se répandaient partout, était favorisée par la fabrication du papier ; ainsi se créa le métier de *warrāq*, celui qui avait affaire à ce nouveau support et copiait les manuscrits. On

finir par trouver du papier dans toutes les régions de l'Islam, avant qu'il atteigne l'Europe (illustrations 114, 126 et 130).

En Iran, après le VII^e siècle, le pehlevi amorça un déclin et finit par tomber en désuétude. Une nouvelle langue persane prenait forme, mais l'activité littéraire ne commença pas avant le IX^e siècle. Le grand poète persan Firdūsi (mort vers 1020–1026) termina le grand poème épique de son peuple, le *Shāh-Nāme* (illustrations 12 et 219). Au XIII^e siècle, le persan était devenu une langue à part entière, riche d'écrits scientifiques et historiques considérables. Citons, entre autres, les premières œuvres géographiques connues, le *Hudūd al-ʿālam* (*Les Limites du monde*, X^e siècle) et le *Dānishnāme*-yi ʿAlāʾī d'Ibn Sīnā. L'écriture ouïgoure servait à transcrire le turc. Mais, après leur conversion à l'islam, les Turcs d'Asie centrale adoptèrent la langue arabe, à la suite des Tadjik (illustrations 112 et 113), et la littérature turque fit son apparition au XI^e siècle. En Syrie, la langue vernaculaire était l'araméen, avant d'être remplacé par l'arabe. Le syriaque conserva son statut de langue ecclésiastique des monophysites, tandis que l'hébreu demeurait au titre de langue littéraire et liturgique, mais l'arabe était la langue des savants juifs nés dans des régions islamiques (illustrations 76 à 79). L'arabe, lui aussi, devint une langue littéraire pour les peuples berbères ; d'ailleurs, l'écriture arabe transcrivait la plupart de leurs langues. Le copte fut également remplacé par l'arabe, mais il resta langue liturgique.

L'Afrique subsaharienne

Entre les VIII^e et XV^e siècles, cette région fut le théâtre de l'apparition de plusieurs royaumes et empires florissants. Ses peuples avaient organisé des réseaux très efficaces d'échanges commerciaux lointains, une agriculture perfectionnée et des activités minières et métallurgiques. Les grands États africains étaient les empires soudanais du Ghana, du Mali, du Songhay et du Kānem-Borno. Certains d'entre eux avaient des superficies et un chiffre de population supérieurs à ce qui existait alors en Europe. Le littoral oriental du continent, de la corne de l'Afrique à Sofala, entretenait des relations commerciales directes avec le monde islamique et l'Extrême-Orient. C'est ainsi qu'à la longue se créèrent plusieurs petites cités commerçantes, d'entre lesquelles se distingua Kilwa. De ce mélange entre Arabes, Persans et Asiatiques avec les Bantous indigènes apparut une nouvelle culture swahili, ainsi qu'une population. Madagascar fut aussi le creuset d'une symbiose entre civilisations africaines et orientales. Au début du IV^e siècle, le royaume d'Axoum, ancêtre de l'Éthiopie, adopta le christianisme monophysite. En Afrique centrale, il se fonda plusieurs États : le royaume du Kongo, à l'ouest, et l'empire de Mwene Mutapa, à l'est, avaient une position dominante. Dans la partie australe du continent, on a trouvé des restes d'une civilisation alors florissante.

L'enseignement en Afrique subsaharienne préparait les enfants à assumer leurs responsabilités au foyer, au village et dans la société. Il assurait une formation à la religion et à des métiers, ainsi qu'une pleine intégration la société. Le système islamique fondé sur l'écriture avait cours dans toutes les régions où s'était répandu l'islam. Ainsi se créèrent des écoles élémentaires reposant sur l'étude du Coran. À la fin de notre période, Tombouctou possédait 180 écoles élémentaires et une université célèbre. La prospérité favorisa l'éclosion d'une classe de lettrés qui se consacraient à la prière et à l'étude. Le commerce du livre était florissant. Les universités soudanaises (en arabe médiéval, *Sūdān* désignait toute la bande sahélienne au sud du Sahara, de l'Afrique de l'Ouest à l'Afrique de l'Est) enseignaient les humanités, parmi lesquelles on comptait

tous les sujets islamiques, ainsi que la grammaire, la rhétorique, la logique, l'astrologie, l'astronomie, l'histoire et la géographie. L'élite soudanaise s'était hissée à des sommets dans le savoir islamique. La littérature africaine islamique régnait dans tout le *Sūdān*, du littoral atlantique à la mer Rouge. Outre les écrits, il existait une tradition orale (voir plus bas l'historiographie), source de savoir et de connaissances scientifiques dans toute l'Afrique.

Le continent africain est une vaste zone linguistique au sein de laquelle existent plus de 1 000 langues. On y distingue quatre familles principales : afro-asiatique, nigéro-congolaise, nilo-saharienne et khoisan. La famille nigéro-congolaise est la plus vaste, qui s'est répandue dans l'ensemble de la zone subsaharienne. Les langues importantes sont le swahili, le fulani, l'igbo, le wolof, le yoruba et le zoulou. Dans la famille afro-asiatique, existant en Afrique du Nord, dans la corne de l'Afrique et l'Asie du Sud-Ouest, on classe le galla, le somali et le beja, issus de la branche couchitique, le hawsa, issu du tchadien, l'arabe, l'hébreu et l'amharique, qui ont le sémitique pour origine commune, le berbère et, enfin, le copte. Les langues nilo-sahariennes se parlent dans une région qui s'étend du Mali, à l'ouest, à l'Éthiopie, à l'est, et de

Figure 9 Écriture arabe d'Afrique du Nord et de l'Ouest. Page d'un récit sur le royaume du Mali extrait du *Rihla* (Voyage) du voyageur marocain Ibn Baṭṭūṭa, XIV^e siècle (Bibliothèque nationale de France, Paris, MS arabe 2291, folio 103).

l'Égypte, au nord, à la Tanzanie, au sud. Le songhay est l'une des principales langues de cette famille. Les langues de la famille khoisan sont parlées dans l'extrême sud de l'Afrique.

On trouvait en usage des systèmes d'écriture idéographiques analogues aux hiéroglyphes égyptiens. C'était un ancien système nubien, dérivant du copte, qui était utilisé, mais, plus tard, le nubien a été consigné en écriture arabe. Le guèze, l'amharique, le tigré et le tigrinya s'écrivent grâce à l'alphabet éthiopien, lui-même issu d'une écriture sabéenne de l'Arabie du Sud (illustration 279). Au cours de cette période, le hawsa et le swahili s'écrivaient en alphabet arabe (fig. 9).

L'Europe, Byzance et la Russie antique

Au VII^e siècle, les nations du Nord et de l'Ouest européen étaient encore en formation, car elles émergeaient à peine des nombreuses migrations dont elles avaient été le théâtre. Ce n'est pas avant le X^e siècle que la carte linguistique et ethnique de l'Europe septentrionale a commencé de se stabiliser et de se modeler dans sa forme moderne. À cette époque, l'Église devint l'héritière de l'Empire romain et la maîtresse de l'instruction, grâce aux écoles qu'elle a créées et entretenues. La plupart des hommes instruits étaient des prêtres ou des moines, et toutes les branches du savoir étaient subordonnées à la théologie. Les œuvres d'Isidore (mort en 636) et de Bede (mort en 735) sont représentatives des écrits scientifiques des débuts de la période. Elles avaient pour seul objectif de préserver ce qui subsistait de la civilisation classique. La renaissance scientifique que connut l'Europe au XII^e siècle eut beaucoup plus d'importance pour la science que la renaissance de l'Antiquité classique qui eut lieu plus tard en Italie. Cette renaissance introduisit en Europe l'ensemble des connaissances de la philosophie, de la logique, des sciences exactes, des sciences naturelles non mathématiques et de la médecine, grecques et musulmanes. Il ne fallut pas moins de deux siècles, le XIV^e et le XV^e siècle, pour assimiler cette somme de savoirs et commencer à élaborer une science nouvelle.

Le mouvement de traduction s'accompagna d'un renouveau des études supérieures en Occident. L'ouest de l'Europe était à la veille de sa renaissance politique, sociale et économique. La croissance démographique et l'urbanisation favorisaient le développement des écoles. Les écoles cathédrales firent leur apparition, notamment à Reims, Chartres et Paris. Avec la parution, après le XII^e siècle, d'œuvres traduites du grec et de l'arabe, les étudiants, venus de toutes les régions d'Europe, affluèrent en grand nombre vers ces écoles. Une fois que maîtres et étudiants devinrent aussi nombreux, les universités se créèrent. Au début, ce furent Paris et Bologne ; à la fin du XII^e siècle et,

au début du XIII^e siècle, les universités se multiplièrent dans toute l'Europe. C'est en leur sein que l'adaptation et l'assimilation des connaissances grecques et islamiques trouvèrent leur aboutissement et que se situaient les centres de l'activité intellectuelle. L'importance de ces universités pour la création de la science moderne fut plus considérable encore, car elles ont fourni la fondation institutionnelle sur laquelle se sont ancrées les réussites des siècles suivants (illustrations 127, 133, 137 et 141, carte 3).

Entre-temps, Constantinople assumait la prééminence sur la chrétienté d'Orient, tandis que Rome jouait le même rôle pour l'Occident. Le schisme entre les Églises d'Orient et d'Occident commença au VIII^e siècle et fut consommé en 1054. Byzance connut alors son âge d'or, entre les IX^e et XI^e siècles ; il y eut ensuite une décadence après les attaques des Seldjoukides, par l'est, et des Normands, des Bulgares et des Patzinak (Petchénègues) par l'ouest. La suprématie commerciale se déplaça alors vers Venise. Constantinople tomba entre les mains des croisés en 1204, fut reprise en 1261 et perdue définitivement, au bénéfice des Ottomans, en 1453.

La rhétorique comptait plus que la pensée individuelle dans l'enseignement supérieur à Byzance. L'enseignement de la philosophie traitait plus d'explication que d'analyse, et l'originalité était absente des sciences. Mais, en dépit de ces limites, les Byzantins ont su conserver la littérature, la science et la philosophie de la Grèce classique dans des manuscrits recopiés, dont certains furent transmis en Occident (illustration 127).

On peut distinguer, parmi les Slaves, ceux de l'Est, de l'Ouest et du Sud. La religion qu'ils pratiquent les divise en deux groupes ; ceux qui sont associés à l'Église orthodoxe d'Orient et ceux qui adhèrent à l'Église catholique romaine. Avec quelques exceptions, la division est encore marquée plus avant par l'usage de l'alphabet cyrillique pour les premiers et de l'alphabet latin pour les autres (illustration 105 et 106).

Les Slaves de l'Ouest avaient une vie culturelle et politique intégrée dans le modèle général européen ; plus que leurs semblables, ils prenaient part aux bouleversements culturels, philosophiques, politiques et économiques de l'Occident. Des universités se créèrent en Bohême, en Pologne et en Hongrie. D'autre part, les Slaves de Russie et des Balkans, dont les territoires furent envahis par les Mongols et les Turcs, restèrent pendant de nombreux siècles coupés de tout contact étroit avec l'Ouest ; ils n'eurent donc pas connaissance du renouveau de la science qui commença avec la traduction des ouvrages arabes. Le schisme entre les deux Églises d'Orient et d'Occident constitua encore un facteur d'isolement. Et l'une des grandes différences résidait dans le fait que, dans chaque pays, les orthodoxes recouraient à la langue vernaculaire pour les services religieux ; aussi, contrairement au latin en Occident, la langue grecque ne devint-elle pas la langue universelle de la culture.

En 1240, l'Empire tatar, également connu sous le nom de Horde d'or, imposa sa domination à la Russie jusqu'en 1451. La civilisation russe en fut très affectée, ainsi que l'Église qui se replia sur le formalisme et le strict respect des rites. À la fin du règne des Tatars, la Russie, désormais unifiée sous le pouvoir de Moscou, était entrée dans une nouvelle phase de son développement. C'est alors que les divers pays de l'Europe de l'Est tombèrent sous la coupe des Ottomans pendant quatre siècles, après avoir été témoins de l'ascension et de la chute de leurs royaumes respectifs.

Pendant toute la période, le latin demeura la langue du savoir en Europe occidentale, et les langues romanes se développèrent à partir du latin vulgaire. Le français, le premier, donna naissance à une langue littéraire, bientôt suivi



Carte 3 Les universités européennes au Moyen Âge (d'après D. C. Lindberg, *The beginnings of Western science*, Chicago University Press, 1992, p. 207).

de l'italien, de l'espagnol, du portugais, du provençal et du catalan. C'est pour des raisons politiques que ces deux dernières langues connurent un déclin et laissèrent respectivement la place au français et à l'espagnol. La famille germanique (anglais, allemand, néerlandais et langues scandinaves) connut elle aussi un plein essor à cette même époque. L'islandais se créa à partir du norvégien. Ce dernier était lui-même une langue apprise, et le latin ne le remplaça jamais entièrement dans les œuvres littéraires. Le yiddish est une langue germanique que l'on vint à associer avec la population juive d'Europe centrale aux alentours du IX^e siècle ; c'est un mélange d'éléments germaniques et hébreux, avec quelques traces de langue slave. Le gaélique, parlé en Irlande, était déjà une langue littéraire au VIII^e siècle et donnait naissance à de nombreux textes. À cette époque, le pays entier s'exprimait dans cet idiome (illustration 104).

Préserver par son patrimoine littéraire ainsi que par l'Empire byzantin, le grec a subi des changements considérables à travers les siècles, et une diglossie interne entre la forme écrite et la forme parlée l'a profondément marqué. Enfin, en même temps que le grec classique, une langue vernaculaire s'est formée, qui a servi à des écrits simples. Au IX^e siècle, saint Cyrille a utilisé une forme méridionale de langue slave pour traduire la Bible des Septante, et le vieux slavon d'Église est resté, depuis, le véhicule de l'orthodoxie russe. De nos jours, l'alphabet cyrillique codifie toutes les langues slaves orientales (illustrations 106 et 153), tandis que les langues slaves occidentales et la plupart des Croates font appel à l'alphabet latin. À l'époque considérée, la principale langue slave était le bohémien, ou tchèque. Les premiers textes tchèques nous ramènent au XIII^e siècle, tandis que la littérature russe est représentée alors par des écrits religieux ou des récits de voyages. Des glossaires de botanique publiés en polonais attestent de son existence. Dans la branche finno-ougrienne, le hongrois a été codifié grâce à un alphabet latin modifié, datant du XIII^e siècle. Les premières inscriptions géorgiennes datent du V^e siècle. Le nouveau géorgien, devenu langue littéraire laïque au XII^e siècle, use de l'alphabet mkhedruli. L'alphabet arménien a été inventé par saint Mesrop (V^e siècle). Dès le IX^e siècle, l'arménien parlé a commencé à se séparer des idiomes littéraires ; on a commencé à l'écrire, parallèlement à la langue classique, au XII^e siècle (illustration 156).

L'Amérique précolombienne

L'appellation « civilisation précolombienne » fait allusion aux cultures indigènes de l'Amérique qui s'épanouissaient avant le XVI^e siècle et la conquête espagnole. On compare souvent les bilans culturels exceptionnels de ces civilisations à ceux de l'Ancien Monde.

Les Mayas avaient produit l'une des plus grandes civilisations de l'hémisphère occidental. Ils pratiquaient l'agriculture, construisaient de vastes bâtiments en pierre et des temples en forme de pyramide, travaillaient l'or et le cuivre, avaient mis au point un calendrier précis et utilisaient une écriture hiéroglyphique. Depuis quelque temps seulement, on parvient à déchiffrer ces signes. Les Mayas révéraient leurs prêtres : pour accéder à la fonction sacerdotale, l'impétrant devait recevoir une instruction rigoureuse dans une école où on lui enseignait l'histoire, l'écriture, la divination, la médecine et le système calendaire (illustrations 92, 93, 294 et 295). Les Aztèques, pour leur part, ont créé un vaste empire de 6 millions d'habitants, doté de systèmes agricoles remarquables, faisant appel à l'irrigation et à la mise en valeur des terres. Leur calendrier était le même que celui d'une bonne partie de la Més-Amérique (illustration 114). Le Mexique avait une langue écrite, mais on pourrait plutôt parler de pictogrammes (illustration 94) ; la préservation du patrimoine culturel dépendait surtout de la transmission orale des événements importants et des connaissances.

Dans les Andes centrales, le plus grand développement culturel a été celui de l'empire des Incas qui, à son apogée, comptait une population de quelque 6 millions d'individus. La technique et l'architecture des Incas étaient très perfectionnées, et l'on peut encore admirer leurs systèmes d'irrigation, leurs palais, leurs temples et leurs fortifications, ainsi que leur vaste réseau routier. Leur langue n'était ni écrite ni codifiée, aussi leur histoire et leur culture étaient-elles conservées grâce à la tradition orale. L'enseignement qu'ils dispensaient se divisait en deux catégories distinctes : un enseignement technique pour le peuple et une formation très spécialisée pour l'aristocratie.

LES SCIENCES EXACTES

Les mathématiques dans l'Amérique précolombienne

Les mathématiques mayas faisaient entrer en jeu de remarquables réussites : la notation positionnelle et le zéro. Dans le système numérique, le rapport d'accroissement des unités successives était de 20 dans toutes les positions, excepté la troisième. Ainsi, 20 unités de l'ordre inférieur (*kin*, ou jour) font une unité de l'ordre supérieur suivant (*uinal*, ou 20 jours) ; 18 *uinal* font une unité du troisième ordre (*tun*, ou 360 jours) ; 20 *tun* font une unité du quatrième ordre (*katun*, ou 7 200 jours) et ainsi de suite jusqu'à l'ordre le plus élevé, *alautun*. Un *alautun* égale 64 millions de *tun*. Dans les codex mayas, les symboles qui représentent les chiffres de 1 à 19 étaient exprimés

par des traits et des points. Chaque trait représente 5 unités et chaque point 1 unité. Le zéro est représenté par un symbole qui évoque un œil à demi fermé. Les nombres sont alignés verticalement, l'ordre inférieur occupant la position la plus basse (fig. 10).

Les mathématiques en Chine et au Japon

Sous la dynastie des Tang (618–906), Wang Xiaotong (*floruit* 625) écrivit le *Qigu Suanjing*, dans lequel il traitait d'équations du troi-

Figure 10 La numération vicésimale maya (d'après M. D. Coe, *The Maya*, Londres, 1966, p. 183).

sième degré et d'équations quadratiques. À la fin du VIII^e siècle, le système décimal fut simplifié, et Han Yan écrivit simplement le mot *duan* pour séparer les décimales. Au cours du même siècle, le symbole zéro était mentionné dans l'œuvre de l'astronome indo-chinois Qutan Xida. Sous les dynasties Song et Yuan, on compte quatre grands mathématiciens. En 1247, Qin Jiushao écrivit ses *Notes sur les traités mathématiques en neuf sections*. Il y traitait des équations indéterminées et donnait des solutions aux équations jusqu'au dixième degré. Li Ye écrivit le *Miroir de la mer de la mesure du cercle* en 1248. Il y abordait le problème de l'inscription d'un cercle dans un triangle et écrivit l'équation qui en résultait, avec 4 inconnues. Yang Hui publia une *Analyse détaillée des règles mathématiques* en 9 chapitres ; il y donnait la somme de plusieurs séries et résolvait, en 1261, des équations à 5 inconnues. Le dernier grand mathématicien chinois a été Zhu Shijie qui écrivit une *Introduction aux études mathématiques* en 1299 et le *Précieux miroir des quatre éléments* qui marque l'apogée de l'algèbre chinoise en 1303. Le premier ouvrage a été le véhicule de l'introduction de l'algèbre chinoise au Japon. Dans le suivant, Zhu s'est servi d'un diagramme identique à celui du triangle de Pascal pour découvrir les coefficients numériques du développement des binômes.

Les ouvrages mathématiques chinois ont atteint le Japon, par l'intermédiaire de la Corée d'abord, puis directement de Chine. Le prince Shōtoku Taishi (mort en 622) a été déclaré père de l'arithmétique japonaise ; une école d'arithmétique a été fondée aux alentours de 670, et 9 ouvrages chinois étaient au programme des étudiants en mathématiques. Cette période a été toute de préparation et n'a en rien contribué à ce que la Chine avait déjà créé.

Les mathématiques en Inde

Avant l'an 600, les mathématiques connaissaient déjà une certaine maturité. Deux événements antérieurs valent d'être mentionnés. Le système décimal à base 10, connu des Indiens dès le début du VI^e siècle, est probablement inspiré des Babyloniens (fig. 11). Autre réussite à l'actif des Indiens, la trigonométrie. Les premières tables des sinus ont leur origine en Inde. Parmi les mathématiciens qui ont travaillé après 600, on en compte trois, particulièrement éminents. Brahmagupta (né en 589) a mis au

Figure 11 Le développement de la notation numérique en Inde (d'après Taton [dir. publ.], 1963, p. 149).

point un lemme qui a servi à résoudre les équations indéterminées du second degré, ainsi qu'une formule pour la somme des progressions arithmétiques. Les opérations arithmétiques de Mahāvīra (vers 850) reposent sur la place des décimales, et certaines font appel au zéro. Il a également étudié les progressions géométriques. Bhāskara II (né en 1114) représente le sommet de la science mathématique en Inde. Il a été le premier à déterminer que la division d'un nombre par zéro était infinie. Il a traité des équations linéaires et des équations du quatrième degré, déterminées et indéterminées, de la mensuration simple, des progressions arithmétique et géométrique, des quantités incommensurables et des triades de Pythagore.

Les mathématiques islamiques

Les chiffres indiens ont fait leur apparition en Syrie au VII^e siècle, tandis qu'au VIII^e siècle la traduction d'œuvres astronomiques indiennes introduisait leur arithmétique. Le premier traité de calcul arabo-indien a eu pour auteur Muḥammad ibn Mūsā al-Khwārizmī (mort vers 850). L'utilisation des fractions décimales a été une étape fondamentale ; Al-Uqlīdisī (*floruit* 950) fut le premier à s'en servir, et elles furent parfaitement mises au point par Al-Kāshī (*floruit* 1420). Grâce aux procédures itératives, les mathématiciens purent produire des tables numériques d'une précision encore inégalée. Al-Māhānī (*floruit* 860) et d'autres avec lui étudièrent la théorie des proportions et mirent au point la définition des nombres irrationnels. Dans la théorie des nombres,

Thābit ibn Qurra (mort en 901) a mis en avant un théorème important pour les nombres amiables.

L'algèbre islamique commença par assimiler les connaissances babyloniennes, grecques et indiennes, mais ce fut Al-Khwārizmī qui posa les fondations de l'algèbre, considérée comme une discipline à part entière. Il donna les solutions de 6 catégories d'équations quadratiques. Plusieurs de ses éminents successeurs développèrent encore l'algèbre, notamment 'Umar al-Khayyām (mort en 1131), qui classèrent plusieurs types d'équations du troisième degré. Le triangle de Pascal a été découvert par Al-Karājī (*floruit* 1011) et utilisé par Al-Khayyām et Naṣīr al-Dīn al-Ḥūsī (mort en 1274). Le premier, Al-Qalasādī (vers 1486) se servit pour l'algèbre de signes et non plus de mots.

La géométrie s'est construite sur des œuvres grecques, notamment les *Éléments* d'Euclide. Après la traduction d'Archimède, Banū Mūsā (IX^e siècle) écrivit un traité intitulé *Sur la mesure des figures simples et sphériques*. Un autre problème classique reçut sa part d'attention, la théorie des parallèles. À la recherche de meilleures solutions, les mathématiciens démontrèrent certains théorèmes non euclidiens. Une démonstration d'Al-Ḥūsī fut traduite en latin.

Pour la trigonométrie, les musulmans adoptèrent la fonction des sinus établie dans les œuvres en sanskrit. Au IX^e siècle, Ḥabash al-Ḥāsib introduisit l'idée « d'ombre » ou de tangente, et il compila une table des tangentes, la première de son espèce. Les musulmans définirent les 6 fonctions trigonométriques dont ils établirent les tables avec une grande précision. En 1260, Naṣīr al-Dīn al-Ḥūsī écrivit un manuel de trigonométrie, qu'il considérait comme une branche indépendante des mathématiques (illustration 139).

Les mathématiques en Europe

Gerbert (mort en 1003) introduisit le premier les chiffres arabes en Europe, afin d'utiliser l'abaque. Au XII^e siècle, le traité d'arithmétique d'Al-Khwārizmī fut traduit en latin : c'est du titre du livre en latin qu'est venu le terme « algorithme ». Les chiffres indo-arabes furent également introduits par Fibonacci, dit Léonard de Pise (mort vers 1245), qui apprit l'arithmétique alors qu'il résidait dans des pays arabes. En 1202, il écrivit son *Liber abbaci*. Vers 1240, Jean de Hollywood écrivit l'*Algorismus vulgaris*, fondé sur le travail d'Al-Khwārizmī qui, pendant des siècles, a été un manuel universitaire fondamental. Mais le nouveau système rencontrait quelque résistance, et c'est seulement au XVI^e siècle que les chiffres indo-arabes remplacèrent totalement les chiffres romains.

Le traité d'algèbre d'Al-Khwārizmī fut également traduit en latin (le mot algèbre vient de l'arabe *al-jabr*). Le livre de Fibonacci discute de l'algèbre et donne les résultats d'Al-Khwārizmī et d'Al-Karajī. Ces traités d'algèbre n'attirèrent guère l'attention du monde universitaire, et peu de mathématiciens en prirent connaissance. Ce n'est qu'à la fin du ^{xv}^e siècle que l'algèbre a été inscrite dans les cours de l'université de Leipzig. Pour la géométrie, les *Éléments* d'Euclide et quelques œuvres d'Archimède et de Banū Mūsā étaient traduits en latin. Mais les *Éléments* n'étaient pas un ouvrage d'accès facile, et il fallait du temps pour l'assimiler.

La trigonométrie a été introduite grâce à la traduction des œuvres astronomiques arabes. En 1249, Robert de Chester a été le premier à se servir du mot «sinus», venu de l'arabe *jaib*. On ignore si l'œuvre indépendante d'Al-Ḥūsī était connue en Europe, mais Wallingford (mort en 1335) et Regiomontanus (mort en 1476) traitaient eux aussi la trigonométrie en discipline indépendante.

L'astronomie dans l'Amérique précolombienne

La durée de l'année solaire était calculée avec une précision stupéfiante, ainsi que la révolution synodique de Vénus. Dans le codex de Dresde, on trouve des tables vénusiennes et lunaires extrêmement précises et une méthode de prédiction des éclipses du Soleil. Les Mayas avaient une année sacrée de 260 jours, une année officielle de 360 jours et une année solaire de 365 jours.

L'astronomie chinoise

En 1092, Su Song a décrit une immense horloge astronomique à eau, à plusieurs étages, qui faisait tourner un globe céleste et une sphère armillaire. Zhamalunding (Jamāl al-Dīn), astronome musulman, conçut un calendrier nouveau pour Kūbīlāy khān en 1267 et introduisit en Chine certains instruments astronomiques islamiques. Dans le même temps, Guo Shoujing (mort en 1316) compilait une liste d'instruments astronomiques, qui incluait le *torquetum* arabe (illustration 134).

L'astronomie indienne

Du ^{iv}^e au ^{vi}^e siècle, plusieurs études astronomiques parurent sous le titre de *Siddhānta*. Elles résultaient d'une longue histoire de contacts avec les Babylo niens et les Grecs, et avec leurs contributions originales. Le *Sūryasiddhānta*

était la meilleure et la plus précise de ces œuvres. Elle devait être révisée périodiquement au cours des siècles et demeura longtemps le texte de base de l'astronomie. Brahmagupta écrivit deux traités d'astronomie, tandis que Bhāskara II suivait les lignes générales du *Sūryasiddhānta* et que son œuvre était la continuation de celle de ses prédécesseurs, en particulier Brahmagupta. Il élabora plus encore sur les théories de l'épicycle et de l'excentricité des mouvements des planètes.

L'astronomie islamique

L'astronomie islamique commença avec les traductions d'œuvres écrites en sanskrit, en pehlevi et en grec, notamment l'*Almageste*. Les astronomes

musulmans furent particulièrement remarquables et le plus grand, au IX^e siècle, a été Al-Battānī qui a dressé un catalogue des étoiles et consigné ses observations pour l'année 880. Il a déterminé les divers coefficients astronomiques avec une grande précision, découvert le mouvement des apsides du Soleil et rédigé un traité qui a fait autorité jusqu'au XVI^e siècle. De nombreux traités arabes ont discuté de la théorie des planètes et les écrits se sont affinés jusqu'à lancer des critiques contre l'*Almageste*. Ibn al-Ḥaytham (Alhazen), Al-ʿUrdī et Al-Ḥūsī ont argumenté contre l'astronomie de Ptolémée et proposé des modèles planétaires nouveaux. Al-Ḥūsī a introduit un nouveau théorème mathématique connu désormais sous le nom de couple de Ḥūsī. Al-Shīrāzī a proposé un modèle du mouvement de Mercure et, au XIV^e siècle, Ibn al-Shāṭir a présenté le premier modèle des mouvements de la Lune (fig. 12). Grâce à des recherches récentes, on sait que le modèle de Copernic pour les mouvements des planètes lointaines fait appel aux techniques d'Al-ʿUrdī et d'al-Ḥūsī et que son modèle pour la Lune est identique à celui d'Ibn al-Shāṭir. Cette correspondance précise soulève la question d'une transmission possible des modèles islamiques vers l'Europe.

Les observatoires islamiques étaient des centres de recherche astronomique et de formation ; entre le IX^e et le XV^e siècle, il s'en est installé dans

Figure 12 Modèle d'Ibn al-Shāṭir du mouvement de la Lune, XIV^e siècle, élaboré d'après la théorie de Ptolémée sur les mouvements des planètes (d'après Badeau et al., 1978, p. 127).

plusieurs villes, notamment Bagdad, Damas, Le Caire, Shīrāz, Marāgheh et Samarkand. L'observatoire de cette dernière ville a été fondé par un prince éclairé, Ulugh Beg (mort en 1449). Terminé en 1420, il continua de fonctionner pendant 30 ans, entretenu par le même prince, lui-même savant, qui avait fait entrer dans l'institution des astronomes et des mathématiciens comme Al-Kāshī. Le travail de tous ces scientifiques est consigné dans le *Zīj-i Ulugh beg*, chef-d'œuvre d'observation astronomique. Ce fut là le sommet atteint par les travaux des observatoires islamiques, et, à partir de là, la tradition islamique de fondation d'observatoires passa en Europe (illustrations 135, 136, 138 à 140, 142 et 143).

L'astronomie en Europe

Au ^xe siècle, à partir de contacts avec la science arabe dans le nord de l'Espagne, Gerbert introduisit la sphère armillaire et l'astrolabe ; l'usage de ce dernier instrument nécessitait tout une série de tables astronomiques (illustration 141). Adélarde de Bath donnait, en 1126, une version en latin des tables astronomiques d'Al-Khwārizmī, tandis que le *Zīj* d'Al-Battānī et les *Tables de Tolède* (d'Al-Zarqallī) étaient également traduits. Outre l'astrolabe et les diverses tables, les astronomes avaient besoin d'une connaissance plus approfondie des théories relatives à leur science. On traduisit l'*Almageste*, du grec et de l'arabe, mais c'était un ouvrage trop en avance pour servir de manuel. Un traité non mathématique d'Al-Farghānī, les *Rudimenta astronomica*, servit d'introduction à l'astronomie théorique. Pour répondre aux besoins des universités, on mit au point un programme concocté à partir des manuels de Jean de Hollywood. S'y ajoutèrent l'anonyme *Theorica planetarum*, quelques traités de Thābit et les *Tables alphonsines*. Sous le règne d'Alphonse X (1252-1284), en Espagne, une série de traités sur les instruments et les tables astronomiques virent le jour sous le titre général de *Libros del saber de astronomía* ; rédigés en castillan, ils étaient en majorité des traductions de l'arabe. Au ^{xv}e siècle, Peurbach écrivit ses *Theoricae novae planetarum* (1454). Si Regiomontanus installait un petit observatoire privé à Nuremberg, il fallut attendre le ^{xvi}e siècle pour voir s'édifier des bâtiments dotés d'instruments de grande taille, montés en permanence (illustrations 137 et 141).

La physique en Chine

Les Chinois étaient plus enclins à envisager un concept d'ondes, aussi n'adoptèrent-ils pas une philosophie atomique. Leur grande réussite a été la boussole magnétique. Shen Gua, le premier, a mentionné l'aiguille magné-

tique en 1086, et c'est Zhu Yu qui a parlé, après 1100, de son utilisation pour la navigation. Dans le domaine de l'optique, le *Hua shu*, écrit en 940, cite quatre sortes de lentilles ; Shen Gua, pour sa part, connaissait la *camera oscura*. En acoustique, Zhang Zai expliquait, en 1060, que le son se formait à la suite de la friction entre des objets matériels.

La physique en Inde

Cette matière n'était pas étudiée en soi, et chacune des diverses écoles religieuses avait ses idées concernant l'atome, l'espace et le temps. L'atomisme était connu depuis le VI^e siècle av. J.-C. et, si elle apparut au VII^e siècle av. J.-C., la théorie de la vitesse acquise était déjà reconnaissable dès le V^e siècle apr. J.-C.

La physique islamique

Statique et hydrostatique étaient étudiées sous le vocable de « science des poids ». Les livres arabes qui existaient sur ce sujet traitaient de la théorie, de la construction et de l'utilisation des instruments de pesée scientifiques. Plusieurs ouvrages furent publiés sur le *Qarastūn*, comme celui de Thābit ibn Qurra. Al-Bīrūnī traita de la mesure de certaines gravités, tandis que l'ouvrage d'Al-Khāzinī, *L'Équilibre de la sagesse*, est l'un des plus remarquables sur la mécanique, l'hydrostatique et la physique du Moyen Âge. Les résultats qu'ont obtenus ces deux savants sur des gravités spécifiques figurent parmi les plus belles réussites de la physique expérimentale. Les frères Banū Mūsā ont largement appliqué les lois de l'hydrostatique au *Kitāb al-Ḥiyāl*. Al-Bīrūnī a lui aussi appliqué ces lois, afin d'expliquer le fonctionnement des sources naturelles et des puits artésiens. Certains théorèmes originaux expliquèrent le mouvement des corps dans les fluides et l'effet de la forme sur la résistance au mouvement. Bien que la cinématique ne fût pas considérée comme une branche indépendante de la science, le mouvement circulaire uniforme a été défini. Thābit ibn Qurra s'est approché très près d'une définition de la vélocité instantanée. Nous trouvons également dans les œuvres d'Ibn Sīnā et d'Ibn Rushd des idées relatives à la fréquence du changement de place. Dans le domaine de la dynamique, Ibn Sīnā a développé le concept de *mayl*, l'élan, pour expliquer le mouvement des projectiles. Un autre concept important, celui de vitesse acquise, ou *quwwat al-harakah*, a été décrit par Ibn al-Ḥaytham. La gravité a fait l'objet d'études approfondies de la part de nombreux savants qui ont avancé des hypothèses fort intéressantes. Al-Khāzinī a défini la gravité comme une force universelle dirigée vers le centre de la Terre. La dynamique d'Ibn Bājja, connue en Europe, a été très influente.

Il est une autre catégorie d'œuvres qui traitaient de la science des appareils ingénieux (*ʿilm al-ḥiyāl*). Le premier a été l'ouvrage des frères Banū Mūsā. Al-Murādī, (XI^e siècle) en Espagne, a décrit de grandes clepsydras et des automates (fig. 13) mus par d'énormes roues à eau. Ces appareils se comparent aux grandes clepsydras de Su Song. Le plus important des traités médiévaux sur ces machines a été celui d'Al-Jazarī (XIII^e siècle). Tous ces ouvrages décrivaient les ingénieuses machines visant aussi bien des objectifs de production que l'amusement.

L'optique était encore un sujet pour lequel il y eut de nombreuses contributions de la science islamique. Ibn al-Ḥaytham réalisa les plus beaux progrès en la matière. Son *Kitāb al-Manāẓir* est un ouvrage d'envergure qui offrait une nouvelle théorie de la vision et discutait de la propagation, de la réflexion et de la réfraction de la lumière. Parmi ses découvertes importantes, il a évoqué le pouvoir d'agrandissement des lentilles. À sa suite, Kamāl al-Dīn al-Fārisī a pu donner une explication satisfaisante des arcs-en-ciel primaires et secondaires.

Figure 13 Ensemble de roues et d'engrenages mu par l'eau, servant à élever l'eau (on voit le dessin d'un bœuf). Redessiné d'après le traité sur les *Automates* d'Al-Jazarī, Iraq, 1206, conservé dans la bibliothèque du palais de Topkapi, Istanbul (d'après A. Y. Al-Hassan et D. R. Hill, 1986).

La physique en Europe

La source la plus influente de la statique médiévale a été le livre de Thābit ibn Qurra, *Liber Karastonis*. Les *Elementa super demonstrationem ponderis* de Jordanus Nemorarius (mort en 1237) ont fourni quelques hypothèses neuves sur la statique. Ils furent suivis d'un ouvrage plus considérable et plus élaboré, l'anonyme *De Ratione ponderis*, qui corrigeait bien des insuffisances du premier traité. On s'intéressait beaucoup à la nature du mouvement. Parmi les commentateurs qui ont traité de cette question, citons Guillaume d'Ockham (mort en 1347), d'Oxford, et Jean Buridan (mort vers 1358), de Paris. L'idée que le mouvement était une qualité devint commune au cours de la seconde moitié du XIV^e siècle. En cinématique, le mouvement est décrit sans aucune référence à sa cause. Gérard de Bruxelles écrivit son *Livre du mouvement* et lança ainsi la tradition cinématique dans l'Occident latin. C'est un groupe

du Merton College, à Oxford, qui a affiné la distinction entre cinématique et dynamique ; y figuraient Bradwardine et d'autres. Ils élargirent le vocabulaire technique et parlèrent de vélocité. À Paris, Nicolas Oresme a mis au point un système géométrique de représentation du mouvement.

Pour la dynamique, au VI^e siècle, Jean Philoponos d'Alexandrie a rejeté la théorie du mouvement d'Aristote. Il supposait qu'un corps en mouvement acquiert une force motrice qui s'épuise, ou une tendance provenant de l'agent qui a produit le mouvement initial. Ibn Sīnā a modifié cette proposition en affirmant que la tendance violente ne s'épuisait pas d'elle-même ; il s'agissait d'une force permanente dont l'effet se dissipait par l'action d'agents externes, tels que la résistance de l'air. Au XIV^e siècle, Buridan et ses successeurs travaillèrent ces idées sur la force imprimée à un corps et en firent une théorie solide. Buridan donna à cette force le nom d'élan. Il franchit une étape supplémentaire en déclarant qu'elle dépendait de la quantité de matière contenue dans un corps et de sa vélocité.

Le travail sur l'optique d'Al-Kindī et les idées d'Ibn Sīnā sur la nature de la lumière étaient connus en Europe. Mais l'œuvre d'Ibn al-Ḥaytham a été de la plus haute importance et est longtemps restée la référence sur ce sujet. L'Europe occidentale a commencé de s'intéresser à l'optique avec Robert Grosseteste (mort en 1253) et Roger Bacon (mort en 1292). Pecham (mort en 1292) et Witelo (mort après 1281) écrivirent des traités d'optique à la suite de Ibn al-Ḥaytham (Alhazen), et c'est grâce à leur travail que les théories de ce dernier conquirent la prééminence. Théodore de Fribourg (mort vers 1310) s'est fondé sur les théories d'Ibn al-Ḥaytham pour mettre au point une hypothèse sur l'arc-en-ciel. Comme nous l'avons vu, un contemporain musulman de Théodore, Al-Fārisī, avait élaboré une théorie du même ordre.

LES SCIENCES NATURELLES

Les sciences naturelles en Chine

Les Chinois conservaient les annales de phénomènes tels que la pluviométrie et les séismes, établissaient des tableaux des marées et faisaient des prévisions météorologiques. L'analyse du contenu de l'œuvre de Shen Gua (XI^e siècle) indique qu'il a fait une grande place aux observations météorologiques, à la géologie et à la minéralogie. En 1133, Du Wan parla des fossiles et Mu Biao écrivit un *Dictionnaire synonymique des minéraux et des drogues*. Les herbiers (*bencao*) constituaient une tradition remarquable qui se perpétua pendant des siècles (fig. 14). On publia de nombreuses éditions auxquelles on ajoutait sans cesse de nouveaux articles. Citons entre autres, pour cette

période, le *Zhenglei bencao*, élaboré en 1108 par Tang Shenwei. L'important *Shaoxing bencao* a été réalisé et imprimé en 1159, en 33 volumes. La publication la plus originale fut le *Jinhuang bencao*, compilé en 1406 par le prince ming Zhu Xiao (mort en 1425). Un dictionnaire botanique, *Quanfang beizu*, est l'œuvre de Chen Jingyi, publiée en 1256. Le *Nongsang jiyao*, traité important sur l'élevage, a été terminé en 1273. Wang Zhen écrivit un traité sur l'agriculture, le *Nongshu*, en 1314. On publia aussi des études sur des sujets particuliers, le thé, par exemple, ou le bambou. Les *bencao* décrivaient aussi des animaux, et il y eut des ouvrages qui traitaient d'espèces particulières tels les oiseaux ou encore les sauterelles.

Figure 14 Shaoxing bencao médecine chinoise par les herbes. Les herbiers chinois, ou *bencao*, se fondaient sur des principes originaux. Cette plante contient un principe actif ocytoxique. Tiré du *Shaoxing bencao*, 1159 (d'après J. Needham, 1970, p. 413).

Les sciences naturelles en Inde

Plantes et animaux faisaient l'objet de l'attention des lexicographes, des encyclopédistes et des poètes. S'il existait des systèmes de classification des animaux et des plantes, certains textes se consacraient à l'agriculture et à l'horticulture, comme le *Ḳṛṣi-Parasara*.

Les sciences naturelles islamiques

À la suite d'Aristote, les philosophes musulmans discutaient de questions météorologiques, et ils eurent de nouvelles idées. Ibn Sīnā étudia les changements qui se produisaient à proximité de la surface de la Terre : la formation des alluvions, la structure des montagnes, les fossiles et la formation des roches ; c'est lui qui a le mieux traité la géologie au Moyen Âge. Al-Bīrūnī fit, lui aussi, d'importantes observations sur les accidents géologiques, comme les tremblements de terre. Il remarqua que la vallée de l'Indus était probablement le lit d'une ancienne mer. L'Ikhwān al-Ṣafā (les Frères de la pureté) donna une interprétation juste des fossiles et du cycle hydrologique. Les études minéralogiques furent à l'origine de traités sur les pierres précieuses,

puis de la métallurgie et de la pétrologie. Parmi ces œuvres, citons celles d'Al-Kindī sur les pierres précieuses et sur la métallurgie de l'acier, et le *Kitāb al-Jamāhir* d'Al-Bīrūnī. Les œuvres d'alchimie et de cosmographie se penchaient aussi sur des sujets semblables.

La botanique était étroitement liée à la médecine et à l'agriculture. On vit paraître des œuvres de nature philologique traitant de certaines plantes (illustration 130). L'œuvre arabe la plus significative en la matière est alors le *Kitāb al-Nabāt* (*Livre des plantes*) d'Al-Dīnawarī (IX^e siècle). Les manuels médicaux consacraient une section aux plantes, de même que les ouvrages encyclopédiques comme ceux d'Al-Nuwayrī. Les livres d'agronomie (*ilm al-filāḥa*), par exemple celui d'Ibn Waḥshiyya (xe siècle) intitulé *L'Agriculture nabatéenne*, sont de bonnes sources. À partir du X^e siècle, presque toutes les œuvres islamiques en ce domaine étaient écrites en langue arabe d'Al-Andalus. Ibn Baṣṣāl et Ibn al-ʿAwwām figurent parmi une longue lignée d'agronomes, tandis qu'au Yémen, on trouve trace des pratiques agricoles courantes au XIII^e siècle chez deux des rois rasūlī.

La zoologie entretenait des rapports étroits avec la médecine vétérinaire, la médecine et l'agriculture. Les premiers ouvrages arabes étaient des traités philologiques abordant le sujet d'animaux domestiques particuliers, comme le cheval. Citons le plus important d'entre eux, le *Kitāb al-Ḥayawān*, dont l'auteur, Al-Jāḥiẓ (IX^e siècle), présentait des théories entièrement neuves. Toutes les œuvres encyclopédiques et cosmographiques des XIII^e et XIV^e siècles, ainsi que certains traités d'agronomie, consacraient des sections entières aux animaux. Au XIV^e siècle, Kamāl al-Dīn al-Damīrī produisit un *Grand Livre sur la vie des animaux*, le plus exhaustif de toutes les grandes œuvres arabes.

La médecine vétérinaire devint une discipline à part entière, et l'un de ses premiers traités a pour auteur Ḥunayn ibn Isḥāq ; au cours de la même période (IX^e siècle), Ibn Akhī Khizām écrit le premier ouvrage sur l'art de soigner les chevaux (hippiatrie), mais le plus remarquable est sans contexte celui d'Abū Bakr al-Bayṭār (mort en 1340), le *Kāmil al-Ṣīnāʿatayn*. La fauconnerie, qui étudiait les oiseaux de proie, était encore une branche de la médecine vétérinaire. Dès le début du règne des ʿAbbāssides, les études foisonnèrent, mais c'est à l'ouvrage *Al-Qānūn al-Wāḍiḥ* d'Ibn Qushtimur (XIII^e siècle) que revient la palme.

L'histoire naturelle en Europe

Du fait de l'intérêt pour la météorologie après le XII^e siècle, on remarque que le savant juif européen Themon (*floruit* XIV^e siècle) a compilé des *Questions sur les quatre livres de la météorologie d'Aristote*. Le traité d'Ibn Sīnā, *Sur*

la formation des roches et des montagnes, était disponible en latin. Albert le Grand (mort en 1280), dans son *Livre sur les minéraux*, analyse la constitution, la dureté et la qualité fissile de certaines roches, donnant ainsi bien des renseignements de première main. Jean Buridan (mort en 1358) publia ses idées sur la géologie.

Les ouvrages connus au Moyen Âge sous le nom de lapidaires étaient fort répandus ; on y trouvait des textes de nature fabuleuse, comme des récits sur les vertus magiques des pierres. La collection d'œuvres érudites, publiées sous l'égide d'Alphonse X (1252 – 1284), en comprenait un dans lequel étaient exposées des idées relatives à l'astrologie et à l'occultisme.

Il existait deux sortes de manuels de botanique : les traités sur la théorie et les livres sur les vertus des plantes médicinales. Les œuvres théoriques étaient surtout inspirées de l'ouvrage attribué à Aristote, *Sur les plantes*, qui a fait l'objet d'un commentaire d'Albert le Grand. Quant aux plantes médicinales, le *De materia medica* de Dioscoride faisait autorité. Vers 1300, Simon de Gênes produisit une compilation intitulée *Synonyma medicinae*, dictionnaire rassemblant quelque 6 000 articles, pour lesquels il avait puisé tant dans les sources classiques tardives que dans les ouvrages arabes.

Les textes d'Albert le Grand sur la zoologie sont les meilleurs de l'époque en Europe. Ses *Questions sur les animaux*, reposant sur l'ouvrage d'Aristote, ont paru avec des commentaires remarquables dus à Ibn Sīnā. Autre source de connaissances médiévales, les bestiaires, ces livres sur les animaux, très populaires au XIII^e siècle, que l'on ne cessait de copier en y apportant des ajouts. Citons encore un célèbre ouvrage de fauconnerie, celui de l'empereur germanique Frédéric II (mort en 1250). Également fondé sur Aristote, ainsi que sur des sources arabes, il fait aussi appel à ses propres observations directes.

L'alchimie chinoise

En Chine, l'alchimie est étroitement liée au taoïsme. La doctrine se fonde sur une foi en l'immortalité physique et sur la possibilité de l'obtenir au moyen d'un élixir. Le plus célèbre des traités taoïstes est le *Danjing yaojue*, attribué à Sun Simo (mort après 673), tandis que l'une des principales œuvres est une collection de traités d'alchimie, intitulés *Yunji qigian*, réunie par Zhang Junfang en 1022. Une autre source importante est le *Daozang*. Les élixirs d'immortalité ou de longévité étaient de composition variée, mais les principaux ingrédients en étaient le cinabre, le mercure, le plomb, l'argent, l'or et le soufre. Dans leur quête de l'élixir d'immortalité, les alchimistes taoïstes se livraient à de nombreuses opérations chimiques, ce qui leur permit de faire maintes découvertes, notamment celle de la poudre. Leurs traités contiennent quantité de connaissances.

L'alchimie indienne

L'alchimie est apparue au V^e ou au VI^e siècle apr. J.-C. sous un double aspect : la recherche de l'élixir de la vie et les tentatives faites pour transmuter les métaux vils en or. Au cours des sept ou huit siècles suivants, elle a gagné en Inde une grande popularité, du fait de son association avec le tantrisme. Il semble raisonnable de penser que le concept de mâle et femelle de l'alchimie indienne provienne de Chine, où cette notion reposait sur le yin et le yang et où l'on considérait le cinabre comme le principal ingrédient de l'élixir de l'immortalité. L'alchimie, ou *rasavidya*, devait devenir, à partir du X^e siècle, une connaissance méthodique s'appuyant sur de nombreux textes, connus sous le nom de *rasashāstra* ; elle englobait de nombreuses connaissances, ainsi que quantité de matières, de processus et d'appareils.

L'alchimie islamique

L'alchimie alexandrine préislamique reposait sur l'idée que tous les corps sont composés de quatre éléments — l'eau, le feu, l'air et la terre — et sur la croyance qu'il était possible de transmuter un métal en un autre. C'est avec le prince omeyyade Khālīd ibn Yazīd (mort en 704) que commença l'ère de l'alchimie islamique, mais le plus grand des alchimistes, qui travailla avant la naissance de la chimie moderne, fut Jābir ibn Ḥayyān (Geber) (mort en 813). Il souligna l'importance du concept de soufre et de mercure dans la formation des métaux. Il connaissait parfaitement les opérations chimiques classiques et possédait son laboratoire dans lequel il pratiqua des expériences qu'il transcrivit : c'est ainsi qu'il découvrit l'acide nitrique et d'autres acides. Ses ouvrages fourmillent d'innovations techniques, comme la production de la fonte et de l'acier. Les livres qu'on lui attribue sont nombreux, mais seuls certains d'entre eux sont vraiment de lui, tandis que d'autres sont dus à ses disciples. Comme bien d'autres œuvres arabes, certains des écrits de Jābir ne sont disponibles que dans leur version en latin alors que les autres ont été perdus. En son temps, il circulait des versions arabes d'œuvres grecques tardives comme la pseudo-épigraphe *Turba philosophorum* et le pseudo-Apollonius *Secret de la création*, auquel était ajoutée la *Tabula smaragdina*. La personnalité la plus importante de l'alchimie islamique, après Jabir, était Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī (Rhazès) (mort en 925). Avec son prédécesseur, il a été responsable de la transformation de l'alchimie en chimie. Ses œuvres les plus importantes sont le *Livre des secrets*, le *Liber secretum secretorum* et le *Liber de aluminibus et salibus*, qui n'existe qu'en latin. La classification des substances minérales est l'une de ses principales contributions ; mais il a donné aussi une description détaillée de l'équipement d'un laboratoire de chimie et

des principales opérations qui pouvaient s'y dérouler, et de bon nombre d'expériences de chimie minérale au cours desquelles il a obtenu plusieurs acides et divers autres corps. Il appliqua ses connaissances à la médecine et peut donc être considéré comme l'ancêtre de la iatrochimie. Ibn Sīnā (mort en 1037) n'était pas chimiste, mais il étudia beaucoup l'alchimie ; il réfuta la théorie de la transmutation. Bien d'autres savants musulmans éminents travaillèrent sur l'alchimie et la technique de la chimie. Dans le grand nombre de manuscrits qui restent encore à étudier, on trouve abondance d'informations sur les propriétés des corps, sur les appareils et les méthodes utilisés pour produire des acides organiques et minéraux et des alcalis, sur la distillation du vin, sur la technique de fabrication de produits tels que le savon, le verre, la céramique et les teintures et, enfin, sur la métallurgie. Il existe aussi de nombreux écrits sur les matériels incendiaires, notamment la poudre à canon.

L'alchimie en Europe

Il existait quelques ouvrages techniques anciens énumérant les divers moyens de fabriquer des peintures ou des pigments, mais la science de l'alchimie était encore inconnue. Au XIII^e siècle, le *Liber secretum secretorum* et le *Liber de aluminibus et salibus* d'Al-Rāzī, ainsi que le *De anima in arte alchimia* d'Ibn Sīnā avaient une grande influence. À la fin du XIII^e siècle, il parut quatre traités attribués à Jābir, notamment sa *Summa perfectionis magesterii*, qui devait devenir le principal manuel de chimie de l'Europe médiévale. Malgré les doutes qui subsistent sur l'identité de l'auteur des œuvres en latin attribuées à ce grand homme, elles sont représentatives de l'alchimie arabe. À partir du milieu du XIII^e siècle, l'alchimie commença de paraître dans des écrits attribués à des noms célèbres tels que ceux d'Albert le Grand et Raymond Lulle.

LA MÉDECINE

La médecine chinoise et japonaise

Dans l'Antiquité chinoise, la philosophie de la nature reposait sur l'idée de deux forces fondamentales, le yang et le yin. Les médecins supposaient alors que toutes les maladies se divisaient en six classes, provenant de l'excès de l'un ou l'autre des six *qi* fondamentaux. Les naturalistes classaient tous les phénomènes naturels en cinq groupes liés aux cinq éléments : l'eau, le feu, le bois, le métal et la terre, que l'on considérait comme intimement liés aux organes du corps humain. Ainsi, le feu du cœur est rouge comme le cinabre qui

peut assurer la régénération perpétuelle de l'organisme humain. C'est très tôt qu'a commencé en Chine l'organisation étatique de la médecine. Les médecins passaient des examens et l'enseignement et la pratique de leur art étaient réglementés. Sur ordre de l'empereur, Chao Yuanfang publia en 610 le *Traité sur les causes et les symptômes des maladies*. Il s'agit là d'une œuvre majeure sur la théorie de la médecine dans laquelle se trouve exposé le savoir clinique et qui contient des descriptions des troubles génito-urinaires et de la variole. Autre médecin remarquable, Sun Simo, dont l'ouvrage, *Mille Remèdes en or*, est un immense répertoire de recettes ; il prescrivait, par exemple, le calomel pour les maladies vénériennes. Encore un traité général, *La Pratique de la médecine familiale par un fonctionnaire de la frontière* a été rédigé par Wang Tao et publié en 752. Cet ouvrage englobe toutes les branches de la médecine et de la thérapeutique, ainsi qu'un bref aperçu de la médecine vétérinaire. Sous la dynastie Song, il parut de nombreux traités ; Wang Weide (*floruit* vers 1027) publia une étude sur l'art de l'acupuncture (fig. 15), tandis que Song Ci (*floruit* 1247) compilait un manuel de médecine légale. On recense aussi des ouvrages sur la pédiatrie, le pouls, les maladies des femmes et les fièvres. On accordait une importance extrême à l'hygiène sociale et personnelle, ainsi qu'à la médecine préventive, et la vaccination orale existait déjà. Enfin, on prescrivait des régimes particuliers pour lutter contre des maladies comme la pellagre.

C'est aux médecins coréens que revient le mérite d'avoir introduit la médecine chinoise au Japon, au VI^e siècle apr. J.-C. Les étudiants en médecine nippons furent envoyés en Chine en 608, tandis qu'au Japon, au VIII^e siècle, quelques médecins chinois occupaient une haute position. Le premier hôpital japonais a été fondé en 758, mais, au IX^e siècle, la médecine chinoise avait laissé loin derrière elle les traditions empiriques japonaises. Au IX^e siècle, Waké Hiroyo écrivit un traité sur les questions médicales, dérivé d'œuvres chinoises, tandis qu'au même siècle, Fukuyoshi Omura publiait le premier ouvrage sur la chirurgie, inspiré d'un modèle chinois.

Figure 15 L'acupuncture chinoise : page extraite du *Manuel d'acupuncture* de Wang Wei-I, 1026 (d'après J. Needham, 1970, p. 290).

La médecine indienne

Les théories, *āyurveda*, avaient déjà été formulées avant cette époque. Le terme *āyurveda* signifie « connaissance de la longévité » et l'essentiel de ces théories porte sur les fonctions organiques et leur déséquilibre. Comme l'univers, le corps humain se compose de cinq éléments : l'eau, le feu, le vent, l'espace et la terre. L'*āyurveda* a pour tâche de les maintenir en équilibre. On estime que Vābhgaṭa (*floruit* vers 625) a autant d'importance que des médecins tels que Caraka et Suśruta. Son *Astangahrdaya* était un exposé qui faisait autorité sur le savoir ayurvédique. Le *Rugvinischaya* de Mādhavakara (*floruit* VIII^e ou IX^e siècle), qui traite surtout des méthodes de diagnostic, est devenu un texte de référence. Les *materia medica* indiennes consistaient surtout en substances végétales et en quelques minéraux introduits plus tard. Les chirurgiens se servaient d'instruments variés avec lesquels ils pratiquaient des interventions telles que l'extraction de calculs de la vessie ou l'opération de la cataracte.

La médecine islamique

Quand l'islam s'est répandu dans tout le Proche-Orient, il existait des écoles de médecine à Alexandrie et à Jundīshāpūr. Au IX^e siècle, Ḥunayn ibn Ishāq et son école de traducteurs ont donné des versions arabes d'œuvres grecques, et d'autres ouvrages furent traduits du pehlevi et du sanskrit. En outre, certains traducteurs étaient eux-mêmes des médecins accomplis qui écrivaient à titre personnel. Ḥunayn produisit de nombreux traités, dont une *Introduction à la médecine*. Le *Paradis de la sagesse* d'Alī ibn Sahl Rabbān al-Ḥabarī (mort après 861) a été la première encyclopédie médicale en arabe. Le plus grand médecin de l'Islam, Al-Rāzī (mort en 925), est l'auteur de nombreux ouvrages importants, notamment le *Kitāb al-Hāwī fī al-Ḥibb* en 23 volumes, le *Kitāb al-ṭibb al-Manṣūrī* et le *Traité sur la variole et la rougeole*. Alī ibn ʿAbbās al-Majūsī (Haly Abbas) (mort vers 994) a été un autre médecin célèbre, auteur de *La Perfection de l'art de la médecine*. Abū al-Qāsim al-Zahrāwī (Abulcasis) (mort vers 1009), né en Espagne, publia le *Kitāb al-Taṣrīf* ou *Exposition des matières*. On y trouvait un traité de chirurgie illustré, considéré comme le plus remarquable aboutissement de la médecine médiévale. Le personnage le plus célèbre a été Ibn Sīnā (Avicenne) (mort en 1037), dont l'*Al-Qānūn*, ou *Canon de la médecine*, est un ouvrage capital qui a longtemps surpassé tous les autres traités, restant la base des études médicales en Europe jusqu'à la fin du XVI^e siècle, et que l'on n'a pas cessé de publier jusqu'à la fin du XVII^e siècle (illustration 133).

En terre d'islam, la physiologie dépendait du système des humeurs, concept issu des ouvrages médicaux grecs. On considérait tout l'organisme comme un mélange de quatre «humeurs». Quand l'individu était en bonne santé, elles étaient en équilibre dans le corps. Dans le domaine de l'anatomie, c'était Galien la principale source. Certains se montraient critiques à son égard, comme Al-Rāzī qui écrivit un *Livre des doutes sur Galien*. On pensait que le cœur possédait deux ventricules, un gauche et un droit, séparés par une paroi percée d'une ouverture. Ibn al-Nafis (mort en 1288) repoussa cette hypothèse pour déclarer qu'il n'existait pas d'ouverture et que la paroi était imperméable. C'est ainsi qu'il découvrit la circulation pulmonaire.

Les facteurs extérieurs jouaient un rôle dans l'apparition de la maladie, comme le milieu et l'âge, le sexe et les habitudes du patient. On expliquait ainsi certaines maladies contagieuses. Dans la diagnose, on accordait une grande attention à la température de l'organe, au pouls, à l'urine et aux selles. Ce que nous appellerions aujourd'hui la pathologie clinique était alors un élément essentiel du diagnostic. On savait déceler un grand nombre de maladies, comme la variole, le rhume des foins, la méningite et la coqueluche.

Al-Zahrāwī expliquait que la chirurgie devait être fondée sur une solide connaissance de l'anatomie. Il a décrit l'utilisation d'une éponge anesthésiante ainsi que l'usage des antiseptiques dans le traitement des blessures. En ophtalmologie, les travaux connurent leur apogée vers l'an 1000, époque où 'Alī ibn 'Īsā al-Kaḥḥāl écrivit son *Tadhkirat al-kaḥḥālīn*. Son contemporain, 'Ammār al-Mawṣilī, a introduit la technique de l'ablation du cristallin par succion dans les cas de cataracte. En pharmacologie, on distinguait entre les remèdes simples et composés, et on vit paraître plusieurs ouvrages sur les premiers. Toutes les œuvres médicales comportaient une section sur les remèdes. Le *Kitāb al-Saydala* d'Al-Bīrūnī et le traité d'Abū Manṣūr Muwaffāq ont été deux œuvres majeures de pharmacologie. En Andalousie, Ibn Juljul publia un commentaire sur Dioscoride, tandis qu'Ibn al-Bayṭār (mort en 1248) menait à bien la plus vaste encyclopédie de la pharmacie. Sur les remèdes composés, Ṣābūr ibn Sahl (mort en 869) publia le premier formulaire connu. Si les hôpitaux existaient avant l'avènement de l'islam, le premier établissement islamique a été créé au VII^e siècle, tandis que l'on en fondait de nombreux autres à Bagdad, d'où ils essaimèrent rapidement vers la plupart des autres villes. Ils devinrent très vite de grandes institutions scientifiques qui se consacraient au traitement de toutes sortes de maladies et auxquelles étaient attachées des écoles de médecine.

La médecine en Europe occidentale

Au début du Moyen Âge, on disposait de quelques écrits pratiques de Galien et d'Hippocrate. Il fut un temps où la médecine se pratiquait dans les monastères où prédominait la tradition religieuse des guérisons miraculeuses et du culte des saints. Peu à peu, la formation médicale passa des monastères aux écoles des villes, et, à partir de 1200, la pratique de la médecine était presque totalement sécularisée. À la fin du XI^e siècle, Salerne devint un des grands centres de formation des médecins. Venu d'Afrique du Nord, Constantin l'Africain (mort en 1087) commença à traduire des ouvrages médicaux de l'arabe en latin. Après 1150, on traduisit encore plus d'œuvres médicales, et l'assimilation des textes gréco-arabes, qui avait commencé à Salerne, contribua à l'émergence de la médecine considérée comme une profession savante; il se créa des facultés de médecine à Paris, à Montpellier, à Bologne et dans les autres universités. Les traductions de Constantin débouchèrent sur la création d'une collection de textes médicaux, les *Articella*, qui devinrent le cœur des programmes d'étude de la médecine. S'y ajoutaient les œuvres de Galien, d'Al-Rāzī, d'Ibn Sīnā et de bien d'autres. Les programmes d'études prirent une forte orientation philosophique. Les théories médicales médiévales étaient toujours celles des Grecs et des Arabes. Les lexiques médico-botaniques exposaient les vertus médicinales des simples, et bien des recueils de prescriptions étaient d'usage très répandu, comme l'*Antidotarium Nicolai*, qui jouissait d'une grande réputation à la fin du XIII^e siècle.

À Salerne, l'étude de l'anatomie commençait avec le *Pantegni* d'Haly Abbas que l'on l'associait à l'étude anatomique des porcs. C'est sans doute à Bologne, à la fin du

Figure 16 Une leçon d'anatomie à la fin du XV^e siècle en Italie. À compter du XIV^e siècle, les dissections de cadavres humains firent partie de la formation médicale en Italie. Le sujet de cette gravure sur bois, qui date de la fin du XV^e siècle, est une dissection qui a fait date, plus d'un siècle auparavant, sous l'autorité du célèbre médecin Mondino dei Luzzi (mort en 1326) (tiré de Goldstein, 1980, p. 149).

XIII^e siècle, que l'on effectua les premières dissections sur des êtres humains. Mondino dei Luzzi (mort en 1326), de Bologne, écrivit un manuel de dissection, *Anatomia*, qui, pendant deux siècles, fit autorité. Au cours du XIV^e siècle, la dissection devint un élément permanent de la formation médicale en Italie (fig. 16). En dépit de cela, les théories anatomiques de Galien restèrent dominantes. La chirurgie a acquis son véritable statut « intellectuel » dans les universités italiennes. Cependant, le *Chirurgia magna* de Guy de Chauliac (mort vers 1370) est demeuré en usage dans toute l'Europe occidentale jusqu'à la fin du XVI^e siècle. On pratiquait certaines interventions audacieuses comme l'ablation du cristallin, dans les cas de cataracte, et l'extraction des calculs de la vessie.

LES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

La géographie

La géographie chinoise

On préférait nettement les observations concrètes à la formulation de théories. Il existait des relevés météorologiques, des études de ressources et de produits, des travaux sur la nature des sols et des descriptions de cours d'eau. Les Chinois se servaient de jauges afin de mesurer les précipitations (pluie et neige), tandis que la boussole servait à la navigation. La nature du cycle hydrologique était connue, et, au temps où Ibn Sīnā écrivait ses théories sur l'érosion des montagnes, Shen Gua (*floruit* 1070) travaillait sur des idées semblables.

Bon nombre de voyageurs chinois ont laissé des archives d'importance historique. L'un d'eux était le moine bouddhiste Xuanzang qui se rendit en Inde au VII^e siècle pour y étudier le bouddhisme. Il y eut aussi le moine nestorien chrétien Bar Sauma qui se rendit en mission en Europe au XIII^e siècle. Au cours de la même période, Zhou Daguan visita le Cambodge et écrivit un compte rendu détaillé des coutumes des habitants de ce pays. Des marchands chinois partaient par mer pour Java et la Malaisie, l'Inde et le golfe Persique. L'essentiel du travail d'exploration a été le fait de l'amiral Zeng He, au XV^e siècle. Dans ses voyages, il a abordé à Java, à Sumatra, en Malaisie, à Sri Lanka et a longé la côte occidentale de l'Inde. Il est allé jusqu'au golfe Persique, a pénétré en mer Rouge et jusqu'à la côte orientale de l'Afrique.

Nous connaissons deux exemples de cartes de la Chine, gravées dans la pierre, qui datent du XII^e siècle. Sous le règne des Mongols, on commença à

disposer de cartes du continent asiatique tout entier. Le géographe Zhu Sifen a préparé une carte générale de la Chine, à laquelle ses successeurs ajoutèrent d'autres pays. Une révision effectuée en Corée à partir du XV^e siècle mentionne de nombreux lieux situés en Europe et en Afrique (illustration 125).

La géographie indienne

Les connaissances géographiques sont rassemblées dans les *Puṛāṇa* sacrées où l'on trouve de nombreux éléments relatifs à la géographie régionale et générale. Ces écrits traitent aussi de météorologie, de climatologie et d'océanographie. Les traités d'astronomie *Siddhānta* se penchent aussi sur les questions géographiques. Les œuvres brahmaniques sont rares, mais on signale quatre titres qui auraient été écrits entre le X^e et le XIII^e siècle. On rapporte aussi que les jaina auraient réalisé des ouvrages importants avant 1200. Mais, en règle générale, on peut dire que les Indiens connaissaient la géographie de leur pays et que la littérature hindoue traduit une connaissance réelle d'autres contrées.

La géographie islamique

La géographie scientifique musulmane a pris son essor au cours de la période 'abbasside. Les connaissances préislamiques en ont été le point de départ. Au IX^e siècle, le *Kitāb Šūrat al-arḍ* d'Al-Khwārizmī est aussi proche que possible de la *Géographie* de Ptolémée. À la base du système, il y avait la division du monde habité en sept « régions » parallèles à l'équateur. On supposait que la vie était impossible au nord comme au sud de ces régions. Al-Khwārizmī pensait encore que l'autre hémisphère, « qui est au-dessous de nous », n'était pas habité non plus. Dans ce système, le principal méridien passe par les îles Canaries et se dirige vers l'est jusqu'à l'extrémité de la Corée, où la longitude est de 180°. Cet espace contient la moitié de l'hémisphère. Tout en réfléchissant à la rotondité de la Terre, les géographes ont élaboré l'idée que l'on pouvait atteindre l'est en voyageant vers l'ouest. Et, en décrivant les terres éventuellement rencontrées en traversant la mer Océane « qui entoure toutes les terres », les géographes donnaient des comptes rendus intéressants de la circumnavigation hypothétique de l'Afrique, en partant d'un point situé dans l'océan Atlantique. Sur la base de témoignages concrets, Al-Bīrūnī a conclu que l'océan Indien et l'Atlantique communiquaient. Il a émis aussi une proposition intéressante, à savoir que, vers le pôle Sud, la nuit cessait d'exister. Al-Ḥūsī et Al-Bīrūnī discutèrent la notion classique d'un quart sud inhabité à cause de la chaleur du Soleil. L'école de Balkhī et d'autres encore n'ont pas suivi le système des régions ; ils ont adopté à la place une division de provinces sur une base territoriale. C'était, en somme, une ébauche de géographie humaine.

Pendant toute cette période, de nombreux textes géographiques ont enrichi la science, décrivant en détail toutes les régions de l'Islam, ainsi que d'autres pays d'Asie, d'Afrique et d'Europe que l'on connaissait. La longue liste des géographes et des voyageurs comprend Al- Iṣṭakhrī, Ibn Ḥawqal, Al-Muqaddasī, Al-Masʿūdī, al-Bīrūnī, Nāṣir-i Khusraw, Ibn Jubayr et Ibn Baṭṭūṭa. Plusieurs ouvrages ont décrit l'Inde, la Chine et l'Asie du Sud-Est, tandis que la Corée était visitée et le Japon identifié. Des missions d'exploration se sont enfoncées profondément dans le centre et le nord de l'Asie. Il y a eu des voyages au Niger et dans les régions équatoriales d'Afrique occidentale. On connaissait l'Afrique orientale jusqu'à 24° de latitude sud. Dans l'Atlantique, des navires musulmans ont doublé les côtes occidentales de l'Europe, y compris l'Angleterre, l'Écosse et l'Irlande, ainsi qu'au sud du Maroc sur une distance considérable. On connaissait les îles de l'Atlantique, comme l'archipel des Canaries ; Al-Masʿūdī et Al-Idrīsī ont donné le récit de leurs missions aventureuses dans ces mers. Les pays d'Europe occidentale ont fait l'objet de descriptions de la part de plusieurs géographes, et divers voyageurs ont relaté leurs itinéraires aux alentours de Byzance, dans la région de l'Aral et de la Caspienne, dans l'empire des Khazars et dans l'État de la « Rus » (la Russie).

Au IX^e siècle, outre les cartes fondées sur la latitude et la longitude des lieux, Al-Khwārizmī a préparé une carte du monde. Les longitudes étaient déterminées au moyen de calculs. Ce que l'on connaît comme l'*Atlas de l'Islam* d'Al-Balkhī se composait d'une série de 20 cartes des diverses régions. Quant à l'ouvrage d'Al-Idrīsī, il contenait un ensemble de 70 cartes, fondées sur la tradition des régions (illustration 123) ; il était assorti d'une vaste carte du monde gravée sur argent. Les œuvres d'Ḥamdallah Muṣṭawfī, *Tārīkh-i Guzīdeh* (1329–1330) et *Nuzḥat al-Qulūb* (1339–1340), s'accompagnaient de cartes.

Les textes arabes sur la navigation, florissants au XI^e siècle, forment un ensemble d'écrits hautement spécialisés. Ils concernent l'océan Indien, la mer Rouge et le golfe Persique. Aḥmad ibn Mājīd (XV^e siècle) a été l'un des plus grands navigateurs de tous les temps ; il a rédigé quelque 50 ouvrages sur la navigation et, à en croire un chroniqueur arabe du XVI^e siècle, il aurait servi de pilote à Vasco de Gama de Malindi à Calicut. Au début du XVI^e siècle, Sulaymān al-Mahrī a écrit 5 ouvrages et les œuvres d'Ibn Mājīd et d'Al-Mahrī représentent la quintessence du savoir arabe sur la géographie maritime. Ils utilisaient de remarquables cartes marines sur lesquelles étaient tracés les méridiens et les parallèles, ainsi que bon nombre d'instruments excellents (dont la boussole), et faisaient usage de leurs connaissances astronomiques appliquées à la navigation.

La géographie en Afrique subsaharienne

Les marchands du Soudan occidental avaient une assez bonne idée de la géographie du monde musulman et, peut-être, du reste du monde connu. Au XV^e siècle, les négociants wangara savaient généralement lire et connaissaient bien le milieu dans lequel ils vivaient. Grâce aux pèlerinages royaux, bien des Soudanais avaient une bonne connaissance du Maghreb, de l'Égypte et de l'Arabie. Sur la côte orientale d'Afrique, les Zanj et les Swahili étaient des familiers du monde arabe oriental, de l'Inde et peut-être même de la lointaine Chine. Dans les écoles de Tombouctou, on enseignait la géographie. Beaucoup d'Africains naviguaient le long des côtes orientale et occidentale d'Afrique. Le prince africain Mansa Mūsā, au XVI^e siècle, racontait l'histoire d'un de ses prédécesseurs qui avait envoyé une mission de 200 vaisseaux dans l'Atlantique. Certains chercheurs ont tenté de trouver dans cet intéressant récit un témoignage d'une hypothétique découverte de l'Amérique par des marins du Mali.

La géographie en Europe occidentale

Au début du Moyen Âge, la plupart des Européens de l'Ouest pensaient que la Terre avait la forme d'un disque ou d'un rectangle. Mais il y avait pourtant des chercheurs qui acceptaient l'idée d'une Terre sphérique. Au XII^e siècle, l'*Almageste* de Ptolémée et le savoir géographique arabe devinrent disponibles en latin. Au début du XV^e siècle, deux livres importants firent leur apparition : l'un était la traduction de la *Géographie* de Ptolémée, l'autre l'*Imago mundi* de Pierre d'Ailly qui s'élevait contre l'idée de Ptolémée d'un océan Indien fermé (illustration 122). Pierre d'Ailly fut aussi le premier en Europe à prétendre qu'on pouvait atteindre l'Inde en voguant vers l'ouest. Certes, les informations contenues dans ces deux œuvres n'avaient rien de nouveau pour les érudits latins, mais leur publication à ce moment-là insistait sur les idées indispensables aux grandes découvertes géographiques qui allaient suivre.

Jusqu'au XI^e siècle, l'horizon géographique européen était très limité, et bien des habitants du continent ne connaissaient que leurs environs immédiats. Les Scandinaves vivaient, pensait-on, dans un monde à eux, dans des terres considérées comme inhabitables, mais au IX^e siècle, ces mêmes Vikings atteignirent l'Islande et y établirent une colonie. Ils découvrirent le Groenland un siècle plus tard et débarquèrent en Amérique du Nord en 1003. Au XI^e siècle, dans le sillage des croisades, des hommes commencèrent à voyager vers le Proche-Orient, et l'Europe entra ainsi en contact avec les Mongols. À partir du XIII^e siècle, missionnaires et marchands se déplaçaient énormément, allant jusqu'en Chine et nous laissant des récits de leurs voyages. Le plus étonnant de ces voyageurs a été Marco Polo (mort en 1234),

qui est allé en Asie en 1271–1295 et qui a habité la Chine pendant dix-sept de ces années. Son *Il milione*, connu sous le titre de *Livre des merveilles du monde*, est devenu un classique (illustration 121).

Au début du XV^e siècle, la scène était prête pour accueillir la nouvelle étape de la découverte du monde. La science géographique progressait, on construisait des navires plus aptes à affronter l'Atlantique, et les instruments de navigation, dont la boussole, s'amélioraient, tandis que l'usage de l'astrolabe pour déterminer la latitude se répandait. L'infant du Portugal Henri le Navigateur (mort en 1460) prit l'initiative d'envoyer des expéditions dans l'Atlantique le long des côtes d'Afrique, dans l'espoir d'atteindre l'Inde. Au cours de son existence, les Portugais explorèrent la Côte-de-l'Or. En 1487, Bartolomeu Dias doubla l'extrémité sud de l'Afrique et, finalement, Vasco de Gama acheva l'expédition en atteignant Calicut en 1498 (illustration 124).

Christophe Colomb était influencé par les thèses géographiques de son temps et croyait en la possibilité de rejoindre l'Inde en naviguant vers l'ouest. Il partit d'Espagne en 1492 et, en gardant son cap, il découvrit inévitablement l'Amérique.

Les cartographes médiévaux plus tardifs étaient bien conscients de la rotondité de la Terre, mais la plupart des cartes étaient toujours petites et schématiques. Le monde habité était représenté par une figure circulaire entourée par l'océan. Au milieu de la zone des terres émergées, on voyait un assemblage des continents en forme de T. Les trois divisions — Europe, Asie, Afrique — étaient généralement acceptées. Le centre du monde habité, juste au-dessus du milieu du T, était Jérusalem (illustration 119). La fin du XIV^e siècle vit apparaître une amélioration notable de l'art cartographique, car les portulans étaient devenus indispensables aux capitaines de navires. La célèbre carte catalane du monde, dressée en 1375, incorporait des éléments tirés de nombreux portulans. Elle faisait figurer aussi diverses parties de la côte occidentale d'Afrique, ainsi que l'est et le sud-est de l'Asie, dessinés d'après les comptes rendus de Marco Polo. À la fin du XV^e siècle, les connaissances géographiques s'étaient considérablement accrues. Les relevés montrant les dernières découvertes de Christophe Colomb, de Vasco de Gama et d'autres navigateurs transformaient peu à peu les cartes du monde.

L'historiographie

L'historiographie chinoise

La Chine jouissait du plus long passé continu et des textes historiques les plus abondants ; nul autre pays ne pouvait l'égaliser. Depuis la nuit des temps, les savants chinois s'intéressaient beaucoup à l'histoire de leur pays.

Confucius insistait sur l'importance des leçons de l'Histoire et, d'après son enseignement, la transmission consciencieuse des récits authentiques était un devoir essentiel. Plusieurs siècles après sa mort, l'Histoire et la préservation attentive des archives devinrent l'une des principales fonctions du gouvernement, au niveau local comme à l'échelle nationale. La plupart des récits d'histoire étaient écrits par des historiens officiels et, bien que leur contenu fût imposé par ce qui intéressait les cercles du pouvoir, il y eut des hommes dotés d'une grande intuition de leur science et d'une parfaite intégrité. L'un des plus grands d'entre eux était Liu Zhiji (661–721), auteur d'une œuvre de critique historique qui a marqué son temps, *Shitong*, publiée vers 710. Persuadé qu'il ne pouvait exercer pleinement son jugement s'il devait obéissance au gouvernement, il se retira afin d'écrire sa critique historique indépendante. La première histoire générale détaillée de la Chine a été le *Zizhi tongjian*, de Sima Guang (1019–1086), couvrant la période allant de 402 av. J.-C. à 959 apr. J.-C. Il travailla pendant 19 ans, assisté de trois érudits ; leurs sources furent choisies dans plus de 320 œuvres historiques.

L'historiographie japonaise

Au Japon, on tenait des généalogies et des archives mythologiques depuis le VI^e siècle au moins. L'empereur Temmu (VII^e siècle) commanda une compilation des mythes et des généalogies dont le résultat devint le *Kojiki* et le *Nihon shoki*. Si le premier est riche de généalogie et de mythe, le second contribue à faire connaître de manière érudite l'histoire et les récits mythiques du Japon ancien. Ces deux œuvres sont d'une grande importance, car il n'existe aucune autre autorité sur l'histoire du Japon ancien et parce que toute la mythologie shintō y est renfermée. Le *Nihon shoki* a été la première des six histoires nationales publiées jusqu'au X^e siècle.

L'historiographie indienne

L'Inde ancienne et médiévale n'a pas eu d'historiographie vraiment nationale. La seule œuvre historique de la période est le *Rājatarangini* du poète cachemiri Kalhana, au XII^e siècle, rédigé en sanskrit. Il semble que cet ouvrage soit bien autre chose qu'une simple narration d'annaliste. D'autres écrits peuvent être considérés comme une littérature quasi historique, tels les récits des bardes des Rājputs et les ballades, les épopées et les chroniques du Rajasthan et de l'Assam. Même si ces textes ne peuvent constituer une histoire politique, ils contiennent des données de valeur pour l'historien de la société et de la culture.

Ḍiyā' al-Dīn Barānī, ou Barnī (mort après 1357), figure significative de la pensée indo-musulmane sur le gouvernement, écrivit une histoire de l'Inde en langue persane. Dans le *Fatāwā-i Jahāndārī*, il exposait une philosophie politico-religieuse de l'histoire. Son *Tārīkh-i Firūz-Shāhi* nous livre l'histoire du sultanat de Delhi et montre ce que réserve l'Histoire quand les préceptes des *fatwa* sont ignorés. Son histoire est la continuation de l'histoire des premiers sultans de Delhi et des nobles de leur entourage, le *Habaqāt-i Nāṣiri*, de Minhāj Sirāj, terminé en 1260.

L'historiographie musulmane

La chronologie commence avec l'hégire en 622. Au moment où s'est créé le califat 'abbāsside en 750, la science de l'histoire était parvenue à maturité. L'examen méticuleux qu'effectuent les Historiens des sources utilisées est un trait important de l'historiographie. Jusqu'à l'époque d'Al-Ḥabarī (mort en 923), quand les auteurs étaient encore proches des événements relatifs à la naissance de l'islam, ils avaient mis au point une technique particulière, appelée *isnād*, qui comprenait une chaîne d'autorités par laquelle se communiquait l'information vers les époques postérieures. Quand les historiens se trouvaient éloignés des périodes anciennes, ils prenaient soin d'utiliser toutes les sources fiables accumulées par leurs prédécesseurs et d'en faire la liste. Les méthodes d'examen des faits historiques furent perfectionnées par Ibn Khaldūn, qui en concluait que les récits historiques devaient subir l'épreuve de la probabilité inhérente ou de la crédibilité.

Les tout premiers historiens musulmans écrivaient sur la vie du Prophète et sur ses campagnes missionnaires ; ils furent suivis par ceux rapportant une série d'histoires des *futūḥ*, ou conquêtes. Citons, parmi ces derniers, Al-Wāqidī (mort en 823) et Al-Balādhurī (mort en 892). Des histoires générales commencèrent à paraître au IX^e siècle. Celle d'Al-Ḥabarī (mort en 923), connue en Occident sous le titre *Annales*, est la plus fiable. L'auteur a appliqué avec rigueur la méthode de l'*isnād* et n'a rapporté que des faits avérés. Les plus grandes réussites de l'historiographie islamique ont été l'histoire d'Ibn al-Athīr (mort en 1232), intitulée *Le Parfait dans l'histoire*. C'était un historien impartial qui a rédigé son œuvre à partir de toutes les sources disponibles. Autre œuvre majeure, le *Jāmi' al-Tawārīkh*, ou *Somme des chroniques*, de Rashīd al-Dīn (mort en 1318), ministre īl-khānīde, publié en persan et en arabe. L'ouvrage a été compilé après des recherches approfondies à partir de sources arabes, persanes, ouïgoures, mongoles et chinoises.

Outre les chroniques générales, il y eut des textes relatifs à certains événements importants, comme l'histoire de Siffin. À partir du IX^e siècle,

on vit apparaître des historiens locaux : en Égypte, par exemple, on peut citer Al-Maqrīzī (mort en 1442) et Ibn Taghrībardi (mort en 1469). Une longue cohorte d'historiens andalous et maghrébins travailla sur l'histoire locale de l'Islam occidental. Citons aussi le *wazīr* (vizir) andalou Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb (mort en 1347), ainsi que les biographies de héros de l'Islam comme Ṣalāḥ al-Dīn (Saladin). On traitait aussi de villes importantes comme Bagdad ou Damas. Il y avait encore des ouvrages de généalogie, ainsi que des biographies des vizirs et des scribes de l'Islam. Les biographies et les autobiographies représentaient des sources historiques importantes, parmi lesquelles il faut signaler le *Dictionnaire biographique* d'Ibn Khallikān (mort en 1282).

Le plus célèbre historien de la période médiévale, qui fut aussi le plus distingué de tous les temps, a été incontestablement Ibn Khaldūn (mort en 1406). Il avait inauguré une nouvelle école de pensée avec la publication de *Muqaddima (Introduction à l'Histoire)*, dans laquelle il essayait de traiter l'Histoire comme une science (illustration 123). Il a su voir qu'elle englobait, outre les événements purement politiques, militaires et religieux, des notions comme l'économie et la sociologie. Il élaborait un concept de croissance et de changement comparable à celui d'un organisme individuel et tenta d'expliquer comment les sociétés se créent, se développent et s'effondrent. De plus, il étudia la solidarité sociale et ses fondements, les influences du climat et du métier sur les caractéristiques des groupes, les lois du changement social et de la stabilité économiques, ainsi que les influences religieuses et économiques sur le comportement.

L'historiographie subsaharienne

La renaissance du savoir qui s'est produite dans ces pays aux XIV^e et XV^e siècles a engendré l'apparition de textes historiques africains rédigés en langue arabe aux XVI^e et XVII^e siècles, comme le *Tārīkh al-Fattāsh*, écrit par plusieurs générations de la famille Ka'fī (à partir de 1519), et le *Tārīkh al-Šūdān*, d'Al- Sa'dī (terminé en 1655). Au cours de la même période, la littérature historique africaine a fait son apparition sur la côte orientale d'Afrique ; il reste de nombreux manuscrits historiques à découvrir.

La tradition orale a été aussi une source importante de l'Histoire sur ce continent. On y trouvait pêle-mêle des mythes, des chants de louange, des chansons populaires, des comptines, des incantations magiques, des énigmes et des proverbes. Cette collecte et cette conservation des traditions orales ne sont désormais plus abandonnées aux étrangers ; les universités et les chercheurs africains s'en occupent ardemment eux-mêmes.

L'historiographie européenne

Pendant la période considérée, en Europe, l'historiographie avait exclusivement pour véhicule le latin écrit par des religieux, en particulier les moines. Le langage figuré de la Bible révélait les grandes lignes de l'histoire mondiale ; les récits bibliques faisaient généralement appel à la parataxe, dépourvus qu'ils étaient de termes causatifs ou de liaison. C'est ainsi que ce style est devenu caractéristique de l'historiographie médiévale à ses débuts. À partir du IX^e siècle, cependant, les historiens accrurent leurs sources par des emprunts à la rhétorique et à la littérature romaines. À la fin du IX^e siècle, il existait tout un assortiment d'écrits historiques, notamment des annales, des chroniques universelles et des récits ethniques. L'existence d'une abondante littérature sur les vies des saints, qui présentent des événements surnaturels, est l'un des traits caractéristiques de l'historiographie médiévale. Il en est un autre, la tentative des historiens ecclésiastiques visant à relier l'histoire ethnique des diverses peuplades « barbares » à la Bible, comme les histoires des Anglais, des Germains, des Francs et des Wisigoths.

Du X^e à la fin du XII^e siècle, l'historiographie médiévale a été particulièrement florissante. Peu à peu, l'horizon des chroniqueurs s'élargissait à mesure que les Européens entretenaient plus de contacts entre eux et avec les autres civilisations, notamment la culture islamique. Les croisades inspirèrent les plus beaux récits historiques de toute la période médiévale. À partir du XIV^e siècle, l'histoire n'était plus du domaine réservé de l'Église, aussi les textes étaient-ils rédigés en langue vulgaire. Un changement se produisait dans l'étude des sources et les récits, ce qui poussa les chercheurs à s'occuper des affaires du monde. En France, à partir de 1250 environ et jusqu'à la fin du XV^e siècle, les moines de l'abbaye royale de Saint-Denis rédigèrent les *Grandes Chroniques de France*, tandis qu'en Angleterre, les moines de Saint-Albans tenaient des annales nationales pendant deux siècles, à partir de 1214. Il se passait des événements similaires en Italie, dans les Pays-Bas et en Allemagne. Par exemple, les chroniques de villes devinrent très répandues, comme la *Chronique de Nuremberg* et l'*Histoire de Florence*.

La Renaissance apporta de grands changements. Les laïcs étaient de plus en plus nombreux parmi les historiens. François Pétrarque (mort en 1374) écrivit une histoire de Rome, et Giovanni Villani (mort en 1348) fut le premier historien important de Florence dont il écrivit l'histoire ; il faut remarquer qu'il a utilisé de nombreux chiffres. On tient Lorenzo Valla (mort en 1457) pour le pionnier de la critique historique moderne.

Dans l'Empire byzantin, on s'en tenait à la tradition classique héritée des Grecs et on était donc plus intéressé par l'actualité et moins inféodé à l'Église. Les Byzantins ont donné au monde une des meilleures historien-nes en la personne d'Anne Comnène (morte en 1148), fille de l'empereur

Alexis I^{er} Comnène. Dans sa jeunesse, elle avait vu les armées de la première croisade arriver dans Constantinople.

La grammaire et la lexicographie

La Chine

L'écriture chinoise est idéographique et non alphabétique. Elle utilise des symboles d'origine picturale pour représenter les idées exprimées dans la langue. L'élément d'écriture associe, en général, un élément sémantique (un radical) à un élément phonétique. Le nombre de radicaux a été réduit à 214, chiffre encore en usage aujourd'hui. Les mots chinois sont monosyllabiques, aussi ce sont les tons qui font partie intégrante du morphème monosyllabique. Dans de nombreux cas, ils déterminent les différences de sens entre des syllabes qui, par ailleurs, sont identiques. Au XII^e siècle, Lu Fayan a composé le premier dictionnaire phonétique du chinois, le *Qieyun*, dont les mots sont classés selon 204 rimes. En 1067, dans son dictionnaire *Leipian*, Sima Guang a ajouté une clef au *Qieyun*. Ce dictionnaire très élaboré contenait plus de 31 000 mots.

Le Japon

Le premier dictionnaire encyclopédique chinois-japonais date du XI^e siècle ; de nombreux autres l'ont suivi entre les XII^e et XV^e siècles.

Le Tibet

Le *Tenjur* contient un dictionnaire tibétain-sanskrit et des traités de grammaire, de logique, de médecine et autres sujets.

L'Inde

À l'instar du latin en Occident, le sanskrit était une langue savante. L'enseignement primaire se donnait en sanskrit qui était donc la seule langue commune à l'Inde entière. La grammaire s'est développée assez tôt, mais la lexicographie a connu un essor plus lent. Les premiers dictionnaires de sanskrit s'échelonnent du VI^e au XII^e siècle. Le bouddhisme s'étant propagé dans toute l'Asie, il a fallu préparer des dictionnaires bilingues en chinois, en tibétain, en coréen, en mongol et en japonais. La légende voulant que le Bouddha eût prêché en pâli, plusieurs grammairiens ont élaboré des grammaires et des dictionnaires de cette langue. Le cinghalais est dérivé du pâli, mais avec de nombreux termes dravidiens ; sa grammaire est proche de celle du pâli.

Le monde islamique

La grammaire de l'arabe a son origine à Baṣra et à Kūfa, en Iraq, au VII^e siècle. Dans son ouvrage magistral, *Al-Kitāb*, Sībawayhi (VIII^e siècle) a été le premier à entreprendre une description complète de l'arabe aux trois niveaux de la syntaxe, de la morphologie et de la phonologie, dans le cadre d'un modèle grammatical unifié. Le X^e siècle a été l'âge d'or de la grammaire à Bagdad où enseignaient plusieurs grammairiens réputés. Au cours des siècles suivants, jusqu'au XIV^e, une galaxie de grammairiens a brillé, parmi lesquels le plus remarquable a été Ibn Jinnī (X^e siècle) dont la plus grande réussite a été le *Khaṣā'is al-ʿArabiyyah*. Il y recherchait les principes organisateurs uniformes de l'arabe à tous les niveaux, de la phonologie à la syntaxe, à partir d'un point de vue sémantique et psychologique. Au XIV^e siècle, Ibn Hishām écrivit le *Kitāb Muḡhnī al-Labīb fī al-Naḥw*, devenu le manuel standard de l'enseignement de l'arabe.

Al-Khalīl ibn Aḥmad (VIII^e siècle), le premier lexicographique à dresser un dictionnaire général de l'arabe, a systématisé la prosodie. Entre les VIII^e et XV^e siècles, plus d'une dizaine de dictionnaires arabes ont été élaborés. Au X^e siècle, Al-Jawharī a compilé *Al-Siḥāḥ* qui contient plus de 40 000 entrées par ordre alphabétique du dernier radical du mot. Deux autres dictionnaires notables ont été publiés au cours des XIII^e et XIV^e siècles ; l'un, le *Lisān al-ʿArab* d'Ibn Manẓūr, qui contient 80 000 entrées, est sans contexte le plus considérable monument lexicographique du Moyen Âge, quelle que soit la langue ; l'autre, que l'on doit à Al-Firūzābādī, est l'*Al-Qāmūs al-Muḥīt*.

Il y eut un grand nombre de lexiques ou de dictionnaires spécialisés sur divers sujets. L'exemple le plus caractéristique de ce genre de dictionnaires de synonymes est l'énorme *Al-Mukhaṣṣaṣ* d'Ibn Sīda (XI^e siècle). De plus, on recense aussi des dictionnaires techniques de diverses sciences, comme le *Mafātīḥ al-ʿUlūm* d'Al-Khwārizmī (X^e siècle).

Autres langues du monde islamique

Au XI^e siècle a paru le *Dīwān lughat al-Turk*, vocabulaire de turc oriental, assorti de quelques remarques grammaticales. Au XIII^e siècle, on a pu disposer d'un glossaire turc-arabe et d'un autre groupant le persan, le turc et le mongol. La première grammaire systématique turque a paru à la même époque. *Lughat-i furs*, le plus ancien dictionnaire persan parvenu jusqu'à nous, a eu pour auteur, au XI^e siècle, ʿAlī ibn Aḥmad Asadī Ḥusī ; il a été suivi de deux autres au XIV^e siècle, en Iran. Il y en eut encore d'autres en Inde ou chez les Turcs, ainsi qu'un grand nombre de glossaires spécialisés.

Le premier traité systématique de grammaire syriaque date de la première moitié du VII^e siècle, tandis qu'au X^e siècle Bar Bahlul produisait le premier dictionnaire général syriaque. Entre les XI^e et XIII^e siècles, il y eut divers traités de grammaire selon les méthodes arabes.

En Iraq, Sa'ādīa, que l'on considère comme le fondateur de la philologie hébraïque, composa deux œuvres de grammaire et un dictionnaire. L'étude de la grammaire hébraïque était florissante à Cordoue où Ibn Janāḥ (X^e siècle), le plus grand philologue du Moyen Âge, composa une grammaire et un dictionnaire de l'hébreu, ces deux ouvrages étant rédigés en arabe. Il y eut, en même temps, la parution du premier dictionnaire de la langue biblique, tandis que de nouvelles règles de prosodie étaient élaborées sur le modèle de l'arabe et que la grammaire et le dictionnaire de l'érudit juif européen David Qimḥi (mort vers 1235) exerçaient une grande influence. C'est Yehuda ben Tibbon (mort en 1190) qui entama l'immense tâche consistant à adapter la langue à ses orientations scientifiques et philosophiques.

Il existe quelques grammaires complètes et des écrits lexicographiques datant du XI^e siècle, tous rédigés en arabe.

L'Europe et Byzance

Les grammaires latines de Donat (IV^e siècle) et de Priscien (fin du V^e siècle) ont été les manuels les plus largement répandus de la période médiévale. Entre le X^e et le XIII^e siècle, il y eut plusieurs traités qui en reprenaient les bases. Jean de Garland (XIII^e siècle) fut l'un des premiers érudits à élever la grammaire à un niveau philosophique. Au XIV^e siècle, on s'occupait énormément de grammaire théorique dans la formation universitaire, tandis que les manuels scolaires étaient toujours fondés sur les anciens textes de Donat et de Priscien.

Le latin était la langue parlée dans tout l'Occident, mais au début de cette époque, la lexicographie était encore balbutiante. Il existait de nombreux glossaires, préparés pour des œuvres précises. Plus tard, on collecta des gloses de différentes sources que l'on associa entre elles, mais il ne s'agissait pas encore de dictionnaire. Le premier ouvrage lexicographique latin de quelque importance fut celui de Papias de Lombardie au XI^e siècle, suivi de nombreux autres comme le *De utensilibus* de Neckham. Le *Dictionarius* de Jean de Garland était lui aussi une simple liste de mots, mais le titre même de l'ouvrage représente la première utilisation du terme « dictionnaire ». L'œuvre la plus importante du XIII^e siècle est le *Catholicon* de Jean Balbi, mélange de grammaire, de prosodie, de rhétorique, d'étymologie et d'un dictionnaire. Il paraissait de nouveaux vocabulaires, comme celui de Simon de Gênes, dans lequel figuraient des termes grecs, arabes et latins.

Autres langues européennes

Au IX^e siècle en Angleterre, Aelfric écrivit une grammaire latine, tirée pour l'essentiel de Donat et Priscien ; il voulait appliquer cette grammaire au vieil anglais. Mais la première véritable œuvre du genre en Europe est un exceptionnel manuscrit irlandais intitulé *Premier Traité grammatical*, écrit au XII^e siècle par un inconnu qui a fait preuve d'une remarquable originalité et d'une grande indépendance de pensée. La littérature des troubadours a engendré une demande d'information grammaticale, et c'est ainsi qu'à partir du XIII^e siècle, on vit éclore plusieurs œuvres de ce genre en provençal et en catalan. Dante (XIV^e siècle) est l'auteur du *De vulgari eloquentia*, première œuvre de philologie en Italie. À part ces exemples, le développement de la grammaire en Europe a été d'une lenteur remarquable. La première grammaire française destinée à des étudiants anglais a été écrite en Angleterre au XV^e siècle, sur des modèles latins. Les premières grammaires allemande et espagnole datent du XV^e siècle, et, pour l'italien, le français, le moyen anglais et le néerlandais, il n'y eut rien en la matière avant le XVI^e siècle.

En Europe de l'Est, le livre de Moschopoulos, pour le grec, est apparu au XIV^e siècle. La première grammaire du slavon a été composée en Serbie à la même époque, tandis que, plus à l'est, on note des textes arméniens dès le XIII^e siècle.

L'essor de la lexicographie dans les langues vernaculaires a été tout aussi lent. Vocabulaires, gloses et simples listes de mots continuaient de paraître, dont certains étaient bilingues, mais il n'y eut pas de véritable dictionnaire avant le XVI^e siècle. La grammaire d'Aelfric contenait bien un glossaire latin-vieil anglais, le tout premier lexique latin-anglais, alors que le premier glossaire latin-allemand date du IX^e siècle. En France, la lexicographie prit naissance avant la fin du XIV^e siècle, avec une adaptation du *Catholicon* latin. Il y eut aussi un dictionnaire latin-anglais à la fin du XV^e siècle, un dictionnaire arménien, ainsi qu'un glossaire arménien-arabe-latin.

LA TRANSMISSION DES CONNAISSANCES

La diffusion de la civilisation chinoise en Corée et au Japon

La Corée et, de là, le Japon subirent l'influence de la Chine ; ensuite, au VII^e siècle, le Japon prit directement contact avec le céleste empire. L'ère de la *Taika* (grande réforme) qui suivit la création d'une monarchie en 645 vit éclore bien de nouvelles institutions, dont beaucoup copiaient celles de la Chine des Tang. Le *daigakuryo*, ou maison de collège, qui fut fondé dans la capitale, puis les écoles de province suivirent d'abord un programme calqué sur celui qu'avaient instauré les Tang. Nous avons déjà abordé ci-dessus d'autres aspects de l'influence chinoise sur la Corée et le Japon.

La Chine et l'Inde

Après la propagation du bouddhisme en Chine, de nombreux bonzes venus d'Inde se rendirent dans ce pays, tandis que l'Inde, à son tour, devenait un but de pèlerinage pour les bouddhistes chinois. Ainsi y eut-il un échange culturel et de savoir scientifique qui s'intensifia au cours du IV^e siècle et dura jusqu'au début du XI^e siècle. L'histoire officielle de la dynastie des Sui, terminée en 636, contient dans sa bibliographie un certain nombre d'ouvrages qui tous commencent avec le mot *boluomen* ou brahmane. Ces œuvres sont désormais perdues, mais il est significatif qu'elles aient été mentionnées dans une histoire officielle. Au VII^e siècle, on enseignait les *Siddhānta* indiennes à Zhangnan et, au VIII^e siècle, il y avait, à la cour des Tang, des astronomes indiens. Mais il existe, d'autre part, des exemples de l'influence des mathématiques chinoises sur la science indienne. Il existe aussi des preuves d'échange dans les domaines de l'alchimie, de la pharmacopée et de la médecine, mais, au point où nous en sommes, il est bien difficile d'établir un bilan des influences réciproques entre l'Inde et la Chine.

La Chine, l'Islam et l'Europe occidentale

On peut dire, très généralement, que les sciences chinoises se sont développées indépendamment des civilisations islamique et latine, mais, au Moyen Âge, la science et la pensée scientifique de l'Islam constituaient un tout avec leurs homologues européennes. Par ailleurs, la science ancienne et médiévale en Chine était confinée à l'aire de la langue idéographique et n'était traduite

ni en arabe, ni en latin. Le mouvement de traduction des autres langues en arabe a pris place à partir du milieu du VIII^e siècle jusqu'à la fin du IX^e siècle. C'est le temps du règne de la dynastie des Tang, époque où les Arabes avaient déjà établi de solides relations commerciales avec la Chine. Il existait bien une colonie arabe à Guangzhou, mais aucune œuvre scientifique chinoise n'était parvenue en Islam. C'est pourquoi, dans son ouvrage *Les Catégories de nations*, Šā'īd al-Andalusī (mort en 1070) concluait que la civilisation chinoise ne connaissait que la technique.

Sous la domination de l'Empire mongol aux XIII^e et XIV^e siècles, étant donné qu'il avait annexé certains territoires islamiques, il y eut des contacts scientifiques entre Chinois et musulmans. Dans l'observatoire de Marāgha, Našīr al-Dīn al-Ḥūsī (mort en 1274) travaillait entouré d'une équipe qui comptait un astronome chinois (illustration 139); il est tout aussi probable qu'il avait importé quelque savoir mathématique islamique. D'autres astronomes musulmans, Jamāl al-Dīn et sa mission, ont aussi travaillé à la cour des Mongols pendant plusieurs années. Bien qu'il soit difficile d'en juger, il semble que la présence de ces hommes a influencé la mise au point d'instruments astronomiques et la création d'un observatoire. Kūbīlāy khān a employé des ingénieurs militaires musulmans qui ont construit des engins balistiques pour ses armées. Aux alentours de 1313, Rashīd al-Dīn a commencé les préparatifs d'une encyclopédie en persan de la médecine chinoise. Pendant toute la période du pouvoir des Mongols, l'Europe eut directement accès à la Chine, mais il n'y eut, en retour, aucune traduction des ouvrages scientifiques chinois en latin. Il en était tout autrement pour la transmission des inventions techniques.

L'Inde, l'Islam et l'Europe occidentale

L'Inde a joué un rôle important pour le passage et la diffusion des idées scientifiques entre l'Orient et l'Occident. D'une part, elle avait accueilli les notions babyloniennes, égyptiennes et grecques; d'autre part, sa science se communiqua, dans les premiers siècles de l'islam, à la civilisation musulmane et, de là, à l'Occident. Avec les débuts du mouvement de traduction en arabe à partir du VIII^e siècle, le premier livre d'astronomie fut une des œuvres de Brahmagupta qui devait être connu sous le titre *Sindhind*. Elle fut la principale source de l'astronomie islamique jusqu'à la traduction de l'*Almageste*. Beaucoup d'almanachs (*zīj*) étaient préparés à partir de ces bases; le plus important était celui d'Al-Khwārizmī, révisé plus tard par Al-Majrīṭī. Pour l'arithmétique, nous avons déjà relaté de quelle manière les chiffres indiens sont parvenus chez les Arabes et comment ils ont été transmis à l'Europe occidentale. Al-Bīrūnī, le grand savant musulman, avait eu

l'occasion de vivre en Inde, d'apprendre le sanskrit et d'étudier la civilisation et les sciences de ce pays. On sait qu'il s'est initié là-bas à la science des Grecs et des Arabes. Son *Kitāb al-Hind* (1035) est sans doute l'examen le plus approfondi d'une civilisation jamais accompli aux temps prémodernes par le plus grand savant d'une autre.

Les ouvrages médicaux indiens étaient traduits en arabe dès le VIII^e siècle. Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Ḥabarī consacra une grande partie de la rédaction de son *Paradis de la sagesse* à la médecine de l'Inde. Mais ce livre ne fut pas traduit en latin, et c'est ainsi que les théories médicales indiennes n'atteignirent pas l'Europe. Avec l'instauration du pouvoir musulman des Ghaznévides et, plus tard, du sultanat de Delhi (début du XIII^e siècle), les sciences islamiques, qui avaient absorbé les théories astronomiques et médicales grecques, parvinrent en Inde. Et même si, au début, on ne les étudiait que dans les milieux musulmans, elles se firent connaître peu à peu des savants et érudits indiens.

L'Afrique subsaharienne, l'Islam et l'Asie

Cette période fut un âge d'or pour le commerce transsaharien. Aussi, bon nombre de Berbères et d'Arabes s'installèrent-ils dans les villes du Soudan. Le rôle de l'islam dans la diffusion des idées a été capital, car l'arabe devint la langue des lettrés et des cours ; Mansa (« prince ») Mūsā le parlait couramment. Ainsi naquit une littérature africaine écrite en arabe. Il y eut, du XIV^e au XVI^e siècle, des échanges entre les universités du Soudan et celles du Maghreb ; au XIV^e siècle, Le Caire attirait fortement les érudits soudanais car, située sur un itinéraire de pèlerinage, la ville abritait une importante colonie de résidents et d'étudiants africains. Les souverains soudanais étaient entourés de conseillers et de savants arabes ; en revenant de La Mecque, Mansa Mūsā comptait dans son entourage des écrivains, des savants et des architectes (illustration 259).

On peut en dire autant de l'influence du commerce international sur la côte orientale d'Afrique. Une nouvelle civilisation swahili était née, fortement marquée par la culture islamique et arabe. L'Éthiopie, pour sa part, était depuis longtemps influencée par les missionnaires chrétiens syriaques, et sa langue ainsi que son écriture étaient d'origine arabe méridionale. Les navigateurs venus de l'Asie du Sud-Est avaient une action puissante sur Madagascar, tandis que les missions commerciales chinoises se rendaient sur la côte d'Afrique ; aussi les Africains connaissaient-ils les produits chinois.

Les traductions en arabe d'œuvres en grec, en syriaque et en pehlevi

Au milieu du VIII^e siècle, avec l'avènement des 'Abbāssides, le temps était venu pour qu'un mouvement de traduction à grande échelle s'ébauche à partir du pehlevi, du syriaque, du sanskrit et du grec. Lancé par le souverain Al-Manṣūr (754–775), le mouvement a reçu les soins de ses successeurs, notamment Al-Ma'mūn; les califes n'ont pas été seuls à soutenir cet effort qui a été appuyé par des mécènes influents. Ibn al-Muqaffa' (mort en 757) a traduit du pehlevi en arabe des œuvres de logique, d'histoire et de médecine, tandis que des membres de la famille Al-Nawbakht s'attaquaient aux œuvres d'astronomie et d'astrologie. On a traduit l'*Almageste* à plusieurs reprises au cours du IX^e siècle. Al-Ḥajjāj ibn Maṭar a effectué deux traductions des *Éléments* d'Euclide dont Ḥunayn ibn Iṣḥāq a livré une troisième version, révisée plus tard par Thābit ibn Qurra.

Le patrimoine médical hérité de l'école d'Alexandrie a été traduit par Ḥunayn ibn Iṣḥāq (mort en 877) et son école; ainsi ont paru les œuvres de Galien, d'Hippocrate et les ouvrages sur les vertus des plantes de Dioscoride. En philosophie, presque toutes les œuvres de Platon et d'Aristote sont passées par leurs mains. Thābit ibn Qurra (mort en 901) a été responsable de la traduction ou de la révision de certains des ouvrages les plus importants d'Archimède, d'Apollonius, d'Euclide, de Ptolémée, de Théodose et de bien d'autres (illustrations 126 et 130). À l'instar d'Ḥunayn, il était à la tête d'une école de traducteurs.

Les traductions d'arabe en latin

Il y avait des contacts entre l'Europe occidentale et l'Islam tant au point de vue de la diplomatie que des échanges commerciaux. Les relations diplomatiques remontent au temps d'Hārūn al-Rashīd et de Charlemagne, au VIII^e siècle. En 950, Otto I^{er}, à Francfort, et 'Abd al-Raḥmān, à Cordoue, ont échangé des ambassadeurs qui étaient tous deux des érudits. Il y avait aussi des contacts dans le nord de l'Espagne, car des étudiants venus d'Europe occidentale s'y rendaient pour étudier la science islamique. Gerbert a accompli un tel pèlerinage dans les années 960 pour étudier les mathématiques. Ces contacts créaient dans l'esprit des Européens une image de la culture islamique considérée comme un réservoir de grandes richesses intellectuelles. Les premières traductions de l'arabe ont été des traités sur les mathématiques et sur l'astrolabe au X^e siècle. Au XI^e siècle, Constantin l'Africain, dont nous avons déjà parlé, a traduit plusieurs ouvrages de médecine qui ont jeté les bases des écrits médicaux en Occident pour plu-

sieurs siècles. Le mouvement de traduction a pris de l'élan dans la première moitié du XII^e siècle. L'Espagne était particulièrement bien placée pour être le centre de ce mouvement, puisqu'elle avait l'avantage d'accueillir une brillante civilisation islamique et jouissait de sa proximité géographique avec l'Europe occidentale. En 1085, Tolède, où vivait une vaste colonie mozarabe et juive qui joua un rôle important dans la traduction de l'arabe en latin, était reprise par les chrétiens. La chute de Tolède offrait une occasion en or aux chercheurs d'Europe occidentale qui ont pu se rendre dans cette grande ville pour y étudier la culture et la science de l'Islam.

L'un des pionniers de la traduction a été Adélarde de Bath (*floruit* 1116–1142), venu d'Angleterre. Il séjourna plusieurs années en Syrie où il acquit de fortes connaissances de la culture arabe, et devait traduire les tables astronomiques d'Al-Khwārizmī, révisée par al-Majrīṭī, et les *Éléments* d'Euclide. Jean de Séville (*floruit* 1133–1142), mozarabe de Tolède, traduisit plusieurs ouvrages d'astrologie. D'autres Espagnols, notamment Marc de Tolède (*floruit* 1191–1216), traduisirent plusieurs textes de Galien. La liste de ceux qui viennent à Tolède comprenait encore Robert de Chester, du pays de Galles, Hermann le Dalmatien, un Slave, et l'Italien Platon de Tivoli. Le plus grand d'entre eux fut Gérard de Crémone (vers 1114–1187) qui s'était déplacé d'Italie à Tolède en quête de l'*Almageste*. Il y resta pour apprendre l'arabe et, une fois qu'il eut traduit l'*Almageste* en latin, il prolongea son séjour pendant 35 ou 40 ans, travaillant avec une équipe d'assistants afin de traduire les principales œuvres arabes. Le nombre de ses traductions dépasse 90 : y figurent des ouvrages d'astronomie, de mathématiques, de médecine, de logique, de philosophie et d'alchimie. Le mouvement de traduction perdura en Espagne jusque bien avant dans le XIII^e siècle où nous rencontrons des personnages tels qu'Alfred de Sareshel, Michel Scot, Marrochini, Arnold de Villanova et Raymond Lulle. Alphonse X le Sage avait lancé un vaste effort de traductions d'arabe en espagnol, comme nous l'avons dit plus haut. En dehors de Tolède et de l'Espagne, Étienne d'Antioche traduisit le *Liber regalis* d'Alī ibn ʿAbbās en 1127. Un siècle plus tard, Philippe de Tripoli traduisait le *Secret des secrets*, attribué alors à Aristote.

Au XII^e siècle, la Sicile était elle aussi un centre de diffusion de la culture islamique. Plusieurs rois y attirèrent successivement à leur cour des hommes de savoir, quelle que fût leur religion ou leur langue maternelle. La civilisation islamique continua d'occuper une situation exceptionnelle, en particulier sous le règne de Roger II, protecteur d'Al-Idrīsī, qui régna de 1101 à 1154. La cour de Frédéric II (1194–1250) fourmillait elle aussi d'érudits de toutes religions. Citons Michel Scot, Théodore d'Antioche et Léonard de Pise. Ces savants traduisirent des traités de philosophie, de zoologie, de médecine, de mathématiques, de mécanique et de cosmographie. En 1224, Frédéric II fondait l'université de Naples à laquelle il adjoignit une

bibliothèque riche d'une vaste collection de manuscrits arabes. Il fit don aux Universités de Paris et de Bologne de copies de traductions d'Aristote et d'Ibn Rushd, qui avaient été menées à bien sur ses ordres. L'activité de traduction continua avec Manfred et Charles d'Anjou ; sous le règne de ce dernier, la plus remarquable adaptation fut celle du *Kitāb al-Ḥāwī* (*Continens*) d'Al-Rāzī, entreprise par Faraj ben Salim (illustration 133).

Il y eut, au XIII^e siècle, des traducteurs qui travaillaient en Italie et en France, notamment à Montpellier. Certes, à cette époque, le mouvement avait perdu de sa puissance, et pourtant, on continua à traduire jusqu'au XVI^e siècle.

Les traductions du grec en latin

Le mouvement entamé au XII^e siècle donna une impulsion aux tentatives de traduction à partir du grec. Il y avait en Italie des colonies helléniques, et diverses bibliothèques conservaient des œuvres grecques. Les érudits pouvaient aussi se procurer des ouvrages grecs provenant directement de Byzance. Au XII^e siècle, ces efforts aboutirent à la traduction de quelques-uns des traités d'Aristote, de l'*Almageste* de Ptolémée et des *Éléments*, de l'*Optique* et de la *Catoptrique* d'Euclide. Cette activité se poursuivit au cours du XIII^e siècle, notamment par l'intermédiaire de Guillaume de Moerbeke qui voulait transmettre au monde occidental une version complète de l'œuvre d'Aristote. Il traduisit également certains ouvrages néoplatoniciens et des écrits d'Archimède.

Au XV^e siècle, le besoin de retourner aux sources grecques se raviva. En 1410, on traduisit la *Géographie* de Ptolémée, tandis que Regiomontanus travaillait sur l'*Almageste*, traduction qu'il laissa inachevée. En 1453, après la chute de Constantinople, tous les érudits byzantins se réfugièrent en Italie, apportant avec eux les œuvres grecques classiques, ce qui contribua à vivifier la renaissance de l'humanisme. Mais en fait, bien des textes scientifiques grecs avaient déjà été traduits.

LES CONSÉQUENCES DES DÉCOUVERTES SCIENTIFIQUES

Les origines de la science moderne

Avant de discuter des conséquences de certaines découvertes scientifiques, il est utile de donner une évaluation générale de ce que nous a légué la science

en cette période de l'Histoire. Elle a apporté des contributions importantes à la science moderne qui a commencé de s'épanouir aux XVI^e et XVII^e siècles, en préparant le terrain aux découvertes à venir. Si la nouvelle science a commencé par renverser les systèmes préexistants jusqu'alors en astronomie et en mécanique, systèmes que l'on devait à Euclide et à Aristote, sous sa forme nouvelle, elle a préservé l'ensemble des notions héritées des civilisations ancienne et médiévale. À chaque étape, la science recueille les résultats des cultures précédentes ou acquiert les connaissances d'une civilisation contemporaine. L'Europe occidentale médiévale a commencé à bâtir ses systèmes scientifiques en assimilant les sciences grecque et islamique, surtout grâce aux traductions de l'arabe. Une bonne part du savoir classique, ou dû aux civilisations de l'Inde, a été incorporée dans ces traductions. Il aurait fallu des centaines d'années supplémentaires aux Européens pour découvrir les mêmes notions eux-mêmes, autrement dit recréer la même expertise scientifique par leurs propres recherches. De même, la science moderne n'aurait pas pris son essor si Copernic, Galilée, Kepler et Newton n'avaient pas eu à leur disposition les résultats scientifiques de leurs prédécesseurs. Prenons quelques exemples.

Nous avons déjà parlé des astronomes islamiques et de leurs efforts pour réformer le système planétaire ptolémaïque ; ils avaient réussi à produire des modèles non ptolémaïques qui resurgirent en Europe occidentale dans les travaux de Copernic. Le seul changement important qu'apporta ce dernier consistait à reprendre le concept grec ancien d'un univers héliocentrique. L'astronomie copernicienne a préservé les principes de base tels qu'ils étaient pratiqués par le passé.

Pour la dynamique du mouvement, nous avons vu comment les doutes sur les idées d'Aristote avaient commencé avec Philoponos d'Alexandrie et comment Ibn Sīnā et d'autres avaient élaboré le concept d'élan ; les recherches avaient abouti avec Jean Buridan. En Inde, les savants étudiaient eux aussi ce principe. Les historiens des sciences ont découvert un rapport quasi direct entre les commentaires sur Aristote d'Ibn Bājjā (Avempace) (mort en 1139) et la théorie de la chute des corps de Galilée. Ils attribuent à Ibn Bājjā un rôle important qui aurait permis à Galilée de généraliser la théorie de Buridan et de parvenir ainsi à énoncer le principe de l'énergie. L'analyse galiléenne de la cinématique de la chute des corps était, dans une large mesure, une élaboration des principes de cinématique proposés à Oxford et à Paris au XIV^e siècle.

L'optique est une autre science qui montre un degré élevé de continuité entre la science prémoderne et les débuts de la science moderne (fig. 17). La théorie de Kepler sur l'image rétinienne représentait une importante innovation dans la théorie de la vision, mais elle a été élaborée au sein du cadre conceptuel médiéval, sans qu'il fût nécessaire de répudier aucun des principes fondamentaux. Les œuvres imprimées d'Ibn al-Ḥaytham, de Witelo

et de Pecham ont formé les fondations de la nouvelle théorie de Kepler sur l'image rétinienne. Pour formuler son hypothèse, ce dernier appliqua rigoureusement des principes établis de longue date.

La continuité est tout aussi évidente dans le domaine des mathématiques. On constate là une évolution continue à travers les siècles et, s'il y a peut-être eu une accélération du progrès avec le temps, on ne peut pas dire que les mathématiques ont connu de révolution spectaculaire. Au Moyen Âge, l'arithmétique, l'algèbre et la trigonométrie sont devenues des disciplines indépendantes. Les méthodes spécialisées utilisées en algèbre ont été les premières étapes de la création de nouvelles disciplines annexes comme l'algèbre des polynômes, la solution numérique des équations et l'analyse indéterminée. Cette continuité entre des époques différentes se traduit dans toutes les matières, y compris les sciences naturelles, l'alchimie et la médecine.

Après cette analyse de la continuité, nous allons étudier quelques découvertes scientifiques et leurs conséquences. Mais nous ne prétendons pas en donner une liste exhaustive.

Les chiffres indo-arabes

On ne saurait surestimer l'importance de l'introduction de ces chiffres. Elle marque un jalon essentiel de l'Histoire, semblable en tout point à l'importance de l'alphabet.

L'optique et les lentilles

Le *Traité d'optique* d'Ibn al-Haytham (vers 1038) évoquait les lentilles et leur pouvoir d'agrandissement. Roger Bacon (mort en 1294) parla de leur utilisation comme aide à la vision des personnes âgées ; les lunettes à lentilles convexes furent sans doute inventées avant 1280. En 1300, on les fabriquait à Venise où elles favorisèrent les métiers de fabricants de lentilles et d'opticiens (illustration 132). En 1608, c'est un membre de cette corporation qui inventa le télescope.

L'optique et la perspective

Ibn al-Haytham a formulé une théorie de l'intromission qui expliquait les principaux faits de la vision. En latin, l'optique en vint à être connue sous le nom *perspectiva*. Au XIII^e siècle, Bacon, Pecham et Witelo écrivirent des commentaires sur la *perspectiva*. La perspective moderne, rejeton de la science optique, est née à Florence au XIV^e siècle. Le concept d'un cône de

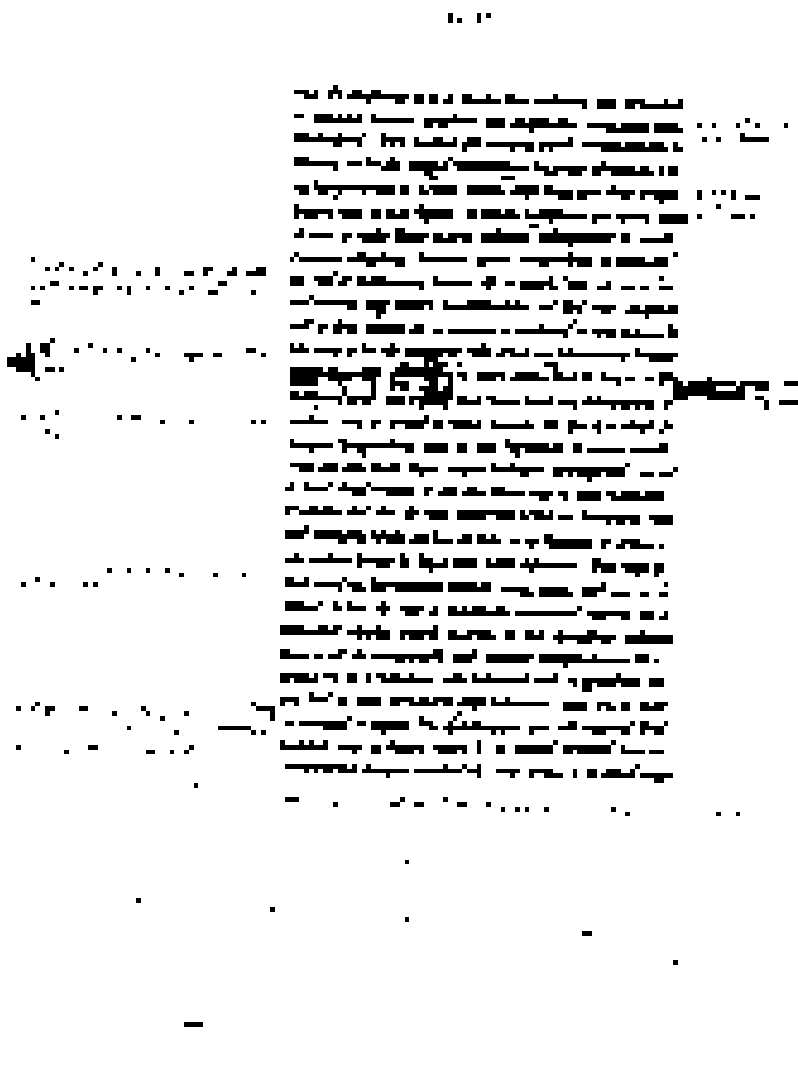


Figure 17 Principes d'optique: tiré d'un manuscrit espagnol du XIII^e siècle de la traduction en latin datant du XII^e siècle, terminée à Tolède par Gérard de Crémone, à partir du manuscrit arabe du XII^e siècle, d'Islāh al-Majistī (Corrections apportées à l'Almageste de Ptolémée), par Jābir ibn Aflah de Séville (Bibliothèque nationale de Madrid, manuscrito árabe 10006, folio 59 v°).

rayons visuels en provenance d'un objet vers l'œil est son fondement. Son premier tenant a été Lorenzo Ghiberti, le sculpteur florentin, qui a annoté de sa main un manuscrit d'Ibn al-Haytham, conservé à la bibliothèque du Vatican. Ghiberti a été l'un des artistes, sculpteurs, peintres et architectes, tout comme Léonard de Vinci, qui formèrent une école identifiable. À la Renaissance, la perspective a fourni une inspiration à Desargues (mort en 1661), l'inventeur de la géométrie projective. L'intérêt exprimé par les mathématiciens envers la perspective a continué de se manifester au cours des siècles suivants, jusqu'au moment où elle fut totalement incorporée à la géométrie et joua un rôle majeur dans la révolution du sujet.

L'application de la mécanique aux machines, horloges et automates

La tradition mécanique hellénistique des roues à eau et des clepsydras s'est perpétuée en terre d'islam et a donné naissance à des textes plus élaborés sur une grande diversité de conception de machines servant à élever l'eau, de moulins à eau, de moulins à vent, d'engins de siège, d'horloges, d'automates et autres appareils ingénieux. Cette tradition est parvenue dans l'Occident latin et a connu son apogée avec l'invention de l'horloge mécanique au XIV^e siècle. Aux XVI^e et XVII^e siècles, un grand nombre de titres parurent en arabe et en latin, qui reprenaient plusieurs idées anciennes. Dans l'un de ces traités par exemple (*Taqī al-Dīn*, 1552), on trouve la description d'un piston monobloc à six cylindres, équipé d'un arbre à cames. C'étaient là les prédécesseurs immédiats de la machine à vapeur et des moteurs à cylindres multiples des temps modernes.

L'influence de la géographie et de l'astronomie sur la navigation et sur les voyages de découverte

C'est grâce à l'application du savoir scientifique à l'amélioration de la navigation et au concept qu'il devait être possible d'atteindre l'Inde en allant vers l'ouest à travers l'Atlantique que les grandes découvertes du XV^e siècle ont pu avoir lieu. Telle était l'idée de base qui inspira Christophe Colomb et l'encouragea à voguer vers l'ouest pour aller en Inde ; et c'est ainsi qu'il découvrit le Nouveau Monde. Pour traverser l'Atlantique ou d'autres océans, un navigateur devait connaître sa position, et il y parvenait partiellement en calculant la latitude. Au nord de l'équateur, on y parvient en observant la hauteur de l'étoile polaire au-dessus de l'horizon. Mais, à proximité de l'équateur, cette étoile est trop basse dans le ciel, et, au sud, il est impossible de la voir. Par conséquent on déterminait les latitudes en mesurant le méridien par rapport à la hauteur

du Soleil. Pour effectuer ce calcul, on avait besoin d'un astrolabe et de tables de déclinaison. Les *Tables de Tolède* d'Al-Zarqallī (Azarquiel), les *Tables alphonsines* et les almanachs arabes, espagnols et portugais du XIV^e siècle fournissaient les données théoriques nécessaires, tandis que la trigonométrie simplifiait les calculs. La longitude était déterminée approximativement, à l'estime. Plusieurs autres facteurs jouaient un rôle essentiel dans l'amélioration de la navigation, comme la boussole et les progrès de la cartographie, ainsi que l'utilisation du gouvernail à la poupe et les progrès en matière de construction des navires. Les voiles latines triangulaires rendaient les caravelles particulièrement adaptées à naviguer contre le vent (illustrations 21 à 25).

Outre les conséquences immenses pour l'Histoire de ces grands voyages de découverte, les retombées furent aussi importantes pour la science. La réussite des premières traversées créa une demande énorme pour les chantiers navals et les instruments de navigation. Les artisans qui avaient reçu une formation mathématique pour fabriquer des boussoles, des instruments et des cartes étaient de plus en plus nombreux. Plusieurs pays fondèrent des écoles de navigation. Enfin, avec le stimulant de la demande d'observations astronomiques et de cartes, l'astronomie fit encore des progrès et se détacha de plus en plus de l'astrologie.

L'alchimie et la métallurgie

Les alchimistes nourrissaient un profond intérêt pour les métaux dont ils étudiaient les propriétés au cours de longues expériences. Outre les traités d'alchimie, d'autres ouvrages décrivent en détail la fabrication et le traitement par le feu de l'acier et des épées. Les épées en acier de Damas étaient d'une qualité si remarquable que, pendant un siècle et demi, on essaya, en Europe, de fabriquer un acier comparable ; d'éminents chercheurs y travaillèrent, notamment Michael Faraday. Ces progrès furent utiles à la métallurgie moderne. Les alchimistes avaient aussi identifié la fonte dont ils avaient décrit les caractéristiques ; elle connut un renouveau d'importance avec la fabrication des canons et la construction de machines.

La poudre et les canons

Les diverses formules de la poudre, inventée par les alchimistes chinois, se multiplièrent dans les ouvrages du XIII^e siècle. Elle servait aux feux d'artifice, mais on commença à l'utiliser à la guerre et les premiers canons virent le jour au XIII^e siècle. Au XIV^e siècle, canons et arquebuses étaient courants tant dans les pays islamiques qu'en Europe. Ces nouvelles armes entraînèrent d'immenses conséquences pour l'Histoire.

La poudre à canon et l'essor de la science

La poudre à canon marqua un tournant dans la science. Son principal composant, le nitrate de potassium ou salpêtre, ne convient pas dans son état naturel impur à la fabrication de la poudre. On arriva à isoler le salpêtre à la suite d'une opération de séparation et de purification des sels, processus qu'Al-Rammāh (mort en 1292) fut le premier à décrire. La demande de salpêtre purifié orienta l'attention vers le phénomène de solution et de cristallisation. De plus, on ne savait pas expliquer l'explosion de la poudre qui, contrairement aux autres formes de feu, n'exigeait pas la présence de l'air. Après des siècles de réflexion et d'expérimentation, on finit par identifier l'oxygène, au cours du XVIII^e siècle, et cette découverte marqua la fin de l'alchimie et l'essor de la chimie moderne.

La puissance de l'explosion et l'expulsion du projectile à travers un fût de canon donnèrent un indice sur la possibilité d'utiliser ces forces ; cette intuition contribua à l'invention de la machine à vapeur. La fabrication des canons entraîna la création de foreuses pour les fûts. Ainsi, on pouvait obtenir des cylindres parfaits pour les machines à vapeur.

L'étude du mouvement d'un projectile dans l'air servit à déterminer sa trajectoire et ce fut, là encore, un facteur important pour les progrès de la dynamique.

La distillation et les acides minéraux

Les alchimistes savaient produire les acides nitrique, sulfurique et chlorhydrique et de l'eau régale pour la distillation. Tous ces corps étaient des solvants puissants qui étaient au service de méthodes industrielles, comme la séparation de l'or et de l'argent. Au XVI^e siècle et plus tard, les méthodes de production s'étaient améliorées. Les acides ont été d'une extrême utilité dans l'essor de la chimie moderne et des industries chimiques.

La distillation et l'alcool

La production d'alcool était très proche des progrès en matière de distillation. Les traités d'alchimie arabe, entre le VIII^e et le XI^e siècle, évoquent la distillation du vin. Jābir a noté, dès le VIII^e siècle, les propriétés inflammables de l'alcool. À Salerne, en 1100, on connaissait l'alcool, aussi les distillateurs de boissons alcoolisées firent-ils leur apparition, tandis que, dans les pays islamiques, il était un composant des feux grégeois. La production d'alcool déboucha sur la fabrication de condenseurs refroidis par eau. On put donc condenser d'autres corps volatiles comme l'éther. Pour de plus grandes

productions, la chambre de vaporisation et le condenseur ont complété l'alambic et la cornue, ce qui a ouvert la voie à la chimie industrielle. Grâce au condenseur refroidi par eau, James Watt a pu inventer un condensé séparé et construire ainsi la première machine à vapeur thermiquement efficace.

Les remèdes chimiques et la iatrochimie

L'utilisation de produits chimiques à des fins thérapeutiques était connue en Chine et en Inde. Les médecins islamiques, comme Al-Rāzī, usaient de ce genre de remèdes. Mais l'opinion commune attribue la fondation de la iatrochimie à Paracelse (mort en 1541). Au XVII^e siècle, on fit de plus en plus confiance à ces médications, car Boyle fit de la préparation des composés chimiques un processus plus scientifique. Les laboratoires pharmaceutiques se sont créés par la suite, dès le XVIII^e siècle.

NOTE

1. C'est là une approximation très grossière. Le problème est extrêmement complexe et exigerait d'être traité beaucoup plus à fond.

BIBLIOGRAPHIE

- BEAZLEY C. R. 1949. *The dawn of modern geography*. New York.
- BERNAL J. D. 1969. *Science in history*. Vol. I. *The emergence of science*. Vol. II. *The scientific and industrial revolutions*. Middlesex (Angleterre).
- BOSE D. M., SEN S. N., SUBBARAYAPPA B. V. (dir. publ.). 1971. *A concise history of science in India*. New Delhi.
- COLLISON R. L. 1982. *A history of foreign language dictionaries*. Londres.
- HARTMANN R. R. K. (dir. publ.). 1986. *The history of lexicography*. Amsterdam.
- AL-HASSAN A. Y., HILL D. R. 1986. *Islamic technology*. Cambridge University Press/UNESCO.
- LINDBERG D. (dir. publ.). 1978. *Science in the Middle Ages*. Chicago.
- NASR S. H. 1976. *Islamic science: an illustrated study*. Londres, World of Islam Festival.
- NEEDHAM J. 1954. *Science and civilization in China*. Cambridge.

- ROSENTHAL F. 1968. *A history of muslim historiography*. 2^e éd. révisée. Leyde.
- SARTON G. 1927-1948. *Introduction to the history of science*. Baltimore.
- TATON R. (dir. publ.). 1967. *A general history of the sciences*. Vol. I. *Ancient and medieval science*. Vol. II. *The beginnings of modern science*. Londres.
- THOMPSON J. W., Holm B. J. 1942. *A history of historical writing*. New York.
- UNESCO. 1981-1993. *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. I. *Méthodologie et préhistoire africaine* (dir. publ. : J. Ki-Zerbo). Vol. III. *L'Afrique du VII^e au IX^e siècle* (dir. publ. : M. El-Fasi). Vol. IV. *L'Afrique du XII^e au XVI^e siècle* (dir. publ. : D. T. Niane). Paris, UNESCO.
- YU-SHAN HAN. 1955. *Elements of Chinese historiography*, Californie.

7

Les religions, l'éthique et la philosophie

Maurice Borrman

Au cours des neuf siècles qui vont du début du VII^e siècle, témoin de la naissance et de la propagation de l'islam au Moyen-Orient, jusqu'en 1492, année où l'Europe découvre l'Amérique, toutes les sociétés humaines connaissent des formes religieuses plus ou moins élaborées qu'il est bien difficile de classer en des cadres rigides. Certaines, qui demeurent proches de la cité, du terroir ou de la tribu, constituent les religions naturelles ou cosmiques parfois rassemblées sous les termes plutôt vagues d'animisme ou de chamanisme, voire de polythéisme naturel. D'autres ont accompagné, durant de longs siècles, des recherches philosophiques et mystiques qui sont allées de pair avec le développement de brillantes civilisations dans le cadre de structures rurales ou citadines. Quelques-unes d'entre elles se sont exprimées dans des courants dualistes et des quêtes gnostiques, d'autres se sont cristallisées en des sagesse où la philosophie et la spiritualité ont convergé en des « visions du monde » qui embrassaient tout le devenir humain, comme le taoïsme, le shintō et l'hindouisme, avant de se voir renouvelées, voire transformées, par des formes religieuses plus personnalisées telles que le jaïnisme et le bouddhisme. À côté de ces religions que beaucoup appellent cosmiques ou, dans le cas des deux dernières, historiques, les religions prophétiques, fondées sur une révélation faite aux humains par des médiateurs privilégiés choisis par un dieu unique, constituent ces monothéismes qui ont pour nom islam, judaïsme et christianisme.

Toutes ces religions — le mot « religion » étant alors pris au sens large — entendent répondre ainsi aux grandes interrogations qui troublent depuis toujours le cœur de l'*homo religiosus* : quel sens faut-il donner à l'homme, à la vie, au bien et au mal, à la souffrance, au bonheur, à la mort et à l'au-delà ? En effet, l'être humain se trouve partout comme fasciné par

la recherche d'un «divin» qui lui confère un «sens» et par la quête d'un «sacré» qui lui donne une «dignité». Les «religions» lui proposent d'y avoir accès par leurs rites et leur symbolique, car il s'agit par là d'entrer en communication avec l'absolu (l'être supérieur, les dieux ou Dieu lui-même), avec les esprits (le monde immatériel du suprasensible) et les ancêtres (la grande famille humaine continuée). Le présent chapitre, sans vouloir entrer dans l'histoire concrète de ces «religions» et de leurs relations, réussies ou non, avec l'économie, la culture, l'esthétique ou la politique, entend simplement en décrire les manifestations rituelles, en préciser les croyances ou les dogmes et en mesurer la réussite sur le plan de la recherche spirituelle et mystique, en lien plus ou moins étroit avec les philosophies dominantes.

L'ANIMISME, LE CHAMANISME ET LES SYSTÈMES POLYTHÉISTES

Croyance en un principe supérieur («force vitale» ou «âme») qui résiderait dans les lieux ou les objets, l'animisme se diversifie selon les cultures locales et les moments de l'Histoire. Partout, les religions du terroir, de la cité ou de la tribu entendent ainsi faire accéder leurs adeptes au divin ou au sacré grâce à une symbolique où sont privilégiés des êtres ou des choses, afin d'assurer l'intégration de tous dans le groupe social et l'insertion de chacun dans la continuité vitale de celui-ci. Que ces groupes soient sédentaires ou nomades, que ces sociétés soient constituées de cultivateurs, de chasseurs ou de pêcheurs, il s'agit toujours de survivre en participant au mystère de la vie et de ses énergies, en recourant à des rites ou à la magie qui permettent, par des médiateurs spécialisés, de participer à la «surnature» et de donner un sens aux étapes essentielles de la vie humaine, individuelle et collective.

Le chamanisme (terme qui renvoie à la religion des Toungouzes de Sibérie) est alors cette «forme de religion dont l'animisme constitue le fondement philosophique», le chaman désignant un individu capable d'entrer en contact avec la surnature, afin d'aider la communauté à faire face aux difficultés quotidiennes. Religion au sens large, le chamanisme semble être vécu, pour la durée de la période historique qui nous concerne, dans toutes ces zones de la planète où ne sont pas encore apparues ou implantées les «sagesses» supérieures que sont les religions cosmiques, puis historiques et, enfin, monothéistes. Europe et Asie septentrionales, Pacifique, Afrique subsaharienne et Amérique en illustrent alors les nombreuses variantes.

Le chamanisme nord-européen et nord-asiatique se caractérise par des «techniques archaïques d'extase» enracinées dans un complexe de croyances, de rituels et de traditions qui se cristallisent dans la figure du chaman

(*táltos* chez les Magyars). L'« extase » correspondrait à l'ascension de l'âme du chaman vers la divinité, tandis que la « possession » signifierait que les esprits visitent le prêtre et s'en emparent. On a là le double mouvement, ascendant et descendant, que l'on retrouve dans toutes les religions de la nature qui se sont également maintenues comme substratum des sagesses et des religions plus élaborées. Le chaman, « celui qui sait », représenterait une « gnose primitive ». Nécromancier, devin, guérisseur et magicien, c'est une personne sacrée occasionnellement ou professionnellement — qui fait communiquer le groupe avec le divin ou les divinités et fait participer certains de ses membres aux énergies du *mana*, « pouvoir ou influence d'ordre physique ou surnaturel », que transmettent les esprits ou les ancêtres par lui invoqués.

Chine et Japon connaissent alors les multiples manifestations de ce chamanisme dans leurs strates populaires, soit la communication avec les divinités protectrices et les esprits des morts par l'intermédiaire d'un « medium » (chaman), homme ou femme, dont les trances sont perçues comme l'expression cosmique de la foi. Au Tibet, la religion *bon* (« vérité », « réalité »), pratiquée avant l'arrivée du bouddhisme (qui se voit assuré du patronage royal aux VIII^e et IX^e siècles) et partiellement intégrée par celui-ci à la suite d'une constante interaction, fait que ses adeptes (les *bon-po*) entendent rejoindre la « doctrine éternelle » grâce à l'enseignement et à la pratique transmis par leurs chamans dans leurs écritures sacrées, leur propre *Kanjur* (textes considérés comme ayant été réellement exposés par Tönpa Shenrap, parvenu à la totale illumination) et leur *Tanjur* (commentaires et traités postérieurs). Le chamanisme des Magyars, avant leur christianisation qui suit leur fixation dans les plaines danubiennes (aux X^e et XI^e siècles), est aussi un ensemble de croyances magiques qui embrassent la cosmologie hiérarchisée de multiples « mondes », la réalité des animaux et des esprits de ce « bas monde » dont il faut s'approprier les énergies par le port d'amulettes et l'intuition d'un « être suprême », maître de l'univers (*Isten*).

Dans les multiples îles du Pacifique (Micronésie, Mélanésie et Polynésie), avec des nuances selon les aires culturelles, c'est ce même « animisme » qui répond aux questions de l'*homo religiosus*. Les Micronésiens avaient une pluralité de représentations divines. Il y a d'abord les dieux suprêmes du ciel ou les héros du groupe, puis les esprits associés à des lieux, à des objets ou à des activités et, enfin, les ancêtres. Un clergé spécialisé gère la connaissance des mythes et les généalogies des tribus. En Mélanésie, peu d'intérêt semblait être accordé aux dieux suprêmes, mais une grande importance était donnée aux « héros civilisateurs » (*dema*) et aux « fondateurs de clans » ainsi qu'aux esprits (*masalai*) plutôt malfaisants contre lesquels on se protégeait par des rites apotropaïques (exorcismes). Les ancêtres y jouaient un rôle majeur comme transmetteurs du *mana* (énergie) grâce à la médiation des « maî-

tres» en matière de rites d'initiation et de funérailles (masques et magie). Les Polynésiens, ayant mieux structuré leur système, avaient des familles aristocratiques, un clergé plus organisé et une mythologie-théologie plus articulée fondée sur une hiérarchie de dieux cosmiques, l'aspect terrifiant et inaccessible du sacré (observations des *tapus*, limites/interdictions physiques ou morales à ne pas transgresser) et des spécialistes du « religieux » (« figures chamaniques ») qui étaient aussi les « maîtres de la louange » (associations culturelles ou *ka'ioi*). Quant à la religion des Aborigènes d'Australie, elle était centrée sur le culte (*kunapipi*) de la fertilité, les divinités spirituelles (« centres-réservoirs d'énergies » surtout saisonnières) étant représentées dans le monde visible par des créatures ou des éléments particuliers. Des activités rituelles propres aux « passages » essentiels de la vie (conception, puberté, mariage, mort) étaient associées au « sacré-secret » et au « sacré-ouvert », en lien étroit avec les mythes fondateurs (le « temps du rêve ») et l'activation liturgique, afin qu'il y ait constamment renouvellement de la vie.

Les religions de l'Afrique, malgré leur relative hétérogénéité culturelle et leur grande diversité linguistique, ont toutes une vision totalisante de l'existence où s'équilibrent le « vital » et la « sagesse ». Selon la définition de Marcel Griaule, il s'agit d'un « système de relations entre le monde visible des hommes et le monde de l'invisible régi par un créateur et des puissances qui, sous des noms divers et tout en étant des manifestations de ce dieu unique, sont spécialisées dans des fonctions de toutes sortes », d'où les convergences vers l'union vitale par la médiation des puissances intermédiaires (ancêtres, génies, esprits). Le « monde de l'ailleurs » y est régi par un dieu suprême, créateur et maître du cosmos, dont on n'a rien à craindre puisqu'il est bon par nature et qui est absent et présent tout à la fois. Ce sont les ancêtres qui occupent une place centrale et privilégiée. Puissances tutélaires qui assurent la vie, la fécondité et la prospérité, ils sont aussi les gardiens des traditions familiales. Leur culte, avec ses rites et ses croyances, se conjugue avec celui des « dieux secondaires », esprits et génies autochtones ou allogènes dont il faut gagner la bienveillance par des rites spécifiques qui garantissent à tous une relation essentielle avec les ancêtres et les esprits. Ces rites prennent la forme d'un recours aux techniques corporelles de la danse et du rythme (masques, trances, possessions), d'actes rituels de base (cycliques ou occasionnels) qui s'expriment par la prière, l'offrande ou le sacrifice (immolation médiatrice de l'animal substitué aux hommes : totémisme) et, surtout, de grands complexes cérémoniels au symbolisme sacralisant (rites d'initiation, rites de funérailles, rites de guérison). Ce faisant, l'individu est intégré dans le groupe et le devenir humain dans celui du cosmos en vue d'une survie qui l'emporte sur la mort.

En Amérique du Nord, la religion des Inuit prenait des formes très dépouillées, dépourvues de dieux, de prêtres et de célébrations, mais fondées

sur la conscience d'appartenir à un « ordre cosmique » où les esprits sont présents, tant dans le règne animal que dans le règne minéral. Profondément marquée par ce caractère animiste, cette religion a pour maître l'*angakop* (chaman) dont l'ascendant moral s'exerce sur le groupe. C'est lui qui fait respecter les tabous, ces « actions induisant une transgression manifeste de l'ordre du monde ». Chez les Amérindiens, plus la société est organisée et passe de la chasse à l'agriculture, plus la séparation du profane et du sacré est marquée à travers les croyances et les rites et plus la personne du chaman se distingue de celle du chef. La profonde religiosité de l'homme indien, qui entend respecter et accomplir l'harmonie de l'univers, consiste en un profond attachement à la mère-terre, en une soumission au grand esprit créateur (et parfois solaire) qui assure la sacralisation du ciel et en une parenté intime avec certains animaux qu'utilisent les personnages mythiques, transmetteurs des légendes et des rites (*tricksters*), et parfois les chamans dont l'art médical et magique assure le prestige en garantissant cette harmonie universelle.

Les religions de l'Amérique centrale se révélaient beaucoup plus élaborées et structurées. Des systèmes d'écriture y avaient été conçus qui assuraient aux Mayas et aux Aztèques des livres sacrés. La religion toltéco-maya disposait ainsi de trois livres, le *Chilam Balam*, le *Rituel des Bacab* et le *Popol Vuh*, qui en précisaient le rituel. Reprenant les antiques traditions olmèques dont l'animisme exaltait comme êtres supérieurs le félin, le bébé-homme jaguar et la femme-déesse de l'eau et de la fécondité, la religion des Toltèques et de leur capitale, Tula (856–1168), celle des Mayas du Yucatán (VII^e–XV^e siècle) et celle des Aztèques à Mexico (XII^e–XV^e siècle) s'intègrent l'une dans l'autre grâce à un syncrétisme qui ne fait qu'en compliquer le panthéon, les croyances et les rites (illustration 144). Les religions méso-américaines ont toutes une physionomie commune. Le monde y est conçu comme une réalité précaire et menacée. Quatre fois détruit par des phénomènes mythiques, il connaît un cinquième cycle solaire (le nôtre) condamné à disparaître dans un cataclysme cosmique. D'où une cosmologie compliquée où aux treize cieux et aux neuf enfers correspond un nombre équivalent de dieux.

Le temps semble y avoir été divinisé, particulièrement chez les Mayas (ce qu'illustrent les stèles qu'ils ont érigées au terme de chaque *katun* de 7 200 jours). Ils ont élaboré, avec une ingéniosité remarquable, des systèmes de calendriers extrêmement précis où s'inséraient les travaux et les fêtes, ainsi que le destin des hommes et des sociétés. Il existait ainsi un calendrier solaire de 365 jours où chaque mois de 20 jours est sous le signe d'une divinité spéciale, un calendrier rituel de 260 jours qui rythmait les célébrations et le culte et, enfin, un calendrier « vénusien » divinatoire (lié aux révolutions de la planète Vénus). Le « compte des jours » ou des « destins » y engendrait la croyance en une prédestination rigoureusement déterminée dès la naissance.

Un polythéisme illimité s'y était de la sorte développé à partir d'un couple primordial dont les «descendances» se multipliaient au rythme même du foisonnement des «récits mythologiques». Finalement, les Aztèques disposaient d'un panthéon où les divinités d'origine ou d'emprunt se divisaient en divinités de la terre, de l'eau, de la végétation et du ciel (astres), en dieux protecteurs de tel ou tel groupe, en divinités «corporatives» selon les métiers et en déités qui présidaient aux activités les plus diverses.

Les Aztèques avaient ainsi hérité de quatre grands dieux dont les deux principaux, Tezcatlipoca (dieu du Miroir qui fume) et Quetzalcóatl (serpent-oiseau à plumes), étaient entrés en conflit. Le premier, dieu des Guerriers, l'avait emporté sur le second, dieu des Prêtres. Quetzalcóatl était le dieu de l'Est et du Vent, ainsi que l'inventeur de l'écriture. Hostile aux sacrifices humains, il était le héros civilisateur par excellence. Tezcatlipoca, dieu sorcier venu du nord, exigeait des sacrifices humains, car c'était le dieu qui «voyait tout dans son miroir qui espionne» et inspirait donc le choix des souverains. Au ^{xv}^e siècle, à Mexico, les deux sanctuaires jumelés étaient dédiés l'un à Tláloc, le grand dieu des Eaux siégeant sur les montagnes et réclamant des sacrifices d'enfants parce qu'il était le dieu solaire des agriculteurs sédentaires, et l'autre à Huitzilopochtli (guerrier ressuscité) qui avait guidé la longue migration des Aztèques jusqu'à leur désigner le site de Mexico (1325) au terme de conquêtes sans fin (illustrations 300, 301 et 305 à 307).

Les dieux de ce polythéisme compliqué et hiérarchisé étaient à la fois bienveillants et redoutables, exigeants et jaloux, avides d'offrandes et de sacrifices, ce qui donnait lieu à un rituel foisonnant et minutieux qu'assurait la caste des prêtres, eux-mêmes répartis en autant de collègues qu'il y avait de temples à desservir. Ces édifices à l'architecture merveilleuse et aux décorations polychromes témoignent de l'art consommé de la civilisation aztèque. Les rites méso-américains comportaient des processions, des offrandes de végétaux, des autoscariations et des sacrifices d'animaux, voire d'êtres humains. C'est au ^{xv}^e siècle que ces immolations ont connu leur apogée dans l'Empire aztèque. Les victimes, choisies parmi les meilleurs ou parmi les esclaves, étaient mises à mort par arrachement du cœur offert aux dieux, car le sang et le cœur humains devaient être fournis sans interruption «à notre mère et notre père, la Terre et le Soleil», puisqu'en dépendaient l'ordre du monde, la succession des saisons et la réapparition régulière du soleil. C'est cet ensemble, fait d'animisme polythéiste, de liturgies minutieuses et de syncrétisme pluraliste, qu'allèrent découvrir les conquérants espagnols.

En Amérique du Sud, les Incas, dont l'empire andin atteignit son apogée sous le règne de Pachacuti (1438–1471), avaient une religion solaire particulièrement liée au pouvoir impérial. Rites et croyances y relevaient de divers ordres. Le culte populaire des *huaca* (objets et lieux doués de pouvoirs mystérieux et surnaturels parce que liés aux esprits et aux ancêtres) y

voisinait avec des spéculations théologiques concernant le grand Viracocha, dieu « créateur du monde d'en haut et du monde d'en bas, modeleur du monde » et héros civilisateur auquel sont dues la création du Soleil et de la Lune, ainsi que la répartition des terres entre les peuples. Ce panthéon inca connaissait en effet le culte du Soleil et de son épouse qui est aussi sa sœur, la Lune (*Quilla*). Les cérémonies que rythmait un calendrier de 12 mois étaient accomplies par les prêtres et par les « femmes choisies » (les « vierges du Soleil »). La divination y était particulièrement pratiquée.

C'est ainsi qu'apparaissent, entre les VII^e et XV^e siècles, dans leur immense variété et sous les formes que leur inspirent ou leur imposent les besoins du lieu et du moment, les multiples religions du terroir, de la tribu ou de la cité qui, parfois, devient un empire. Le mythe, le symbole et le rite y interfèrent plus ou moins harmonieusement, afin d'assurer à l'individu comme au groupe leur structure, leur survie et leur destin. Profondément marqué par l'angoisse et particulièrement doté d'une conscience fabulatrice, l'*homo religiosus* a recours au mythe, « secret gardé aux sources qui conduit aux confins des hommes et des dieux », pour d'autant mieux reconstruire son univers en y classant les êtres et les choses (grand dieu, divinités, ancêtres, parenté, régions du monde, plantes, animaux, objets). Comme le dit M. Eliade, « le mythe raconte une histoire sacrée, il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial », car il s'agit d'un « récit traditionnel portant sur des événements arrivés à l'origine des temps et destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et, de manière générale, à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans le monde » (P. Ricœur). Le symbole y tient une place centrale, jouant curieusement des correspondances entre la matière et l'esprit : il y est éducateur à l'invisible, transformateur d'énergie, opérateur d'une alliance et promoteur de prière. Par là même, c'est l'expérience symbolique de la vie qui, en tous lieux, mène à l'expression mythique de la parole que vient confirmer la célébration rituelle, laquelle donne au temps toute sa valeur. On note partout ce dépassement des horizons terrestres par l'invocation des esprits, la « communion » aux ancêtres et le désir d'éternité, même si les intermédiaires se concrétisent parfois en autant de divinités qu'il y a de besoins humains à satisfaire. Magie et sorcellerie y trouvent alors volontiers leur place, car le débat ou le conflit y est constant entre le bien et le mal, entre la vie et la mort. Loin d'être des paganismes, ces religions dites « primitives » sont ethniques, locales, familiales, villageoises, citadines ou royales. Elles sont profondément humaines, et l'homme y vit dans la conscience aiguë que les puissances invisibles sont bonnes ou mauvaises, ambiguës, ordinairement favorables sur son terroir à condition qu'on respecte toutes sortes de conditions coutumières par lesquelles le groupe construit son identité propre.

LES COURANTS DUALISTES ET LES RELIGIONS IRANIENNES

Au VII^e siècle, avant la conquête arabe et la conversion progressive de ses populations à l'islam, l'Empire sassanide (qui s'étendait de la Mésopotamie au Turkestan) avait le mazdéisme comme religion officielle et l'*Avesta* comme livre sacré. Ce culte des « adorateurs de Mazdā » ou Ahura Mazdā, héritier de l'antique religion des Achéménides, s'originait dans un ensemble de croyances et de rites commun aux Iraniens et aux Indiens, où un dualisme de plus en plus parfait et structuré entendait expliquer le divin, l'Histoire et l'univers. Zarathuštra (ou Zoroastre, d'où le nom de zoroastrisme qui est aussi donné au mazdéisme) en aurait été le prophète et le prêtre en Médie, entre le XVI^e et le VI^e siècle av. J.-C. Auteur supposé des textes les plus anciens de l'*Avesta*, à savoir les 17 hymnes (*gāthā*) de la liturgie mazdéenne, il priait le « Seigneur Sage » (Ahura Mazdā), créateur et maître du monde, et son cortège d'entités à la fois divines et humaines. Il reprenait le vieux mythe de la « plainte du bovin » injustement immolé en scellant une alliance entre l'homme et lui pour leur profit mutuel. Protégé par le prince Vištāspa, il expliquait l'histoire du monde par la lutte entre la lumière et les ténèbres qui a ses racines dans le conflit de jumeaux primordiaux. Il priait donc devant le feu, le feu d'Ahura Mazdā, symbole de justice et instrument d'ordalie. La légende s'était ensuite emparée de Zarathuštra au point d'en faire le prototype du prêtre, du guerrier et de l'éleveur-agriculteur, récit raconté dans le livre VII du *Dēnkart* (*Actes de la religion*), encyclopédie mazdéenne de 9 livres en pehlevi (X^e siècle).

Le mazdéisme considère qu'il existe un « Seigneur Sage » (Ahura Mazdā) dont émanent et dépendent toutes les entités « bonnes », à la fois divines et humaines (collectivement appelées *amesha spenta*, « saints immortels », représentant les qualités du dieu et de l'homme en même temps) : Asha le feu (la justice), Vohu Manah le bœuf (la bonne pensée), Khshathra le ciel (le pouvoir), Ārmaiti la terre (la dévotion), Haurvatāt et Ameretāt les eaux et les plantes (la santé et la non-mort). À cet ensemble hiérarchisé s'oppose symétriquement la série des forces du mal qui émanent toutes d'un Esprit mauvais (Ahriman), adversaire de l'Esprit sain. L'antique dieu Mithra y est intégré en tant que créé par le Seigneur Sage avant d'en devenir le rival ou l'égal, digne d'adoration. L'Esprit sain a jadis rencontré son jumeau, l'Esprit mauvais, donnant naissance à une lutte sans fin entre les forces du bien et celles du mal, que ce soit dans le vaste univers ou en chaque être humain. Au terme de l'Histoire, une rénovation universelle (*frasho kareti*) devrait être assurée par un sauveur (Saoshyant). L'Esprit sain a très vite été confondu avec le Seigneur Sage lui-même, lequel s'oppose ainsi à l'Esprit

mauvais en un duel presque éternel, tous deux ayant été engendrés par le Temps (Zrvan). Élaboré, précisé et structuré par le grand prêtre Kartēr au temps de Varhrān II, après l'intermède manichéen (III^e siècle), le mazdéisme était donc, au VII^e siècle, une religion nationale à Ctésiphon, fixée en une orthodoxie officielle et dotée d'une hiérarchie sacerdotale. Les textes orthodoxes, rédigés en pehlevi au IX^e siècle, en précisent le contenu. Le monde a été créé pour servir de théâtre au grand combat : à l'ébauche immatérielle et invisible de l'univers a succédé le monde tel qu'il a été conçu en six stades (le ciel, l'eau, la terre, l'arbre, le bœuf, l'homme). Ohrmazd et Ahriman s'y opposent sans trêve, et le second (l'Esprit mauvais) met à mort le bœuf premier-né dont la mort est transformée en « sacrifice fertile ». L'homme primordial (Gaya Maretan) serait à l'origine des humains comme à la source de tous les éléments utiles du cosmos.

Des rites d'initiation introduisent le zoroastrien à la pratique religieuse d'une vie où tout est réglementé par une liturgie méticuleuse, caractérisée par cinq prières par jour (debout face au soleil), des fêtes saisonnières et des funérailles solennelles. Le sort dans l'au-delà ne dépend en principe que de la conduite morale qu'on aura eue ici-bas. Il faut se garder de tout contact impur (règles très précises de purification) et faire en sorte que l'âme s'élève graduellement, par les bonnes pensées, paroles et actions, au-dessus de la matière et hors d'atteinte des forces du mal, car, à la mort, elle rejoint son « double » préexistant (*fravashi*). À l'époque sassanide, le culte du feu tenait une place prépondérante dans la liturgie officielle. Des centaines de temples du feu avaient été construits, et la liturgie obéissait à un rituel complexe et à des prescriptions sévères. Chaque roi avait son propre feu, symbole de son pouvoir, allumé à son intronisation. La société, divisée en trois classes sociales (les prêtres, les guerriers et les éleveurs-agriculteurs) était donc en attente de sauveurs successifs, le dernier devant assurer la victoire définitive sur le mal et les ténèbres. Ahriman serait alors jeté en enfer, et les méchants y subiraient un dernier châtiment avant de rejoindre les bons sur une terre régénérée où Ohrmazd régnerait seul. Ainsi prophétisaient, vers le IX^e siècle, les principaux livres pehlevis d'un mazdéisme florissant. Son texte sacré, l'*Avesta* (« savoir »), dont les 21 livres sont résumés dans le *Dēnkart*, n'a survécu, tel quel et en partie, que dans le *Vidēvāt*. Les autres parties, amalgamées, se trouvent dans le *Yasna* (une espèce de « missel ») et les *Yasht* (oraisons de circonstance). Le *Khorda* (petit) *Avesta* comprend des prières variées ainsi que les cinq prières (*gāh*) de la journée. La cosmogonie mazdéenne a été présentée, au IX^e siècle, dans le *Bundahishu* (*Création primordiale*) et, au X^e siècle, dans le *Dēnkart* (*Actes de la religion*) qui est une véritable encyclopédie mazdéenne. Religion dualiste élaborée à partir des antiques traditions religieuses aryennes puis iraniennes, le mazdéisme avait aussi, au III^e siècle, inspiré partiellement le manichéisme.

Fondé par Mānī (216–277) au III^e siècle apr. J.-C., en milieu elchasaïte (baptisme judéo-chrétien de type gnostique), le manichéisme s'était présenté comme une « religion du Livre » pour remédier à l'« échec » de Zarathuštra, de Bouddha et de Jésus. Mānī, qui avait substitué l'alphabet syriaque oriental à l'écriture pehlevi, fut alors le fondateur d'une Église et l'inventeur d'un véritable trésor scripturaire. Un canon primitif de sept écrits (Heptateuque) rédigés en syriaque oriental — *Évangile vivant* ou *Grand Évangile*, *Trésor de vie*, *Livre des secrets* (ou des mystères), *Pragmateai* ou *Traité des légendes*, *Livre des géants*, *Lettres de Mānī* et *Livre des psaumes et des prières* —, augmenté de deux autres écrits — le *Shābuhrazān*, dédié au souverain sassanide Shāpūr I^{er}, et l'*Arzhang Mānī*, livre d'images-icônes — explique que le manichéisme s'apparente en partie au mazdéisme tout en empruntant beaucoup au christianisme dont il semble avoir été une hérésie ou une contre-Église. Il s'agit d'une gnose dualiste qui exalte le conflit de deux principes coéternels et radicalement opposés, la Lumière et les Ténèbres, et dont Mānī, le Paraclet annoncé par Jésus, serait l'ultime prophète révélateur. Nouvelle Église, dite « de la Lumière », le manichéisme, ayant ses Écritures, ses cadres et ses institutions, se voulait le fruit de l'illumination faite par le Paraclet à Mānī pour compléter les religions antérieures et y intégrer le meilleur du mazdéisme. Dans un premier temps primordial, la Lumière et les Ténèbres avaient été séparées, exprimant l'opposition irréductible de l'esprit et de la matière. Dans le temps médian des humains, celui de l'Histoire, l'Homme primordial s'était vu entraîné à se soumettre aux « archontes » de ce monde matériel, si bien que les humains, à sa suite, s'y voyaient soumis à la chair et au péché. Les messagers gnostiques n'avaient pourtant pas manqué, et Jésus s'y trouvait exalté sous trois figures décisives, rassemblant dans sa « croix de lumière » les parcelles lumineuses retenues prisonnières de la matière. L'Église « spirituelle » de Mānī avait donc sa doctrine, sa hiérarchie, ses rites et ses missions, à l'imitation même de l'Église chrétienne. Le « gnostique » se devait d'adhérer aux mystères, de se libérer de la chair et de la matière, de pratiquer la prière, le jeûne et l'aumône et d'obéir aux commandements de la justice (vérité, chasteté, pauvreté, non-violence, végétarisme). Communauté d'élus « séparés » du monde, les manichéens avaient leur liturgie propre culminant en la solennité de *Bēma* (pardon des péchés, mémorial de la passion de Mānī, mort en prison, et célébration pascalle de la gnose).

Ses liens avec le mazdéisme avaient fait du manichéisme un concurrent dangereux pour celui-là. Après maintes polémiques et persécutions, au VII^e siècle, il n'était plus pratiqué qu'au royaume des Ouïgours (762–840), en Asie centrale (illustration 54). Il devait néanmoins réapparaître dans le monde chrétien sous des formes tout à la fois originales et radicales. Combattu pacifiquement par les Églises chrétiennes, il avait été condamné par

les Empereurs byzantins et, au VII^e siècle, il était toujours considéré comme un danger mortel pour l'Empire romain d'Orient. Il est vrai qu'il avait des émules sous la forme de christianismes cryptomanichéens qui ramenaient la vision chrétienne du monde à un combat dualiste entre le bien et le mal. À côté d'un messalianisme (la voie de « ceux qui prient ») vite disparu, qui n'admettait que le Nouveau Testament, récusait les sacrements et exaltait la prière et l'ascèse pour libérer les pénitents de toute passion impure (rejet du travail manuel et vie mendiante), le paulicianisme s'était particulièrement développé en Arménie et en Asie Mineure avant de se propager dans les Balkans. Fondé par l'arménien Constantin de Mananali, manichéen d'origine qui aurait corrigé l'enseignement de Mānī à la lumière du Nouveau Testament, le mouvement se présentait comme un effort de conciliation entre le manichéisme et le christianisme. Un esprit malveillant aurait créé le monde matériel et inspiré l'Ancien Testament, tandis qu'un principe du bien aurait été à l'origine du monde spirituel et des écrits du Nouveau Testament. Si les membres ordinaires de la secte s'inspiraient de celui-ci, les initiés se référaient en revanche à l'esprit de la tradition dualiste, croyant ainsi qu'il n'y avait aucune réalité humaine en Jésus, car celui-ci ne saurait dépendre du monde matériel, source de tout mal. Rejetant donc les sacrements, les dogmes et les structures de l'Église, les pauliciens en maintenaient le vocabulaire tout en niant leur contenu. Promoteurs d'une morale de libération de type manichéen mais minimisant la contemplation et réduisant l'ascétisme, ils étaient volontiers missionnaires et « querelleurs » redoutables tout en prônant une anarchie égalitaire primitive sur le plan social. Conséquemment à des efforts missionnaires et à des déportations politiques, ils apparurent dans les Balkans au milieu du VIII^e siècle et y firent des adeptes tant parmi les Bulgares qui y arrivaient que parmi les populations pauvres rurales qui s'y trouvaient déjà. C'est à leur suite qu'y grandit alors le bogomilisme.

Les bogomiles ont en effet représenté, pendant plus d'un demi-millénaire, la « variante balkanique » des religions dualistes. Bogomil, prêtre bulgare d'abord actif en Macédoine, en fut l'initiateur au milieu du X^e siècle. Les doctrines bogomiles accusaient de sérieuses divergences, même s'il y eut une tentative de systématisation doctrinale au cours des XI^e et XII^e siècles (dans le *Livre de saint Jean*, appelé aussi *Livre secret*, et la *Mer de Tibériade*). Dans le cadre d'un dualisme cosmologique, le « mauvais principe » (Satan) aurait été le fils aîné de Dieu, non son égal, tandis que le Christ en aurait été le fils cadet, d'où le combat historique opposant Satan (Satanaël) et ses suppôts (y compris l'Ancien Testament et l'Église établie) à Jésus, qui n'avait fait qu'un « passage » sur terre (christologie « docétiste »), tout en n'étant que symbole ou allégorie de ce que disent les Évangiles et les Actes. Les bogomiles rejetaient le culte de la Croix et les sacrements, exaltaient la prière (le *Pater*) ainsi que

l'ascèse et refusaient l'obéissance aux princes et aux évêques, prisonniers de leurs richesses. Ils étaient répartis en deux catégories d'adeptes, les «simples fidèles» et les «parfaits», ces derniers se devant d'être des chrétiens purs et libérés de toute passion (et donc soumis à l'abstinence, à la non-violence, etc.). Satan ayant créé le monde et étant le maître de la matière, les âmes doivent transmigration pour se libérer définitivement de celle-ci grâce au «baptême du Christ par l'Esprit». Peu à peu organisés en Église, avec une hiérarchie de «parfaits» et en liaison avec les cathares d'Occident, les bogomiles connurent des syncrétismes doctrinaux, et leur culte devint une idéologie patriotique en Bulgarie et, surtout, en Bosnie, au service de la noblesse locale en lutte contre le royaume de Hongrie. À la fin du Moyen Âge, certains bogomiles furent gagnés au catholicisme grâce au témoignage des franciscains, tandis que les autres embrassèrent l'islam des conquérants ottomans.

En Occident, les cathares avaient déjà fait leur apparition. Ces «purs» entendaient remédier aux déficiences de la chrétienté occidentale et la purifier par le détachement à l'égard de la matière et par l'indépendance du «religieux» vis-à-vis du «politique». Reprenant les idées de la réforme du pape Grégoire VII, des prédicateurs errants suscitèrent de nombreuses communautés, de la Rhénanie à l'Espagne. C'est en Languedoc-Aquitaine qu'elles se cristallisèrent, avec l'appui des princes du lieu, entre 1140 et 1170. S'inspirant d'un bogomilisme modéré et rejetant l'Ancien Testament, encouragés par Nicéas, chef de l'Église paulicienne de Dragovica (Balkans), au cours de leur concile de Saint-Félix de Caraman (1167), les cathares finirent par adopter les positions dualistes radicales héritées des pauliciens. Devenus les adeptes pauvres et «parfaits» d'une Église riche, ils se transformèrent en une secte à dimension politique (idéologie «occitane»). Combattus par la parole et par l'exemple des dominicains, ils furent aussi et surtout réduits par les «croisades albigeoises» et l'Inquisition naissante, avant de disparaître au cours du XV^e siècle.

LES SAGESSES ÉTHIQUES ET LES CROYANCES RELIGIEUSES

Le taoïsme

À côté de ces «courants dualistes» que l'antique religion iranienne avait marqués de son empreinte, le Japon et la Chine avaient élaboré des sages-ses plus ou moins religieuses pour surmonter la simplicité du chamanisme originel. La Chine, pour sa part, avait vu se développer chez elle un taoïsme

qui s'était organisé dès le II^e siècle apr. J.-C., avait été proclamé « religion officielle » sous les Wei du Nord (444) et s'était enfin détaché du culte officiel un peu avant le VII^e siècle. Le *Tao* ou *Dao* (la « voie »), défini comme le « Réel autosuffisant, existant par lui-même et origine de tout », serait l'Ultime, la Grande Unité et la manifestation de l'Un des êtres, donc le « Soi » intime de chacun, se situant au-dessus du binôme yin/yang (ciel/terre, ombre/lumière) mais seulement perçu dans l'alternance de ces deux éléments opposés. Diversement interprété par ses multiples écoles, le taoïsme était aussi pratiqué sous des formes très variées selon ses sectes ou instituts. L'école de la « Parfaite Unité » (*zhengyizong*), dite occidentale, remontait à Zhang Daoling et avait reçu sa consécration officielle en 444. L'école du Nord (*beizong*), fondée au X^e siècle par un certain Wang Zhu, pratiquait une rude ascèse et harmonisait taoïsme, confucianisme et bouddhisme. L'école du Sud (*nanzong*) avait Liu Haichan pour fondateur. Ces deux écoles virent leur doctrine précisée par Lu Dongbin sous la dynastie des Tang (618–907). Sous les Yuan (1271–1368), deux autres écoles furent fondées, celle de la « Grande Unité » (*taiyizong*) et celle de la « Véritable Voie » (*zhendaozong*). L'enseignement du *Dao* avait été particulièrement systématisé par Zhuangzi, Liezi et surtout Laozi (le « Vieux maître »), contemporain de Confucius, homme « retiré du monde » dont la doctrine « tendait vers l'effacement et l'ineffable ». Son œuvre, le *Daodejing* (*Livre de la voie et de la vertu*), contenait l'enseignement du *Dao*. Il devint lui-même le maître à penser du taoïsme au point d'être canonisé, en 666, sous le nom de Laojun (le « Vieux Seigneur »). Un autre ouvrage, le *Huainanzi*, composé par une académie de penseurs réunis autour de Liu An, roi vassal du Huanan (début des Han antérieurs), se présentait à l'inverse comme une encyclopédie syncrétiste. Le *Daozang*, canon taoïste compilé en 745 apr. J.-C., contient 1 464 ouvrages qui rassemblent toutes les sciences et pratiques de la « longue vie ».

Qu'il s'agisse du taoïsme philosophique ou du taoïsme religieux, l'essentiel y est la recherche de la longue vie ou de l'immortalité en s'insérant dans l'immense et paisible harmonie de l'univers, laquelle est immanente en quiconque se soumet au simple (*su*), au brut (*pu*), au naturel (*ziran*), bref au réel authentique (*dao*). Le taoïsme se présente ainsi au VII^e siècle comme une sagesse de longévité qui s'exprime en une structure religieuse particulièrement organisée. Il vise à se soumettre à l'Un Suprême (*Taiyi*) qui embrasse tout, même s'il est accompagné du Un Céleste (*Tianyi*) et du Un Terrestre (*Diyi*). Un Laozi divinisé y a désormais sa place et, sous les Song (960–1279), les « Trois Purs » (*Sanqing*) y sont comme des médiateurs : le Précieux Seigneur céleste (« qui est et qui siège »), le Précieux Seigneur spirituel (« qui fait efficacement ») et le Précieux Seigneur divin (« qui inspire les êtres »). Diversement expliqué par ses écoles, le taoïsme était différemment

pratiqué par ses sectes ou instituts. La « secte de l'accumulation de la vertu » (*jishanpai*) visait à améliorer la vie humaine par un effort moral, la « secte biblique » (*jingdianpai*) scrutait le mystère de la doctrine taoïste, la « secte alchimiste » ou « secte du tripode » (*dandingpai*) systématisait les expériences pharmaceutiques et les techniques respiratoires, la « secte du talisman » (*fulupai*) vénérât les esprits (*shen*) du Ciel et les ancêtres et, enfin, la « secte de la divination expérimentale » (*zhanyanpai*) scrutait les signes, au Ciel et sur la Terre, pour maîtriser l'avenir. Ascèse et culte s'exprimaient par un travail sur soi-même (respiration embryonnaire), inséparable de la piété, et par une visualisation des dieux (*shen*) afin de s'unir au *Dao* (spiritualisation de tout l'être). Les « dieux », très mêlés à la vie quotidienne et villageoise, étaient l'objet d'un culte communautaire visant à protéger les humains contre tout mal. Le clergé recourait volontiers à la divination en observant une liturgie taoïste où les vêtements avaient une grande valeur symbolique.

Le confucianisme

Dans le contexte qui vient d'être décrit, le confucianisme apparaissait comme une éthique gardienne de la société traditionnelle, armature de l'État, capable de s'accommoder des autres religions. Remontant à Confucius (551–479 av. J.-C.) qui avait su, en un temps de confusions féodales et de luttes intestines, prôner le retour à un ordre moral fondé sur l'ordre cosmique (la *Loi du Ciel*), le confucianisme requiert de ses adeptes « une bonne nature et le goût de la respectabilité, ainsi que le désir d'une promotion morale et sociale ». Partiellement éclipsé par l'expansion bouddhique, il connaît une renaissance avec les Tang (618–907). Des poètes de renom, notamment Wang Wei (699–759), en codifient la doctrine en leurs poèmes didactiques. L'édit de 845 contre le bouddhisme et les autres religions étrangères restitue au confucianisme sa place prépondérante dans la culture chinoise. Il s'y développe par la suite sous la forme d'un néoconfucianisme philosophique, au temps des Song (960–1279). Zhao Young (1001–1077), Zhou Dunyi (1017–1073), Zhang Zai (1020–1076), les frères Cheng Hao (1032–1085) et Cheng Yi (1033–1107) donnent alors la priorité qui à la raison, qui au cœur, en même temps qu'intervient un réformateur, Wang Anshi (1021–1086). Des siècles plus tard, sous les Ming, Wang Yangming en rappelle l'enseignement. À la suite de Confucius, on reste fidèle à la religion traditionnelle, essentiellement au culte des ancêtres, tout en mettant l'accent sur le *zen* (humanité, bonté). Il s'agit de se vaincre en maîtrisant ses passions, d'aimer les autres comme soi-même au terme d'un élargissement progressif de la piété familiale et sociale. On est alors un « homme princier » (*junzi*) dont la supériorité réside dans la vertu et la culture. En réalisant ainsi sa dignité personnelle, chacun

participe à l'harmonie de la société, particulièrement si celle-ci est guidée par un « roi-sage ». Le confucianisme vit sa doctrine condensée en quatre livres, dont *L'Invariable Milieu* (*Zhongyong*). Par sa « nature », l'homme réalise l'harmonie avec l'univers et l'ordre métaphysique qui régit toutes choses.

Cet humanisme chinois devait profondément marquer le Japon et le Viet Nam. Laissant le « religieux » et « l'autre monde » au shintō et à Bouddha, le confucianisme japonais entend régler les relations humaines et fonder la moralité civique en ce « bas monde ». Codes et lois, maximes politiques, programmes d'éducation, tout vient conforter une société strictement hiérarchisée où l'éthique parfaite est réalisée par le guerrier (*samurai*) dont la classe sociale a la priorité sur celle des fermiers, des artisans et des marchands. En effet, le confucianisme qui avait été introduit au Japon au VII^e siècle apr. J.-C. était celui de la dernière dynastie Han, soit un système de pensée soutenant et justifiant un gouvernement centralisé autour d'un empereur qui recevait son mandat du Ciel et n'était donc pas tenu à être un « roi-sage ». En 604, le prince Shōtoku systématise l'ensemble en sa *Constitution des dix-sept articles*. Plus tard, dans le *Kojiki* (vers 680) et le *Nihonshoki* (720), le gouvernement vertueux est défini comme étant celui de l'empereur, descendant des dieux. Par la suite, introduit au Japon à la fin du XII^e siècle, le néoconfucianisme des Song fut, lui aussi, l'objet d'une japonisation de ses modèles. Quant au Viet Nam, demeuré sous la mouvance chinoise jusqu'en 939, il connaissait également le triomphe d'un confucianisme d'État dont l'idéal résidait dans la vertu du *nhān* (bienveillance), le culte du Ciel et des ancêtres en étant la liturgie essentielle. On y rendait même un culte à Confucius. Le roi Ly Thanh Tōn (1054–1072) construisit ainsi, à Hanoï, le temple de la Littérature (*Van Miêu*) en l'honneur du Grand Maître.

Le shintō

Au Japon, le shintō (la « voie des *kami* » ou divinités) s'articulait autour de pratiques traditionnelles qui étaient l'expression d'une attitude de vie et d'un ensemble d'idées où abondaient les modèles symboliques. Il y avait le shintō de la maison impériale (rites accomplis par l'empereur en l'honneur d'Ama-terasu-ō-mikami, déesse du Soleil, et des ancêtres impériaux), le shintō des temples (ensemble structuré de rites et de croyances) et le shintō du « bon peuple », doté d'une profonde religiosité. Les deux premiers, le « shintō de l'État », formaient une institution gouvernementale (déclarée « non religieuse ») et renforçaient le sens de l'identité japonaise. S'enracinant dans les mythes et les pratiques de jadis, le shintō avait toutefois dû se constituer comme religion pour mieux se distinguer du confucianisme et du bouddhisme importés de Chine à partir du VI^e siècle apr. J.-C., d'où sa première

expression littéraire dans le *Kojiki* (*Notes sur les faits du passé*) et le *Nihon Shoki* (*Chroniques du Japon*), compilés sur l'ordre du palais au VIII^e siècle. Le shintō était alors organisé autour d'une mythologie, d'un sacerdoce, de rites et de temples. Impliquant une foi personnelle dans les *kami*, le shintō entend affirmer l'appartenance à la communauté par la fréquentation de ses cérémonies aux sanctuaires locaux, tout en tolérant l'adhésion à une autre foi, qu'elle soit bouddhique ou non. Le *matsuri* («célébration de la vie») y est central : il s'agit de vivre intensément le moment présent en harmonie avec le cosmos grâce à une morale de situation qui relie chacun aux milliers d'êtres divins (*kami*) de la mythologie japonaise. C'est ainsi que le shintō s'est exprimé, au cours des âges, comme «religion nationale».

L'hindouisme

Au VII^e siècle, les populations de l'Inde pratiquaient une très grande variété de religions où il est difficile de discerner une orthodoxie quelconque. Faisceau diversifié de croyances, de mœurs et de rites, l'hindouisme embrasse alors des formes religieuses dont le thème central semble bien être celui du *dharma* ou «ordre global et contraignant des choses», ordre permanent (*sanātana dharma*) qui régit chaque être selon sa caste (*varṇa*) en lui assignant un «effort orienté» (*āśrama*) d'ordre moral, spirituel ou social, à chacune des quatre étapes de sa vie. Du VII^e au XV^e siècle, cet hindouisme, qui avait hérité des multiples élaborations de la période védique ou dravidiennne et qui s'était exprimé aussi dans le culte de dieux personnels plus accessibles au «bon peuple», éprouve le besoin de réagir contre les réformes innovatrices du bouddhisme et du jaïnisme en mettant par écrit ses diverses traditions religieuses. C'est la période dite des *Purāṇa* ou «récits antiques», textes sacrés des grands groupes religieux shivaïtes et vishnouites, parmi lesquels se distingue le *Bhāgavata Purāṇa*. Le fond de ces récits touche à la création du monde, à sa recreation après les anéantissements périodiques, à la généalogie des dieux et des saints antiques, à la suite des ères et des époques de l'histoire du monde et aux généalogies royales, auxquelles s'ajoutent des encyclopédies de sciences profanes.

Forme ancienne de l'hindouisme, le védisme était alors caractérisé par un polythéisme de fait, sinon d'esprit, avec de multiples dieux (Indra, Agni, Soma, Mithra et Varuna, Sūrya, etc.), corrigé et atténué dans un sens unificateur par l'existence d'un «Seigneur des créatures», un «Germe d'or» ou «l'Un». Au point de départ de l'univers, il y aurait l'*ātman-brahman*. Tout être a en effet son *ātman*, son Soi (distinct du somatique et du psychique), parcelle d'être qui, en chacun, est identique à celle des autres et que l'on perçoit au terme d'un constant effort d'intériorité. Le *brahman* est l'*ātman*

suprême, l'Absolu situé au cœur et au-delà des choses, «réalité dont on parle toujours sans pouvoir jamais l'exprimer, le mystère dont tout est imprégné». Impersonnel et neutre, ce *brahman* est rejoint par la médiation de ses manifestations secondaires, celles des dieux (*deva*). À terme, *brahman* et *ātman* se confondent, car «tu es Cela» (ton *ātman* est le *brahman*). À ce polythéisme relatif s'ajoutait l'importante liturgie des sacrifices dont la caste des brahmanes assurait le service. Il s'agissait d'offrir un élixir d'immortalité (*soma*) ou, plus simplement, du lait, du riz, des fleurs ou des fruits. Ce sont ces brahmanes qui, à travers la composition littéraire des *Upaniṣad*, transformèrent tout cela en un sacrifice intériorisé : «Le sacrifice, c'est l'homme.» La société était donc divisée en trois castes, les brahmanes, les guerriers et les pasteurs-agriculteurs-commerçants, auxquelles était soumis le bas peuple (*śūdra*), souvent à demi asservi. Chaque caste avait ses dieux protecteurs et, à l'époque des *Upaniṣad*, était même apparu le dieu Brahmā, personnification du *brahman*. Quelle que fût leur caste, tous les individus tendaient à se libérer de l'«écoulement circulaire» (*samsāra*) des êtres et du tourbillon incessant des naissances et des morts par un «agir» (*karma*) éthique et religieux qui pouvait avoir valeur salvatrice et libérer chacun du monde phénoménal de la pluralité. La «loi du *karma*», avec ses sanctions intraitables dans la rétribution des actes, incitait tout un chacun, pour échapper à la nécessité inéluctable de renaître dans des conditions animales, humaines ou divines, à se consacrer à sa libération en pratiquant la dévotion (*bhakti*) envers son dieu ou, par le *yoga* ou la méditation, à parvenir à la connaissance de l'*ātman*. Notons que, pour enfin sortir du cycle des renaissances, il fallait que l'*ātman* retrouve sa liberté essentielle en fusionnant avec le *brahman*, sa source originelle, après avoir abandonné le monde des phénomènes des corps et de la matière.

En effet, l'hindouisme proposait alors de nombreuses voies pour assurer cette libération de l'*ātman*. À côté du ritualisme et du mysticisme intellectuel des brahmanes et en réaction contre les spiritualités élaborées par le bouddhisme et le jaïnisme, l'hindouisme avait offert aux milieux populaires, depuis plusieurs siècles, des dieux personnalisés tels que Śiva et Vishnou (Viṣṇu) dont le culte avait connu un essor particulier à côté de celui de Kṛiṣṇa-Vāsudeva et de Rāma. Dieu majeur de l'hindouisme, vénéré en une multitude de temples, célébré dans de nombreux récits mythiques et médité au cœur de spéculations philosophiques, Śiva «le Propicieux» est un dieu souverain, dominant les mondes et intervenant dans l'organisation et le développement de l'univers. Aux côtés de son épouse (*śakti*), la Grande Déesse (Mahādeva), il est aussi «le grand *Yogin*» au formidable pouvoir de concentration et de réalisation, ainsi, que «le vrai *guru*». Il ne s'agit pas d'une manifestation divine (*avatāra*) puisqu'il se tient en dehors de sa création. Il est représenté comme le «Roi de la danse» cosmique mettant en

scène la création et la destruction des mondes. Il est aussi l'Être suprême qui délivre l'*ātman* des créatures imitant son *yoga* et son ascèse pour s'unir à lui au-delà de la mort. Du VIII^e au XIII^e siècle, le shivaïsme fut particulièrement florissant au Cachemire où Abhinavagupta (IX^e siècle) en précisa la doctrine. Frère cadet de l'antique Indra, Vishnou est identifié à la « Personne suprême cosmique » qui totalise l'univers. Organisateur de l'espace et protecteur de ce monde, ayant pour épouse la déesse Lakshmī, il a ses « manifestations divines » (*avatāra*) qui sont Kriṣṇa et Rāma ainsi que Brahmā, le créateur du monde. Les meilleurs de ses dévots — la *bhakti* étant un phénomène essentiellement vishnouite — ont tenté de concilier ces multiples manifestations, qui tendent à rétablir le *dharma* cosmique, avec l'immutabilité de Vishnou. Le vishnouisme est ainsi un ensemble de croyances, de spiritualités et de groupes religieux qui sont centrés sur cette figure divine. Les *pañcarātra* prétendent en être les authentiques représentants, et Rāmānuja, au XI^e siècle, en a donné l'expression philosophique définitive. Les *bhāgavata* ou « adeptes du Bienheureux » Seigneur Vishnou ont pour textes sacrés le *Bhāgavata Puṛāna* et le *Viṣṇu Puṛāna* qui systématisent la *bhakti* et rendent ainsi le divin présent au dévot. Kriṣṇa, héros mythique ou *avatāra* de Vishnou, est le Maître de Sagesse dans la *Bhagavad Gītā* ou le Guerrier Vainqueur dans la *āgavata Puṛāna*. Au XII^e siècle, Jayadeva composa le *Gīta-Govinda*, poème d'amour en son honneur. Enfin, Rāma, autre *avatāra* de Vishnou, serait le dieu de la Miséricorde. Au XV^e siècle, ses dévots constituèrent la secte des *rāmānandī*, « ceux qui mettent leur joie en Rāma ». La *Marche de Rāma* (*Rāmāyana*) de Vālmīki en retrace l'épopée et forme, avec le *Mahābhārata*, la plus importante source littéraire de l'hindouisme.

C'est sous ces formes très variées qui provenaient de traditions religieuses savantes ou populaires que l'hindouisme se présentait au début de la période étudiée ici. Au cours des siècles qui suivirent et avant que l'invasion musulmane (XIII^e siècle) ne vienne en ébranler les assises sociopolitiques, il connut une riche période de croissance particulièrement marquée par la rédaction des *Puṛāna*. Ceux qui continuaient à pratiquer le culte védique consignaient leurs traditions humaines pour les confier à la mémoire (*smṛiti*), opposée à la révélation (*shruti*) constituant les textes du Veda. Elles portaient sur le culte, la moralité privée ou publique, la liturgie familiale et tout ce qui doit être englobé dans le *dharma*. Beaucoup persévéraient dans leur vénération des grandes divinités dont il a été fait mention, telles que Śiva ou Vishnou. Dans cette ligne, les groupes shivaïtes ou vishnouites composèrent alors ces « récits antiques » (*Puṛāna*) dans lesquels les spéculations cosmologiques et théologiques se mêlent à la mythologie des dieux et de leurs épouses. La *Bhāgavata Puṛāna*, traité de 18 000 vers dont le livre X est une biographie mythique de Kriṣṇa, date de cette époque. Toutes ces formes religieuses furent systématisées par des penseurs, des philosophes ou des

théologiens qui élaborèrent des « disciplines » de plus en plus théistes. Les *darśana*, ou méthodes d'approche du réel visant à parvenir à la « vision » de la vérité ultime et, par là, à la libération définitive, témoignent ainsi de la variété des écoles d'ascèse et de méditation.

Deux des *darśana* partent des prescriptions du Veda (*Pūrva-Mīmāṃsā*, portant sur les points douteux du rituel) ou de ses grandes institutions (*Vedānta*, exégèse seconde portant sur le *brahman*). D'autres s'élaborent à partir des règles de la logique (*Nyāya* ou « méthode » par l'observation directe, l'inférence, la comparaison assimilatrice et le témoignage digne de foi) ou de la liste des catégories du réel (*Vaiśeṣika* ou « science physique » des caractères des choses et des êtres). D'autres encore recourent à une échelle de valeurs et de réalités (*Sāṃkhya* ou système dualiste opposant la nature, *prakṛiti*, aux monades spirituelles, *puruṣa*) ou à la pratique ascétique (*yoga*) ou dévotionnelle (*bhakti*).

Nombreuses sont ainsi les « voies » de l'hindouisme où interfère le rigoureux système des classes sociales (castes). Toutes s'expriment alors à travers une effervescence esthétique et liturgique caractérisée par la multiplication des images divines (statues assurant la présence du divin), l'édification de temples somptueux à l'architecture merveilleuse et la création d'hymnes de grande valeur lyrique. Le shivaïsme et le vishnouïsme en furent les acteurs privilégiés et les confréries qui s'en inspirèrent exercèrent un rôle décisif, telle celle des Ālvār, « plongés » en l'amour de Dieu par la méditation, qui marquèrent profondément le monde tamoul (VI^e–IX^e siècle).

Enfin, certains hindous insistent alors sur la puissance active des dieux par la médiation de leur énergie vitale (*śakti*) personnifiée en leur épouse ou déesse. Ce courant de l'hindouisme, nommé tantrisme ou shaktisme, met l'accent sur la réalisation personnelle pour dépasser la condition humaine grâce aux ascèses ou aux divinations qui réveillent en chacun les énergies divines (*śakti*) communiquées par les divinités féminines auxquelles on voue un culte préférentiel. On y est d'ordinaire initié par un *guru* qui sert de guide pour franchir les degrés successifs de la perfection, marqués par des rites et des sacrifices. Il semble que le tantrisme représentait alors une variante extrême de cet hindouisme aux formes contradictoires que le jaïnisme et le bouddhisme avaient tenté de réformer ou de concurrencer (illustrations 52, 53, 55, 221 à 231 et 235 à 236).

Une évolution fondamentale des religions hindoues fut amorcée par Śaṅkarācārya (vers 800) qui, dans ses commentaires sur les *Upaniṣad*, proposa une vision panthéistique du *Vedānta* en maintenant le principe de la non-dualité (*advaita*) ultime, l'illusion (*māyā*) soutenant la dissociation des choses imaginée par le biais de nos perceptions sensorielles. En quelques siècles, la doctrine de Śaṅkarācārya s'imposa dans la pensée religieuse hindoue, et on en vint à lui attribuer le déclin du bouddhisme en Inde.

LES SYSTÈMES PHILOSOPHICO-RELIGIEUX

Le jaïnisme

Contemporain de Bouddha (VI^e–V^e siècle av. J.-C.), Mahāvīra («Grand Héros») ou Jaina («Vainqueur») est à l'origine, par son exemple et sa prédication, du jaïnisme, école (*darśana*) hindoue hétérodoxe qui insiste exclusivement sur l'ascèse pure et la primauté du spirituel. N'accordant aucune place aux divinités et se présentant comme athée et areligieuse, la «voie» jaīna vise, en chacun, à un sacrifice tout intérieur. Cantonnée à l'Inde où elle fut et demeure minoritaire, elle ne s'était pas résorbée dans le milieu hindou grâce à la rigueur ascétique de ses moines et à leur interaction avec les laïcs. Les uns et les autres ont considérablement enrichi la littérature religieuse de l'Inde, à la suite de leur deuxième concile (vers 500). Leur canon, rédigé en ardhamāgadhī puis en sanskrit, regroupe 45 textes qui traitent de la doctrine, du rituel, de l'hagiographie et de la discipline monastique et représentent ainsi l'enseignement des 24 maîtres en ascétisme dont Mahāvīra serait l'avant-dernier. Lié au commerce et à la culture urbaine, le jaïnisme regroupe des moines et des laïcs. Le moine (*sādhu*) et la moniale (*sādhvī*) sont astreints à une vie errante après avoir reçu l'initiation de leur *guru* et pratiquent l'*ahimsā* ou «volonté de ne pas attenter à la vie et à la sensibilité des êtres vivants» (végétarisme absolu). Les moines se répartissent en deux catégories : ceux qui sont vêtus de blanc (*shvetāmbara*) et ceux qui pratiquent l'extrême nudité, les «vêtus d'espace» (*digāmbara*). Les laïcs, pour leur part, vivent les mêmes vœux mais sur un mode mineur, fréquentant les temples et les lieux de pèlerinage où ils vénèrent les *tīrthankara*, les 24 «faiseurs de gué» qui aident à la libération. Pour les jaīna, l'univers est l'unique réalité où il existe des êtres vivants (*jīva*), conscients et spirituels, et des êtres inertes (*ajīva*), inconscients et matériels. Les premiers existent par eux-mêmes, et leur caractère essentiel est la conscience (*cetanā*). Ils se différencient par leur *karma*, destructeur ou non, dont il faut se libérer par «la vision droite, la connaissance droite et la conduite droite». À cette fin, l'ascète itinérant promet de s'abstenir des cinq vices majeurs (nuire aux êtres vivants et sensibles, mentir, voler, se livrer à des actes sexuels, s'attacher aux biens matériels). Le jeûne, la solitude, la mortification du corps et la confession des fautes permettent de contrôler l'esprit et d'assurer une réflexion discursive avant d'aboutir à une méditation qui se concentre sur l'*ātman*. Le jaïnisme a poussé très loin le souci de l'analyse psychologique à travers quatorze stades de qualifications spirituelles qui amènent l'âme à «se recueillir en sa pure essence» pour atteindre l'état d'omniscience (connaissance parfaite éveillée en synergie avec l'organisme psychique et physique) et celui de perfection

«réalisée» (*siddha*) où l'âme est dans la béatitude, enfin libérée du corps. Par là même, le jaïnisme, malgré la froideur de son système, exalte la primauté du spirituel, la valeur de la non-violence, les bienfaits de la maîtrise de soi et la nostalgie de l'être en plénitude.

Le bouddhisme

Le bouddhisme, en revanche, était présent dans toute l'Asie au début du VII^e siècle. Religion historique dont le fondateur avait été le contemporain de Mahāvīra, elle avait connu de nombreuses évolutions très diversifiées et apparaissait donc comme un message universel exprimé en des doctrines et des écoles qu'avaient particulièrement influencées les religions ou les cultures nationales. Né en milieu hindou, vers le milieu du VI^e siècle av. J.-C., en Inde du Nord, Siddhārtha Gautama était devenu un moine errant à la suite d'une conversion personnelle et était parvenu, après avoir renoncé à un ascétisme trop rigoureux pour se livrer à la concentration méditative, à se libérer du «tourbillon incessant des naissances et des morts» (*samsāra*) et à vivre enfin l'Éveil (d'où son nom de Bouddha) pour ne plus jamais renaître. Il avait décrit cette expérience à ses compagnons dans son «sermon de Bénarès» sur les Quatre Vérités, «mettant en mouvement la Roue de la Loi». Et c'est ainsi qu'était née la communauté monastique bouddhiste (*saṅgha*). Ces quatre «états sublimes» étaient la bonté toute d'amour (*maitrī*), l'action-compassion (*karma*), la joie trouvée dans la joie des autres (*muditā*) et l'équanimité (*upekkā*) qui étendait les trois vertus précédentes à tous les êtres. L'ensemble était appelé *Brahmā-Vihāra* (Demeure de Brahmā), car quiconque les réalisait devenait «l'égal de Brahmā». Vite entré dans la légende, Bouddha Śākyamuni (l'ascète des Śākya, son clan d'origine) était apparu comme l'une des nombreuses réalisations de l'Éveil après maintes existences antérieures. Au cœur du bouddhisme, pour répondre aux questions existentielles de l'hindouisme, il y a donc la doctrine du non-Soi ou de l'*anattā* (l'illusion de l'existence d'un Soi). Intégrant les notions védiques du *karma* et du *samsāra*, il rejette celle de l'*ātman* et nie qu'il y ait un Soi sur le plan individuel ou sur le plan universel (*brahman*). Il est inutile de chercher des réponses aux questions d'ordre métaphysique. L'être humain ne connaît que la souffrance (*duḥkka*) et, pour s'en libérer, il lui faut en supprimer les causes et entrer dans le *nirvāṇa* qui est l'extinction absolue de la rage de vivre (convoitise, colère, ignorance, etc.), laquelle maintient les humains prisonniers d'une «transmigration» sans fin, analogue au mouvement de la roue. Ainsi, le but ultime de la voie bouddhique s'exprime sous une forme négative : il existe une réalité absolue dont on ne peut rien savoir ni rien dire («pôle positif totalement vide»), et l'être humain ne peut que se libérer du

«pôle négatif» qu'est le monde des phénomènes où il est immergé et où il souffre indûment. Cet accès au *nirvāṇa* se réalise d'ailleurs différemment selon que l'on adopte les enseignements et les pratiques du Petit Véhicule (*hīnayāna*) ou du Grand Véhicule (*mahāyāna*). Au début du VII^e siècle, en effet, le bouddhisme pratiqué en Chine, au Japon et au Viet Nam relevait du *mahāyāna* tandis que celui de Sri Lanka et du Sud-Est asiatique restait fidèle à l'*hīnayāna*. Ce dernier, très exigeant puisque «petit moyen de progression» spirituelle sur la voie du salut, prétendait s'en tenir aux premiers enseignements de Bouddha. Quatre conciles avaient engendré des divisions dans le bouddhisme des origines.

L'*hīnayāna* entendait donc s'en tenir à l'expérience et aux premiers enseignements de Bouddha. Partisans de la «stricte observance», les bouddhistes de ce Petit Véhicule se rattachaient pratiquement aux theravādin, l'un des deux groupes des vibhajyavādin qui, au concile de Paṭāliputra II, avaient condamné les sarvāstivādin. Émigrés à Sri Lanka où avait été rédigé, en pāli, le canon des Écritures bouddhiques, ils avaient diffusé leur doctrine au Myanmar, en Thaïlande, au Laos et au Cambodge à travers une prolifération d'écoles, de couvents et de temples. Représentant le «bouddhisme ancien» ou l'école du Sud, l'*hīnayāna* insiste sur deux points fondamentaux. Le premier concerne la vision du cosmos : puisque le monde phénoménal est considéré comme réel, quoique non permanent et non substantiel, et puisque toute souffrance procède de son caractère «composé et conditionné», le *nirvāṇa* ne peut être rejoint que par la sortie du monde. Le deuxième consiste en l'accent mis sur la sagesse (*prajñā*) qui mène au non-attachement. Le vrai bouddhiste est donc le moine (*arhat*) qui, au terme de sa vie présente, atteint l'extinction totale (*parinirvāṇa*). Sous la forme du theravāda, cette sagesse restait attachée au témoignage des «anciens». Elle avait été consignée dans le canon pāli, commenté par Bouddhaghosa, au V^e siècle, dans son *Visuddhimagga* (*Voie de la purification*). L'*hīnayāna* en vint donc à représenter, au cours de cette période, l'essentiel du bouddhisme originel et influençant l'art, la littérature et la culture des divers pays où il était devenu la sagesse officielle.

Le *mahāyāna* (Grand Véhicule), qui s'était développé par la suite, prétendait que l'enseignement des «anciens» n'était qu'une partie de celui de Bouddha. Ce dernier aurait légué à des privilégiés ses ultimes conseils que le *mahāyāna* se voyait ainsi chargé de transmettre, à la suite des mahāsāṅghika, afin d'amener un très grand nombre d'êtres à leur libération grâce à ce «grand moyen de progression». Le *mahāyāna* insiste d'abord sur le rôle des *bodhisattva* (êtres promis à l'Éveil) «pour le salut de tous les hommes». Sans doute influencé par la *bhakti* hindoue, il remplace l'ascèse par la dévotion. L'idéal monastique n'est plus nécessaire, car il suffit de se dévouer à ces êtres exceptionnels qui ont eu accès à l'Éveil tout en demeurant dans le

monde, par grande compassion, pour sauver tous les autres. Pour ce bouddhisme, le vœu originel du *bodhisattva* ne dissocie nullement la délivrance individuelle du salut de la multitude («Je suis résolu à atteindre le Parfait Éveil, afin que tous les êtres vivants soient délivrés»), d'où l'importance de la compassion en même temps que celle de la «Sapience du Vide». Le *bodhisattva* apparaît ainsi comme «un être d'une transparence telle que le flot d'amour universel peut passer à travers lui». On comprend alors que le mahāyāna ait peu à peu divinisé et multiplié Bouddha, distinguant entre son «corps historique» (*nirmānakāya* ou «corps de métamorphose»), «corps de jouissance» (*sambhogakāya*) transfiguré par tous les mérites de ses vies antérieures, et son «corps de la Loi» (*dharmakāya*), nature parfaite du bouddha, pure réalité spirituelle illimitée et coextensive à l'univers. Certains parlent même d'un «bouddha primordial» proche de l'Absolu. Le mahāyāna insiste ensuite sur la nécessité pour tous, moines et laïcs, d'éveiller leur sagesse en revivant l'expérience de Bouddha. Comme la réalité absolue, indifférenciée, échappe à tout entendement et comme chaque bouddhiste possède en lui un «germe de bouddha», il suffit pour cela de vivre un sens très profond de l'intériorité, par exemple *via* les pratiques méditatives du bouddhisme zen. Avec sa philosophie fondée sur la vacuité, le mahāyāna s'est ainsi présenté comme anti-intellectuel, prenant parfois une forme tantrique (*vajrayāna*, approche non dogmatique qui unit l'amour-compassion et la connaissance transcendante). En mettant la libération à la portée de tous par de «grands moyens», ce bouddhisme s'était rendu accessible aux masses populaires et se diffusa particulièrement en Asie du Nord.

Qu'est-il advenu de ces deux Véhicules du bouddhisme entre le VII^e et le XV^e siècle? En Inde, les milieux brahmaniques réussirent à éliminer presque totalement le bouddhisme au XII^e siècle, mais l'hīnayāna de l'école theravāda s'implanta à Sri Lanka et, de là, rayonna sur le Myanmar (XI^e siècle). Le Cambodge abritait quant à lui un curieux syncrétisme entre mahāyāna et shivaïsme. Ce sont des moines theravāda qui, sous le règne de Jayavarman VII (1191–1218), introduisirent l'hīnayāna dans le pays où il devint florissant malgré une brutale persécution shivaïte à la fin du XIII^e siècle. En Thaïlande, le mahāyāna régna incontesté jusqu'à l'invasion des Thaï (XIII^e siècle), lesquels se convertirent à l'hīnayāna du theravāda. Le Viet Nam et l'Indonésie avaient partiellement adopté le mahāyāna. Cependant, c'est en Chine que le bouddhisme avait pris un extraordinaire essor dès le I^{er} siècle apr. J.-C., et c'est à Luoyang, sur le Huanghe, que les premiers *sūtra* avaient été traduits. Accueilli comme une variante du taoïsme, ce bouddhisme du Petit Véhicule s'était adapté aux milieux populaires et aux classes nobles, acceptant même que Bouddha y soit divinisé. Avec l'effondrement de la dynastie des Han (220), c'est le mahāyāna qui s'y était répandu grâce à une deuxième génération de missionnaires. Il en était résulté un bouddhisme

chinois teinté de taoïsme dont deux écoles structuraient la pensée et l'action : celle du Chan, où la méditation était devenue une fin en soi parce que considérée comme une expérience immédiate où se révélait la réalité absolue, et celle du Jingtu (de la « Terre pure »), qui amplifiait la dévotion indienne à Bouddha Amitābha (« Lumière infinie ») dont la seule intercession suffisait pour renaître dans le « Paradis de l'Ouest » et, par là, accéder au *nirvāṇa*. L'une des caractéristiques notables de la diffusion du bouddhisme en Chine fut le passage, en Inde, d'un grand nombre de pèlerins chinois qui venaient y rassembler et traduire des textes sanskrits relatifs aux traditions hīnayāna et mahāyāna. Parmi ces pèlerins se distinguèrent Xuan Zhuang (602–664), qui a laissé un récit détaillé de ses voyages, et Yijing (635–713).

L'âge d'or du bouddhisme chinois se situe ainsi entre le VII^e et le IX^e siècle, sous les dynasties des Sui (581–618) et des Tang (618–907). Écoles, fondations et monastères s'y multiplièrent et, grâce à leurs richesses et à leur pouvoir, devinrent une force politique avec laquelle l'État devait compter. Cette puissance temporelle du bouddhisme en Chine causa sa perte. Trois persécutions successives, en 626, en 714 et en 842–845, soutenues par les représentants du confucianisme et du taoïsme, entraînèrent la destruction d'environ 40 000 monastères, la sécularisation de plus de 260 000 moines et nonnes et la confiscation de millions d'hectares de terres fertiles. Autorisé à nouveau en 846, le bouddhisme chinois *mahāyāna* ne survécut que sous la forme d'une petite minorité témoin d'un glorieux passé.

Entre-temps, il avait essaimé au Japon, par la Corée, au milieu du VI^e siècle. Il y fut d'abord adopté par les classes dirigeantes, si bien qu'il dut aussitôt porter la charge du service de l'État. Au cours de l'ère Nara (710–794), il est constitué de six écoles qui mettent à la disposition des intellectuels japonais les courants majeurs de la pensée bouddhique. Pour les laïcs, il apparaît comme un magnifique spectacle (temples et statues, rites et cérémonies) d'où la magie n'est pas absente. Il est promu religion d'État par l'empereur Shōmu. Durant l'ère Heian (794–1185), Dengyō Daishi (767–822) fonde l'école du Tendai à partir de son couvent du mont Hiei où il défend l'universalité du salut (illumination) contre ses adversaires en soutenant que la nature de bouddha est présente dans tous les êtres sensibles et que l'illumination n'est que la prise de conscience de la nature innée de bouddha. À la même époque, Kōbō Daishi (774–835) fonde l'école du Shingon où le bouddhisme intègre et transcende les vérités du taoïsme et du confucianisme. Sa synthèse des « dix étapes de la conscience religieuse » est à la base de la religion populaire du Japon où il est honoré comme un héros national. Un monachisme très hiérarchisé et soutenu par l'État confère à ce « bouddhisme japonisé » une mission politique. Néanmoins, des figures chamanistes (moines errants) se rapprochent du peuple, tel Kōya (903–972) qui prêche le culte d'Amida (Bouddha Amitābha, « Lumière infinie »). L'amidisme est alors une forme extrême de la *bhakti* (dévotion)

qui rend inutile toute ascèse et dispense donc de la vie monastique, la force salvatrice d'Amida étant d'autant plus garantie qu'on lui oppose moins d'efforts ascétiques. Au cours de l'ère Kamakura (1185–1333), le bouddhisme achève de se japoniser, la direction culturelle y passant des nobles de la cour à la classe des guerriers. Avec ses trois nouveaux mouvements, l'école de la Terre pure, le *zen* et la secte de Nichiren, la doctrine du Tendai est mise à la portée du peuple par le biais de fortes organisations féodales. Seul le *zen* et sa tendance monastique combineront leur spiritualité aux aspirations guerrières du shōgunat de Kamakura et connaîtront de nouvelles impulsions avec Ikkyū (1394–1481). Ainsi, à cette époque, le bouddhisme japonais révèle ses caractères propres : compromis en faveur d'une continuité dieux-homme-nature, tendance au formalisme et au ritualisme, lien étroit avec l'État, personnalisation des écoles, attention privilégiée à la vie présente, dérogation aux règles monastiques. Tous ces aspects faisaient du *mahāyāna* un véritable humanisme à la japonaise.

Quant au bouddhisme tibétain, il s'était adapté aux pratiques de la religion *bon* ainsi qu'à son culte des esprits considérés comme des divinités (illustration 83). Plusieurs écoles y avaient été fondées, telle celle des « bonnets rouges » (bouddhisme non réformé) et celle des « bonnets jaunes » (bouddhisme réformé). Dans la région, l'essor du bouddhisme est perçu comme la réalisation de la promesse de salut universel à travers la compassion et la détermination des *bodhisattva*. C'est au temps du roi Songtsen Gampo (VII^e siècle) qu'il s'y stabilise enfin avec l'aide de religieux indiens et de traducteurs tibétains, et c'est en vain que le roi impie Langdarma tente de le détruire au X^e siècle. Une seconde diffusion a lieu ensuite sous le patronage des lamas Yeshe Woi et Rinchen Zangpo. L'enseignement des universités bouddhiques indiennes passe alors au Tibet où se multiplient les écoles des *nyingma-pa*, « ceux qui suivent les anciens » (bouddhisme non réformé), des *ka-gyu-pa*, fondée par Marpa (1012–1096) (laïcs tantriques et *yogī* ascètes et solitaires), des *sa-skya-pa*, fondée également au XI^e siècle, des *karma-pa*, fondée par Dusum Khyenpa (1110–1193) (système des « incarnations successives ») et des *Ge-lugs-pa*, fondée par Tsongkhapa en 1409 (célibat et stricte discipline monastique). C'est dans le cadre de ces écoles que se différencient les « spiritualités » des *lama* (« ceux qui sont supérieurs »), les « vrais guides qui montrent le chemin menant à l'état de bouddha et qui ont le mérite et la capacité de choisir leur renaissance ». Leur influence dans la vie sociale et politique est alors déterminante dans l'évolution du bouddhisme tibétain, également marqué par le tantrisme (moyen court pour parvenir à l'Éveil) de Padmasambhava, « né du lotus » (VII^e siècle), et de son école où brille un grand savant, Klong-chen (1308–1364). Les souverains spirituels et temporels du Tibet (*dalai-lama*) apparaissent vers la fin du Moyen Âge et se transmettent le pouvoir par réincarnations successives. Le premier d'entre

eux aurait été Gedun Drub, né en 1391 et émanation de Chenrezi, l'un des *bodhisattva* du *mahāyāna*, le « Seigneur de la compassion infinie » qui est la divinité tutélaire du Tibet.

C'est ainsi que le bouddhisme, en ses multiples réalisations associées à l'*hīnayāna* et au *mahāyāna*, était présent tant en Asie du Sud-Est qu'au Tibet, en Chine et au Japon, non sans s'être souvent accommodé des traditions religieuses locales et des exigences sociopolitiques du moment, alors qu'il avait presque disparu en Inde où il avait connu son premier essor.

LES RELIGIONS MONOTHÉISTES

L'islam

Au début du VII^e siècle, un prophète apparaît aux frontières méridionales et orientales des deux grands mondes religieux de l'époque, soit l'Empire sassanide de Perse, où la majorité de la population pratique le mazdéisme officiel tout en respectant une minorité chrétienne nestorienne, et l'Empire byzantin ou Empire romain d'Orient dont les sujets essentiellement chrétiens se réclament de la tradition orthodoxe (également appelée melchite en Syrie) ou monophysite (jacobite). Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muṭṭalib naît près de la côte ouest de la péninsule Arabique, dans la cité-oasis de La Mecque, et gagne ses premiers fidèles dans l'oasis voisine de Yathrib qui prend par la suite le nom de Médine (*Madīna*, la ville). Ses révélations (*wahy*), qu'il considère venir de Dieu (Allāh), sont mémorisées par ses compagnons puis consignées dans le Coran (« Récitation »). Sa « pratique » (*sunna*) quotidienne offre une référence supplémentaire pour les croyances et la conduite de ses disciples, tandis que sa direction de la communauté naissante (*umma*) deviendra le modèle de gouvernement de ses « vicaires », les *khulafā* (singulier *khalīfa*) ou « califes », titre successivement porté par les souverains régnants ou nominaux de Médine (632–661), de Damas (661–750), de Bagdad (762–1258), de Cordoue (929–1031), du Caire (969–1171 et 1258–1517) et d'Istanbul (après 1453). À la suite d'une expérience religieuse toute personnelle, Muḥammad prêche à son peuple, alors majoritairement polythéiste, d'abord à La Mecque, de 610 à 622, puis à Médine, de 622 à 632. Sa prédication, très proche de certaines vérités essentielles du judaïsme et du christianisme, se distingue néanmoins de ces deux « religions célestes » en tant qu'elle entend les réformer sur plusieurs points de doctrine et les reprendre en partie quant aux rites religieux et aux obligations morales. Elle met également l'accent sur la totale soumission (*islām*) au Dieu unique (Allāh), comme Abraham s'était soumis aux décrets de son Seigneur, suivant ce qu'en dit la tradition judéo-chrétienne.

Au début de sa prédication, qui s'adresse alors aux païens de La Mecque, Muḥammad rappelle les exigences de la justice sociale, défend la veuve et l'orphelin ainsi que les déshérités et affirme qu'au jour de la résurrection des corps, tous les humains auront à répondre de leur conduite devant leur Créateur et Seigneur, à la fois leur juge et leur rémunérateur. Il existe en effet un lieu définitif de félicité, le Jardin (*Janna*), et un autre de malédiction éternelle, le Feu (*Nār*) ou géhenne. Par la suite, devant les résistances de son milieu, Muḥammad insiste sur l'envoi répété des prophètes (*anbiyā'*, *rusul*) au cours de l'histoire de l'humanité. Noé, Abraham, Moïse, Jésus et lui-même n'en sont-ils pas les manifestations les plus significatives? Le message de Dieu «qui parle aux hommes» s'y révèle toujours le même: il est le Tout Miséricorde (*al-Raḥmān*), sa providence invite à l'obéissance et au culte, sa justice annonce un jugement dernier et une rétribution définitive, son message est dicté en des livres qui s'appellent la Torah, les Psaumes, l'Évangile et le Coran, ce dernier étant la version arabe et parfaite de l'Écriture (*al-Kitāb*) primordiale, laquelle abroge les précédentes. Si les «opposants» sont châtiés et les «fidèles» rendus victorieux, c'est que Dieu entend dicter sa loi (*sharʿa*) à tous, afin que le monde devienne une «demeure de justice et de paix». Après avoir gagné le soutien de deux tribus arabes devenues musulmanes et de trois tribus juives, alliées d'un moment, Muḥammad quitte sa cité natale pour Médine en 622. C'est l'émigration (*hijira*), point de départ d'une ère nouvelle, l'ère islamique. Pendant dix ans encore, Muḥammad multiplie ses enseignements, toujours plus précis et concrets, non sans polémiquer avec les juifs et les chrétiens, organise des campagnes militaires qui lui ouvrent enfin les portes de La Mecque et structure l'État islamique auquel se rallient alors tous les Arabes de la péninsule, devenus musulmans (soumis à Dieu et à son envoyé) ou demeurés juifs ou chrétiens «protégés» (*Najrān*).

Quatre califes «bien dirigés» (*khulafāʾ rāshidūn*) se succèdent après sa mort (632). Abū Bakr (632–634) consolide l'unité du jeune État. ʿUmar (634–644) entreprend la conquête du Moyen-Orient, sa victoire d'Al-Yarmūk (636) sur les Byzantins assurant à l'Islam la possession de la Syrie-Palestine et de l'Égypte, tandis que sa victoire d'Al-Qādisiyya (637) sur les Sassanides fait entrer l'Empire perse dans son giron. Avec ʿUthmān (644–656), l'État islamique poursuit ses entreprises vers le Turkestan, à l'est, et vers la Libye, à l'ouest. Une recension définitive et unitaire du Coran est alors établie, afin de préserver la cohésion de la communauté musulmane, laquelle assume désormais partout le pouvoir politique tout en protégeant, par un statut particulier et assez libéral (*dhimma*), les majorités chrétienne et mazdéenne des pays conquis. ʿAlī (656–661), le quatrième calife, doit affronter de rudes contestations internes qui débouchent sur une guerre intestine (*fitna kubrā*) entre ses partisans et ceux du cousin d'ʿUthmān, assassiné. Le conflit est résolu par la mort violente d'ʿAlī et engendre une

division définitive de l'*umma* musulmane en shī'ites minoritaires, fidèles aux successeurs d'Alī (Ḥasan et Ḥusayn), en khārijites contestataires (une infime minorité toujours active) et en sunnites majoritaires qui se rallient au cousin d'Uthmān, Mu'āwiyā, le gouverneur de Damas. Celui-ci fait de sa ville la nouvelle capitale d'où rayonne la dynastie des califes omeyyades (661–750) qui étendent l'Empire musulman jusqu'au nord de l'Espagne (Poitiers, 736) et jusqu'à l'Indus, en Inde.

Après l'«âge d'or» de la dynastie des califes 'abbāssides (750–1258), les Turcs ottomans étendent la «Demeure de l'islam» aux Balkans jusqu'à ce que Constantinople, rebaptisée Istanbul en 1453, devienne la capitale d'un puissant État islamique qui rassemble bientôt toutes les terres musulmanes, de l'Algérie à l'Iraq et des Balkans au Yémen. Les sciences et les arts sont alors encouragés, dans un contexte ethnique et religieux cosmopolite, tandis que l'islam se diffuse davantage en Inde et est accueilli à Sumatra puis à Java. Il est également adopté par de nombreuses ethnies de l'Afrique subsaharienne, par suite de ses activités commerciales, à l'est, et de ses confréries missionnaires au nord et à l'ouest. De la sorte, la religion musulmane en vient à prédominer du Sénégal à l'Indonésie et du Turkestan au Soudan.

Cet islam, dont l'expansion a été rapide en raison de ses dimensions politique et militaire, s'est ainsi présenté au Moyen-Orient comme la «religion monothéiste parfaite» plusieurs siècles après le christianisme. Il a été tout à la fois un mouvement religieux, culturel et politique qui s'est bien vite affirmé en s'opposant aux religions monothéistes antérieures. Il lui aura suffi de trois siècles pour se structurer à travers la variété de ses écoles et la multiplicité de ses sectes. Il lui a fallu préciser son «identité» face au judaïsme et au christianisme, partout où ceux-ci avaient précisé le contenu de leur foi, décrit les formes de leurs rites et formulé les règles de leur morale. Ceci explique qu'en très peu de temps, il ait réussi à «définir», en des formulations presque immuables, son credo, son culte et son éthique ainsi que son droit et sa vision du monde. Qu'ils soient sunnites, shī'ites ou khārijites, tous les musulmans adhèrent au même credo, pratiquent les mêmes rites et vivent un même idéal moral.

Leur credo explicite, en six articles, la double affirmation de leur «profession de foi» (*shahāda*): «Il n'y a de dieu qu'Allāh et Muḥammad est son envoyé.» Tous déclarent en effet croire en Dieu, en ses anges, en ses livres, en ses prophètes, en la résurrection et en la prédestination. Le Dieu unique est ainsi au centre de la foi musulmane. Créateur et transcendant, car «rien ne lui est semblable», il est aussi juge et rémunérateur. C'est grâce à la méditation, toute simple, et à l'imitation, toute humaine, de ses 99 «Très Beaux Noms» que le croyant peut en approcher le mystère irréductiblement inconnaissable. Les anges sont des envoyés de ce Dieu qui est aussi providence tutélaire, mais c'est l'intervention du grand tentateur, Satan, jaloux

de la dignité de l'homme, qui confère à l'histoire son caractère dramatique. Vingt-cinq prophètes sont nommés par le Coran dont beaucoup sont des personnages de l'histoire biblique : Adam, Enoch/Idrīs, Noé, Abraham, Loth, Ismaël, Isaac, Jacob, Joseph, Hūd, Shu'ayb, Ṣaliḥ, Moïse, Aaron, Josué/Dhū l-Kifl, David, Salomon, Élie, Élisée, Job, Jonas, Zacharie, Jean, Jésus et Muḥammad. Quatre d'entre eux ont une mission privilégiée. Abraham est le modèle du pur monothéisme auquel se rattache Muḥammad, Moïse est aux origines du judaïsme grâce à la Torah reçue d'Allāh, Jésus est aux origines du christianisme grâce à l'Évangile à lui donné par Allāh, et Muḥammad est le « sceau des prophètes » que les autres avaient annoncé et auquel le Coran a été confié. Les musulmans croient en effet que celui-ci confirme les « livres » précédents, la Torah, les Psaumes et l'Évangile, tout en les réformant et en les abrogeant. L'islam se présente ainsi comme le strict monothéisme que Muḥammad a enseigné et qui a été consigné dans le Coran, « livre » de référence ultime de tous les musulmans (illustrations 90, 107, 108 et 110). Composé de 114 chapitres (*sūra*) et de 6 235 versets (*āyāt*), transmis en « langue arabe claire » et demeuré inimitable (*iʿjāz*), ce dernier est pour eux un livre de méditation et de théologie, ainsi qu'un ensemble de textes juridiques et de rubriques liturgiques. C'est grâce à lui que les musulmans croient en une résurrection des corps, en un jugement dernier (où Dieu sera « vu ») et en une rétribution définitive. Le seul péché irrémédiable, qui condamne au feu pour toujours, est celui d'avoir attribué à Dieu des associés. Tous les autres péchés du croyant seront sanctionnés (pour un peu de temps) ou pardonnés (immédiatement). L'ultime vie (*al-ākhirā*), dans le Jardin, réservera aux justes l'ensemble des satisfactions du corps et de l'esprit dont Dieu seul détient le secret. Quant à la prédestination, le Coran abonde en versets qui affirment péremptoirement que « Dieu guide qui il veut et égare qui il veut », tout comme y sont nombreux les versets qui affirment la responsabilité de l'homme (« Qui le veut, qu'il croie, et qui ne le veut pas, qu'il ne croie pas »).

Ce credo s'accompagne d'un culte dépouillé qui s'exprime par la prière rituelle (*ṣalāt*), l'aumône légale (*zakāt*), le jeûne (*ṣiyām*) du ramaḍān et le pèlerinage (*hajj/hajj*) à La Mecque. Chaque jour, le musulman de stricte observance est invité à prier cinq fois, à des heures déterminées, en direction du temple (Ka'ba) de La Mecque, après s'être purifié en forme mineure (*wuḍūʿ*) ou majeure (*ghusl*) suivant son degré d'impureté. Il procède à des gestes et à des formules très simples qu'il réalise en peu de temps, seul ou en communauté, le vendredi à midi, à la suite d'un prêche qui rassemble les musulmans dans des mosquées à l'architecture adaptée à de telles fonctions (salles d'ablution, cour et cloître, salle de prière, abside indiquant la direction de La Mecque ou *mihrah*) (illustrations 199 à 209). Le Coran fait souvent l'éloge de ceux « qui accomplissent la prière et versent l'aumône », celle-ci

consistant à donner le dixième de ses revenus au bénéfice « des pauvres et des nécessiteux » et d'autres destinataires (Coran 9.60). Le jeûne diurne du ramaḍān dure un mois lunaire complet (les repas se prennent de nuit) et constitue une période de réflexion et de réjouissance culminant avec la « fête de la rupture du jeûne » (*ʿīd ṣaghīr*, « petite fête »), avant que la « grande fête » (*ʿī kabīr*) ne vienne chaque année accompagner les festivités du pèlerinage. En effet, tout musulman est invité à accomplir, une fois dans sa vie, les rites essentiels de l'antique pèlerinage à La Mecque qui permettent aux musulmans de faire l'expérience d'un sincère « retour à Dieu » (*tawba*) (illustrations 181, 183 et 214). Ce faisant, ils sont véritablement encouragés à être fidèles à leur credo et à leur culte tout en vivant en conformité avec les dix commandements jadis donnés à Moïse et que le Coran leur rappelle dans ses enseignements d'ordre éthique (17.22–39). Les musulmans pensent en effet que leur livre sacré est la révélation qu'Allāh leur fait de sa volonté quant à la conduite qu'ils doivent suivre sur le plan personnel et familial comme sur le plan social et politique, conduite précisée par la *sharʿa* (loi islamique) dont les principes sont coraniques.

Si les sunnites, les shīʿites et les khārijites ont en commun ce credo, ce culte et cette morale, ils n'en divergent pas moins dans certains domaines où les divisions se sont renforcées au cours de l'histoire de l'islam. C'est ainsi qu'à côté des deux « fêtes » déjà signalées, une fête de la « nativité du Prophète » (*mawlid nabawī*) s'est vite imposée sous l'influence des Fāṭimides, tandis que les shīʿites exaltent depuis toujours, à l'occasion de la fête d'^c*Ashūrā* (le 10 du mois de *muḥarram*), les souffrances rédemptrices d'Ḥusayn, fils d'^cAlī et petit-fils de Muḥammad, qui fut tué à Karbalā (680) parce qu'il avait refusé de reconnaître le calife omeyyade. Les shīʿites considèrent en effet qu'^cAlī avait hérité du charisme prophétique de Muḥammad et que ce caractère passait à ses descendants directs. Leur mouvement s'est surtout déployé en Iraq et en Iran tout en se subdivisant en de nombreuses « tendances » sociopolitiques au profil théologique spécifique. Beaucoup, notamment les « duodécimains » (*Ithnay^cAshariya*) d'Iraq et d'Iran, estiment que ce charisme a perduré jusqu'au douzième imām, Muḥammad al-Mahdī, qui a disparu en 940 (« occultation majeure ») et devrait revenir à la fin des temps comme « signe de l'Heure ». Les zaydites du Yémen se rattachent au quatrième imām, ^cAlī Zayn al-^cĀbidīn (680–714 : durée de son imāmat), par son fils Zayd. Les ismāʿīliens (à qui l'on doit l'aventure des qarmates, de 874 à 1078, et celle du « Vieux de la montagne » d'Alamūt, de 1090 à 1256) se veulent fidèles à Ismāʿīl, fils du sixième imām, Jaʿfar al-Ṣādiq (733–765 : durée de son imāmat). Les druzes du Moyen-Orient prétendent suivre les enseignements du calife fāṭimide Al-Ḥākim (996–1021) et de son disciple, Hamza. Bien d'autres groupes se distinguèrent alors pour des raisons politiques ou religieuses, donnant ainsi raison à Muḥammad qui aurait dit, selon

un *ḥadīth* célèbre : « Ma communauté se divisera en soixante-treize sectes dont une seule se sauvera. »

C'est dans le cadre de cette société religieuse multiethnique aux écoles et aux sectes sans nombre que l'islam classique a établi son exégèse et sa théologie tout en systématisant ses sciences et ses spiritualités. Son livre sacré, le Coran, mémorisé en arabe, se voit expliqué et interprété (*tafsīr* et *ta'wīl*) par de grands commentateurs : l'imām Ja'far (699–765), Ibn Qutayba (828–889), Al-Ṭabarī (839–923), Al-Murtaḍā (965–1044), Al-Ṭabarsī (mort en 1153), Al-Zamakhsharī (1075–1144), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1148–1209), Al-Qurṭubī (mort en 1272), Al-Bayḍāwī (mort en 1286), Al-Khāzin (1279–1340), Al-Qāshānī (mort en 1329), Al-Jalālayn (1388–1459 et 1445–1505). Les « dits et faits » de Muḥammad, recueillis par ses « compagnons », ont été regroupés en des corpus de traditions qui constituent la « *sunna* du Prophète » (« source » aussi fondamentale que le Coran) dont les auteurs sont Mālik ibn 'Anas (mort en 795), Al-Bukhārī (mort en 870), Muslim (mort en 865), Ibn Ḥanbal (mort en 855), Ibn Mājā (mort en 886), Abū Dāwūd (mort en 888), Al-Tirmidhī (mort en 892) et Al-Nasā'ī (mort en 917). C'est à partir de ces deux sources principales que le droit musulman sunnite s'est diversifié en quatre « écoles canoniques » (*madhāhib*), tandis que les shī'ites se référaient à l'imām Ja'far. Se fondant sur des techniques juridiques propres à chacune (opinion personnelle, raisonnement par analogie, consensus, jugement préférentiel), l'école ḥanafite se rattache à Abū Ḥanīfa (mort en 767), l'école mālikite à Mālik ibn 'Anas (mort en 795), l'école shāfi'ite à Al-Shāfi'ī (mort en 820) et l'école ḥanbalite à Aḥmad ibn Ḥanbal (mort en 855). Chacune entend régir tant les règles du culte que le droit de la famille et des contrats, ainsi que l'organisation de la société et de l'État. Cette relative variété dans l'application des « textes » aux réalités socio-économiques des diverses aires culturelles du vaste monde musulman a garanti à l'islam un pluralisme intellectuel et spirituel qui lui a permis d'accueillir la philosophie des Grecs et la sagesse de l'Inde. Au Moyen-Orient, les monastères chrétiens lui assuraient la traduction des œuvres philosophiques grecques vers l'arabe, par le relais du syriaque, tandis que la littérature arabe, grâce à ses poètes, ses prosateurs et ses grammairiens, faisait de sa langue un instrument linguistique adéquat pour exprimer tous les aspects du savoir.

Cette influence grecque croissante diffusait non seulement les théories aristotéliennes, mais aussi des œuvres néoplatoniciennes postérieures telles que la *Théologie d'Aristote*, écrit attribué en réalité à Plotin, et le *Livre des causes* de Proclus. Tandis qu'une partie de l'héritage hellénistique allait confluer dans la théologie et la mystique, une autre était appelée à se développer sous une forme autonome dans la « philosophie islamique ». Au Moyen-Orient, Al-Kindī (801–866), Al-Fārābī (873–950) et Ibn Sīnā (Avicenne) (980–1037) brillèrent en reprenant et en prolongeant les œuvres maîtres-

ses d'Aristote et de Platon, en même temps que les « Frères de la pureté » (X^e siècle) ismāʿīliens assuraient le rayonnement d'un néopythagorisme et vulgarisaient les sciences philosophiques et que Yaḥyī ibn ʿAdī (mort en 974), Al-Tawḥīdī (mort en 1023) et Miskawayh (mort en 1030) insistaient sur la « discipline des mœurs » au nom d'une éthique des vertus. Plus tard, en Espagne et au Maghreb, la philosophie se voyait reprise et affirmée par Ibn Bājja (mort en 1138), Ibn Ṭufayl (mort en 1185) et Ibn Rushd (Averroès) (1126–1198), en vue de maintenir à égalité la valeur de la raison et de la révélation, de la philosophie et de la théologie. On sait que bien des œuvres de la pensée grecque, principalement celles d'Aristote et de Platon, passèrent ainsi dans l'Occident latin médiéval par le relais des traductions et des commentaires des philosophes arabes.

La théologie musulmane qui s'épanouissait à Bagdad au VIII^e et au IX^e siècle devait également répondre aux exigences de la raison philosophique. Ses premières écoles avaient exalté la libre responsabilité de l'homme (*qadarīya*) ou insisté sur le pouvoir contraignant de Dieu (*jabarīya*), tandis que certains renvoyaient à plus tard tout jugement (*murjī'a*) sur le « musulman pécheur ». Les muʿtazilites tentèrent, à Baṣra comme à Bagdad, d'intégrer le meilleur de la philosophie grecque dans leur réflexion théologique pour d'autant mieux prouver que l'islam était la « religion de la raison ». Al-ʿAllāf (mort en 849), Al-Naẓẓām (mort en 846), Al-Jubbāʾī (mort en 916) et son fils, Abū Hāshim (mort en 933), et le *qāḍī* ʿAbd al-Jabbār (mort en 1025) recoururent ainsi à l'analogie de l'être et formulèrent leur pensée en cinq thèses fondamentales. L'unicité de Dieu est telle qu'en lui-même les attributs sont identiques à l'essence et, dans la mesure où rien ne lui est semblable, le Coran est « créé ». La justice divine suppose que l'homme est responsable et donc « créateur » de ses actes ; il s'ensuit que le bien et le mal sont « dans les choses » et ne dépendent pas de l'arbitraire divin. La « promesse et la menace de Dieu » sont véridiques, et l'homme sera jugé sur sa foi et sur ses œuvres. Le musulman pécheur n'est pas exclu de l'*umma*, car il s'y trouve en « situation intermédiaire », et la communauté a le devoir « d'ordonner le bien et d'interdire le mal », ce qui conduisit les muʿtazilites à imposer leur doctrine en recourant à l'inquisition (*miḥna*) pendant le règne du calife Al-Maʿmūn (813–833). Leurs adversaires, les ashʿarites, en firent autant sous le règne d'Al-Mutawakkil (847–861), ce qui assura le triomphe définitif d'une théologie « fondamentaliste » s'exprimant dans l'ashʿarisme, le māturīdisme et l'ḥanbalisme, plus fidèles aux « textes fondateurs » et moins accueillants aux requêtes de la philosophie.

Pour Al-Ashʿarī (873–935) et ses disciples, Al-Bāqillānī (mort en 1013), Al-Juwaynī (mort en 1085) et Al-Ghazālī (mort en 1111), les arguments de tradition, donc de révélation, l'emportent sur ceux de la raison. C'est pourquoi le Coran est « incréé » et ses anthropomorphismes doivent être affirmés

« sans savoir comment » (*bi-lā-kayfa*). L'acte de l'homme est « créé » par Dieu et n'est qu'attribué (*kash*) à l'homme, le bien et le mal dépendent de la seule décision divine (d'où l'importance de la loi islamique qui en exprime les volontés), la foi peut être seule suffisante au salut et Dieu pourrait même « être vu » dans l'au-delà. Pour Al-Māturīdī (mort en 944) et ses émules du Turkestan, Al-Samarqandī (mort en 1002) et Al-Naṣafī (mort en 1142), un compromis est possible entre foi et raison, car il existe une « causalité réelle » dans les créatures, et les mu'tazilites ont en partie raison. À l'opposé, Ibn Ḥanbal (780–855), repris par Ibn Baṭṭa (mort en 997), Ibn Ḥazm (994–1063), Ibn 'Aqīl (mort en 1119) et Ibn Ibn Taymiyya (1263–1328), privilégie les « textes fondateurs » et en fait une interprétation littérale, ce qui l'amène à une stricte application de la loi islamique (*sharī'a*) en tous ses détails pour d'autant mieux obéir à la « volonté de Dieu ». Refusant toute assimilation de Dieu à sa créature (*tashbīh*) pour d'autant mieux affirmer sa transcendance absolue (*tanzīh*), il adhère néanmoins à tous les anthropomorphismes du Coran. Ce sont là les tendances que connut la théologie musulmane, dans la variété de ses écoles, du VIII^e au XV^e siècle.

Parallèlement s'était propagée une tendance ascétique et mystique (*taṣawwuf*) qui refusait les spéculations philosophiques et les conflits politiques pour témoigner d'une vie spirituelle où le croyant « imite les mœurs de Dieu » (*al-takhalluq bi-akhlāq Allāh*) et œuvre pour la paix au sein de l'*umma*. Pendant plus de trois siècles, l'« union de témoignage » (*waḥdat al-shuhūd*) eut pour témoins Al-Ḥasan al-Baṣrī (642–728), le « mystique dans la cité », Rābi'a al-Adawīya (713–801), la « poétesse du pur amour », Al-Muḥāsibī (781–857), le « maître de l'examen de conscience », Al-Junayd (mort en 910), le « prudent directeur spirituel », Al-Biṣṭāmī (mort en 874), le « héraut de l'unicité absolue », et Al-Ḥallāj (858–922), le témoin de « l'union d'amour par la passion douloureuse ». C'est alors qu'Al-Ghazālī réussit à réconcilier le soufisme, suspecté ou condamné par les pouvoirs politique et religieux, avec l'orthodoxie du sunnisme officiel grâce à sa somme théologique appelée *Reviviscence des sciences de la religion* (1095–1098). Par la suite, d'autres mystiques, plus sensibles aux philosophies platonicienne et indienne, furent les chantres d'une « union d'existence » (*waḥdat al-wujūd*), tels Ibn al-'Arabī à Damas (1165–1240), Ibn al-Fāriḍ au Caire (1181–1235), Al-Suhrawardī, porteur de la « sagesse illuminative », à Alep (1151–1191) et Jalāl al-Dīn Rūmī, maître de la « poésie mystique », à Konya (1207–1273). Ces expériences personnelles, confiées à des cercles de disciples, devaient s'épanouir en des « confréries religieuses » (*ṭuruq*) qui, dès le XII^e siècle, fleurirent dans les villes et les campagnes pour proposer au peuple des croyants le soutien d'associations de prière et de bienfaisance où la médiation des saints et les techniques de méditation venaient combler les désirs d'un « islam du cœur ». C'est ainsi qu'apparurent tour à tour, au XIII^e siècle, les qādirīya,

les shādhilīya, les rifāʿīya, les mawlawīya, les badawīya et les qalandarīya, puis, au siècle suivant, les bektāshīya, les khalwatīya et les naqshbandīya et enfin, au XV^e siècle, les jazūlīya et les niʿmatullāhīya. À la fin de ce même XV^e siècle, les populations rurales et le monde des artisans se trouvaient donc encadrés par tout un réseau de confréries qui leur assuraient une solide éducation religieuse et une réelle entraide sociale avant qu'elles ne viennent à jouer un rôle de suppléance politique au cours des siècles suivants.

C'est ainsi que le monde musulman se présentait à la fin du XV^e siècle, du Sénégal à l'Indonésie, des Balkans au Yémen, dans la grande variété de ses réalisations sociopolitiques, de ses écoles théologiques et juridiques et, enfin, de ses courants spirituels ou confréries religieuses. Sur le plan intellectuel, tout s'y était décidé du VIII^e au X^e siècle, à Bagdad, puis des juristes comme Al-Māwardī (991–1031) et Ibn Taymiyya (1263–1328) en avaient systématisé l'« ordre politique » au terme d'un califat ʿabbāsside qui y représentait désormais l'« âge d'or » de la civilisation islamique.

Le judaïsme

Les communautés juives, qui s'étaient retrouvées plus dispersées que jamais après la révolte de Bar-Kokhba (135) et l'édit d'Hadrien qui les expulsait de Judée, avaient poursuivi leur effort de compréhension et d'explication de la « Bible orale ». Rabbi Yehuda Ha-Nasi, chef de l'académie de Sephoris, avait compilé la *Mishna* vers 200–220 en rassemblant les différentes *Mishnayot* (« recueils de sentences ») pour établir une *halakha* (loi juive) désormais normative, après avoir tranché, parfois d'une manière éclectique, entre plusieurs opinions. Son code était devenu la « *Mishna* par excellence » qui comprenait 6 divisions (*sedarim*) : les semences (*zera'im*), les fêtes (*mo'ed*), les femmes (*nashim*), les dommages-intérêts (*nezikin*), les choses saintes (*qodashim*) et les purifications (*toharot*), lesquelles étaient subdivisées en un ensemble de 63 traités. Le texte hébreu de la « Bible écrite », pour sa part, fut précisé par les massorètes du VI^e au X^e siècle, afin d'assurer une transmission correcte et une lecture fidèle grâce aux « points voyelles ». C'est le « système occidental » de l'école de Tibériade qui devait finalement l'emporter sur celui de l'« école orientale babylonienne » grâce aux travaux de Rabbi Aaron ben Moïse ben Asher (IX^e–X^e siècle).

Néanmoins, si la *Mishna*, rédigée en hébreu, avait ainsi codifié la partie normative de la Torah orale, il avait fallu par la suite préciser son contenu et l'adapter aux circonstances. Le Talmud eut alors pour fonction de reproduire la *Mishna* et son commentaire (*Gemara*), composé en araméen. Achievé vers 400 apr. J.-C., au terme des cinq générations des *amora'im* (« porte-parole ») d'Israël, le Talmud de Césarée, de Tibériade et de Sephoris (« Talmud de

Jérusalem»), de style concis et de raisonnement logique, ne reprenait que 39 traités de la *Mishna* et n'eut ni rayonnement ni commentaire, car l'Empire byzantin mit fin aux «institutions juives» de Palestine en 425 apr. J.-C. C'est le «Talmud de Babylone» qui devait influencer l'ensemble des communautés juives et faire l'objet de commentaires sans fin. La diaspora babylonienne avait en effet structuré son académie de Sura, fondée en 219 apr. J.-C. et prolongée à Mata Mehasya, et celle de Pumbedita, fondée en 260 apr. J.-C. après la destruction de celle de Nehardea (259) et remplacée par celle de Mahoza, devenue le lieu de résidence de l'exilarque (338). C'est au terme des huit générations des *amoraïm* de Babylonie que fut composé le Talmud babylonien, le seul qui soit devenu normatif. Par la suite, les *geonim* («maîtres éminents»), qui survécurent aux académies babyloniennes, multiplièrent leurs *responsa* aux questions posées, ajoutant ainsi leurs compléments au Talmud lui-même qui remontait à Rab (Abba Arekha), à Samuel et à Rabina. Procès-verbal des discussions des maîtres, le Talmud de Babylone relève pour un tiers de la *halakha* (commentaire juridique) et pour deux tiers de la *haggadah* (récits et informations); il se réfère à 36 traités de la *Mishna*. Il fut reproduit sous la forme d'un *Compendium* par Rabbi Hananel de Kairouan (Qayrawān) (XI^e siècle) et d'un *Halakhot* par Rabbi Isaac Alfasi (1013–1103), en Afrique du Nord. C'est alors que Moïse ben Maimon (Maimonide) (1135–1204) codifia presque définitivement la loi religieuse juive dans son *Mishneh Torah*.

Entre-temps, la philosophie juive s'était développée à partir d'un premier traité rédigé en arabe par Sa'adyah Gaon (882–942), chef de l'académie de Sura, intitulé *Emounot ve-Deot* (*Croyances et opinions*). L'Espagne voyait alors fleurir toute une littérature philosophique juive où brillèrent Salomon ibn Gabirol (1020–1050), Bahya ibn Paqūda (fin du XI^e siècle) et son *Devoirs des cœurs*, Moïse ibn Ezra (1060–1139), Yehuda Ha-Levi (1080–1145) et son apologie du judaïsme (*Kuzari*), Abraham ibn Ezra (1092–1167) et son commentaire de la Bible et, enfin, Maimonide et son *Guide des égarés* (*Moreh Nevukhim*). Sa codification de la loi juive (*Mishneh Torah*) était précédée du *Livre de la connaissance* (*Sefer ha-Mada*) et suivie d'un ensemble intitulé *Livre des commandements* (*Sefer ha-Mitsvot*). Par ailleurs, il avait résumé la foi juive en ses *Treize Articles de la foi*. Pour longtemps, l'œuvre de Maimonide demeura une référence. D'autres s'employèrent à continuer cet effort: Rabbi Moïse ben Jacob de Coucy (milieu du XIII^e siècle) rassembla l'enseignement des maîtres d'Espagne et d'Allemagne, tandis que Rabbi Asher ben Yehiel (1250–1327), avec l'aide de son fils Jacob, assura une nouvelle codification de la loi juive. À la fin du XV^e siècle, Rabbi Joseph Caro (1488–1575) fondait à nouveau le «cénacle de Safed» en Galilée et proposait à tous un compendium normatif définitif sous le titre de *La Table bien mise* (*Shūlhan 'arukh*).

Toute cette littérature qui visait à commenter la *Mishna* et le Talmud nourrissait la liturgie synagogale où les communautés de la diaspora retrouvaient leur identité et assuraient leur fidélité. Rab ‘Amram ben Sheshna (fin du IX^e siècle), à Sura, avait déjà colligé tous les textes liturgiques de l’époque. Suivant le rite séfarade en Espagne et en Afrique du Nord ou le rite ashkénaze en Europe centrale et orientale, les communautés juives furent soumises aux aléas d’une histoire qui tantôt leur assuraient toute liberté d’expression et d’épanouissement (Espagne omeyyade et haut Moyen Âge européen), tantôt les contraignaient à la clandestinité ou à l’exil (Espagne des Almohades [1130–1269] et de la *Reconquista*). Un effort d’adaptation conduisit Rabbi Gershom ben Yehuda à interdire la polygamie aux juifs d’Allemagne (vers 1000) et encouragea Rabbi Salomon ben Isaac (1040–1105), dit Rashi de Troyes, à commenter une nouvelle fois le Talmud de Babylone, auquel de nouvelles gloses furent ensuite adjointes par les spécialistes de la Tosefta en Europe centrale. Par ailleurs, les pogroms de Rhénanie (1096) et les expulsions décidées par les rois d’Angleterre (1290), de France (1306) et d’Espagne (1492) amenèrent de nombreuses communautés juives à se réfugier en pays musulmans (Empire ottoman surtout) ou en Europe orientale.

Des courants mystiques s’étaient néanmoins manifestés dans certaines de ces communautés. Ibn Paqūda et Maimonide en furent les promoteurs, de même qu’une pléiade de « maîtres » qui élaborèrent leur enseignement en Espagne, en Allemagne et en Provence. Au XII^e siècle, Rabbi Yehuda le Pieux de Ratisbonne écrit le *Livre des dévots* (*Sefer Ḥassidim*). C’est à la fin du XIII^e siècle que la Bible des kabbalistes, le *Livre de la splendeur* (*Sefer ha-zohar*), est prétendument « découverte » par Rabbi Moïse bar Shemtov de León et attribuée par lui à Rabbi Simeon ben Yohai (II^e siècle). Sous le terme *Kabbala* (« tradition »), on entend signifier la « tradition mystique du judaïsme ». Il s’agit d’une sagesse ésotérique qui se fonde sur la cosmogonie de la création et la théosophie du « char divin » d’Ézéchiel (*merkava*). La kabbale s’origine donc dans un substrat juif de type apocalyptique tout en s’enrichissant de nombreux apports gnostiques et néoplatoniciens. Sa forme théorique médite le principe divin à l’œuvre dans le monde, à travers les dix *Sefirot* (forces spirituelles correspondant aux beaux noms de Dieu), tandis que sa pratique assume des aspects magiques et pythagoriciens. C’est le « cénacle de Safed » qui, avec Rabbi Joseph Caro et, plus tard, Rabbi Isaac Luria, insistera sur l’effort ascétique et mystique. Tels étaient donc les dimensions éthiques, religieuses et mystiques des communautés juives à la fin du XV^e siècle, dans leurs situations socioculturelles diverses, que ce soit dans le monde musulman ou dans le monde chrétien (illustrations 48 et 77).

Le christianisme

Au seuil du fatidique VII^e siècle, un monde chrétien apparemment victorieux, dont les principales préoccupations terrestres semblaient encore se limiter à son adaptation aux restructurations sociopolitiques en cours sur les ruines de l'Empire romain d'Occident ou dans le giron de son rival oriental, se trouvait en réalité sur le point de faire face au plus grand défi de son histoire : la montée et l'extension rapide de l'Empire islamique. Apparu au cœur même du judaïsme palestinien et grandi au sein des communautés de la diaspora juive, le christianisme naissant, épanouissement du monothéisme d'Israël, disait qu'il en réalisait les promesses messianiques et qu'en Jésus-Christ, mort sur la croix et ressuscité le jour de Pâques, le Verbe de Dieu s'était fait homme pour garantir à tous une certitude de salut et une promesse de « communion » qui les rendaient « capables de Dieu ». Expression d'un monothéisme parfait où Dieu se révèle aux hommes en la personne même de Jésus, « vrai Dieu et vrai homme », et leur communique ses dons pour toujours par la voie de la « grâce », il avait alors élaboré ses formulations dogmatiques, structuré ses traditions liturgiques, précisé ses exigences éthiques et organisé ses communautés en des contextes socioculturels très diversifiés (illustrations 56 à 61). Après les persécutions des premiers siècles, qui l'avaient stimulé et purifié tout à la fois, il était devenu la religion de la majorité de la population de l'Empire et même la « religion officielle » de l'État. Ses « conciles œcuméniques » avaient précisé son credo et organisé sa structure. Ceux de Nicée (325) et de Constantinople (381) avaient défini le contenu essentiel de la foi chrétienne : foi en un seul Dieu, Père de tous et Créateur de l'univers, foi en son Verbe, Jésus-Christ, qui lui est consubstantiel et a pris chair de la Vierge Marie pour « diviniser » la condition humaine et sauver tous les hommes par sa crucifixion, sa mort et sa résurrection, foi en l'Esprit saint « qui procède du Père et du (ou “par le”) Fils » et opère la sanctification des croyants par les sacrements (baptême, confirmation, eucharistie, pénitence, ordre, mariage, onction des malades), foi en l'Église qui rassemble ainsi ses fidèles en une « communion des saints » dans l'attente d'une résurrection des morts, d'un retour de Jésus et d'une vision finale de Dieu « face à face ». C'est à préciser ce credo et ce culte, ainsi que la morale évangélique qui en découle, que s'étaient employés les conciles postérieurs. À Ephèse (431), l'unicité de la personne (hypostase) du Verbe incarné en Jésus-Christ avait été rappelée, permettant une « communication des idiomes » qui autorisait les chrétiens à appeler Marie « mère de Dieu » (*Theotokos*). À Chalcédoine (451), la distinction des deux natures en Jésus-Christ avait été réaffirmée (« un en deux natures unies sans confusion ni mélange ») contre ceux qui lui attribuaient « une seule nature » après l'union hypostatique. À Constantinople encore (553), le credo des conciles antérieurs avait été confirmé par la

condamnation des «trois chapitres» ou thèses qui reprenaient des positions jugées hétérodoxes. Il n'était pas facile, en effet, d'expliquer le mystère du Verbe incarné en Jésus-Christ dans les diverses langues et cultures de l'époque, à savoir le grec, le syriaque, le copte et le latin (et bientôt l'arabe).

L'organisation et la communion des Églises devaient nécessairement en souffrir. Rassemblées autour des cinq patriarchats historiques (Jérusalem, Antioche, Alexandrie, Rome et Constantinople), parmi lesquels Rome exerçait une primauté d'honneur (à cause du martyre de Pierre) et Constantinople une priorité de fait (car elle abritait la résidence de l'empereur), elles s'étaient divisées à la suite de ces conciles. Schismes et hérésies entraînaient des séparations qu'expliquaient ou justifiaient des préférences linguistiques ou des choix politiques. C'est ainsi qu'après Éphèse, les Églises de Mésopotamie, restées fidèles à la christologie de Nestorius, avaient pu fleurir dans l'Empire sassanide sous le nom d'Église nestorienne, dirigée par un patriarche à Ctésiphon. Après Chalcédoine, ce furent les Églises de Syrie et d'Égypte qui, sans doute hostiles à toute byzantinisation, se voulurent fidèles à une christologie monophysite («unique est la nature incarnée du Verbe de Dieu»). Organisées par Jacques Baradée en Syrie, elles y constituèrent l'Église jacobite tandis qu'en Égypte, l'Église copte s'affirmait l'héritière de la christologie du siège d'Alexandrie. Refusant également les formulations chalcédoniennes, l'Église d'Arménie, sous protectorat sassanide, avait dégagé sa spécificité au synode catholical de Dvin (552). Partout néanmoins, des Balkans à la Palestine et de Carthage à Damas, bien des populations étaient demeurées fidèles à l'orthodoxie des conciles et à la foi professée par l'empereur. Elles constituaient ce qui, en Syrie, portait le nom d'Église melchite (*malik* y signifiant «roi») et bénéficiaient des richesses théologiques des Pères de l'Église grecque. Le particularisme des Églises séparées fut *de facto* vite renforcé par l'extension de l'Empire islamique qui les obligea à se replier sur elles-mêmes par peur de perdre leurs ouailles. En revanche, les Églises liées à Constantinople allaient affronter d'autres problèmes dus à la détérioration des relations entre celle-ci et Rome, deux entités politiques aux destins divergents.

L'Église nestorienne ou «Église d'Orient», qui avait connu une première réforme sous le patriarcat de Mar Aba I^{er} (540–551), était forte de ses «écoles théologiques» de Nisibe et d'Édesse auxquelles s'était ajoutée celle de Séleucie-Ctésiphon (devenue *Madā'in* après la conquête arabe), véritable académie théologique, biblique et liturgique qui devait briller jusqu'au XI^e siècle. C'est là que résidait le «patriarche-catholical de l'Orient». Souffrant de schismes continuels et de vacances du siège patriarcal, cette Église avait toutefois réussi à organiser tout un réseau d'enseignement en syriaque. Les chrétiens nestoriens représentaient ainsi l'essentiel du corps enseignant de l'université de Jundīshāpūr et du corps médical de la Mésopotamie. Les

cinq provinces de l'intérieur correspondaient aux divisions administratives de l'Empire sassanide. Le monachisme y fleurissait partout depuis la grande réforme d'Abraham de Kashkar (491–586), le « père des moines », qui y avait organisé la vie cénobitique. Les provinces de l'extérieur étaient celles du Fārs (les deux rives du golfe Persique, avec une métropole à Rew-Ardachīr) et du Khurāsān (qui possédait deux métropoles, à Marw et à Nīshāpūr), auxquelles s'adjoignirent, au cours du VII^e siècle, celles du pays des Mèdes (Hulwān, puis Hamadān), de la Bactriane (nord de l'Afghanistan) et de la Sogdiane ou pays des Turcs (Samarkand), sous le patriarcat d'Isho-Yab II (628–644). Des Églises furent même fondées en Chine.

Sous le califat 'abbāsside (750–1258), l'Église nestorienne profita de l'unification culturelle et politique de l'Empire islamique et s'implanta en Syrie où la concurrençait l'Église jacobite. Il est vrai que l'élection des patriarches était particulièrement influencée par les interventions du calife et de ses médecins chrétiens, le souverain musulman confirmant le chef chrétien en sa charge. Sous le patriarcat de Timothée I^{er} (780–823), qui transféra son siège à Bagdad, l'Église nestorienne connut son apogée sur le plan intellectuel et dans le domaine missionnaire. On lui doit la tenue de deux conciles (790 et 805) ainsi que la rédaction du *Synodicon oriental* et des *Règles des jugements ecclésiastiques et des successions* (805) qui assurèrent aux chrétiens « protégés » (*dhimmi*) un code embrassant l'ensemble de leur statut personnel, à la ressemblance de la *shar'ca* pour les musulmans. Théologien et lettré, Timothée I^{er} est connu pour ses *Dialogues* avec le calife Al-Mahdī et son successeur. C'est l'époque où apparaît, à Bagdad, toute une littérature apologétique, chrétienne et musulmane où brillent les noms d'Hunayn ibn Ishāq (mort en 873) et d'Élie de Nisibe (975–1046), du côté chrétien, et ceux d'Al-Hāshimī et d'Al-Ṭabarī, du côté musulman. En Asie, du IX^e au XII^e siècle, des tribus turques deviennent chrétiennes, à l'image des Ouïgours, des Tangut, des Kereit et des Öngüt, tandis que le christianisme nestorien s'enracine en Inde du Sud (Malabar). La stèle de Si-ngan-fu, érigée en Chine (781), dit l'histoire de l'implantation chrétienne sous la dynastie des Tang et relate la nomination, par Timothée I^{er}, d'un métropolitain qui résidait en leur empire. La réaction taoïste de 843–845 mettra fin à cet effort missionnaire.

Plus tard, à la suite de l'épopée de Gengis khān et de ses successeurs, l'Église nestorienne connut un nouvel élan sous l'īl-khānat mongol de Perse (1256–1353). Les patriarches Denha I^{er} (1265–1281) et Yahballāhā III (1283–1318) profitèrent de cette situation, d'autant plus que ce dernier, moine d'origine öngüt, était de la même culture que le khān de Perse. C'est sous la « paix mongole » que l'Église d'Orient connut sa plus grande expansion au Moyen-Orient et en Asie, allant jusqu'à posséder 30 provinces et 250 évêchés. Le « maître » de Yahballāhā III, Rabban Sauma, fut envoyé en

ambassade à Rome (1286–1288) en vue d'une sainte alliance avec l'ʿīl-khān Arghūn, mais les luttes, les revers et les persécutions mirent fin à son patriarcat (Arbèles fut détruite en 1310). Le dernier synode de l'Église nestorienne date de 1318. Sans doute excessivement liée aux autorités mongoles, elle fut entraînée dans leur chute, tant au Moyen-Orient, après la victoire des Mamluk à ʿAyn Jālūt (1260), qu'en Asie de l'Est où la dynastie des Ming les chassa de Chine en 1369.

L'Église copte égyptienne en vint quant à elle à subir les aléas d'un pouvoir arabo-musulman qui se faisait tolérant ou persécuteur suivant les dynasties régnautes ou les circonstances historiques. Fidèle à l'«ère des martyrs», qui commence avec la persécution de Dioclétien (284), ainsi qu'à la doctrine monophysite élaborée après Chalcédoine et renforcée par une évolution spécifique, elle entendait continuer le témoignage des grands théologiens d'Alexandrie et des «Pères du désert», accordant une grande importance au monachisme (anachorétisme et cénobitisme). Toujours patriarche d'Alexandrie, Christodule (1044–1075) décida néanmoins de résider à Babylone-Fustāt, près de la nouvelle ville du Caire fondée par les Fātimides. Comme il en était advenu pour l'Église d'Orient à Bagdad, l'Église copte adopta rapidement la culture arabe. De nombreux patriarches réformateurs y tentèrent une restauration de la discipline, un renouveau de la liturgie et un approfondissement de la théologie, tels Christodule et Cyrille I^{er} (1078–1092), au XI^e siècle, Macaire II (1103–1129) et Gabriel ibn Ṭāriq (1132–1145), au XII^e siècle, et Cyrille III ibn Laqlaq (1235–1243), au XIII^e siècle, avec ses *Ordonnances*. Les historiens ecclésiastiques n'y manquèrent pas, à l'instar d'Ibn al-Muqaffa^c (mort en 987), de Michel, évêque de Tanis, et d'Ibn Bana, auteur d'une *Histoire des quarante-huit monastères et Églises d'Égypte* (1188). Au XIII^e siècle, l'Église copte rayonna particulièrement grâce aux écrits des frères Ibn al-ʿAssāl. Abū Ishāq était un théologien et un spirituel, Abū-l-Faraj un exégète et Al-Ṣafī un controversiste de talent qui réfuta tous les arguments de la polémique musulmane contre le christianisme. Tout devait être couronné, au XIV^e siècle, par l'encyclopédie ecclésiastique d'Abū-l-Barakāt ibn Kabar, la *Lampe des ténèbres*. C'est ainsi que l'Église copte participa au maintien de la tradition de l'Église d'Alexandrie.

L'Église byzantine, étroitement liée au destin de l'Empire romain d'Orient, avait connu son apogée sous le règne de Justinien (527–565) (illustration 145). Poussé par sa «manie théologisante» et sa «modération chrétienne», celui-ci avait tenté de rapprocher les Églises monophysites (copte et jacobite) de la foi orthodoxe au concile de Constantinople II (553), d'autant plus que l'Empire unissait encore le Moyen-Orient, l'Afrique et l'Italie au monde grec. Tout y était régi par un pouvoir théocratique, celui du *basileus*, maître de ses moyens et de ses fins, qui avait christianisé l'antique culture hellénistique et assujetti une Église satisfaite et docile qui s'y

faisait volontiers le « relais de l'État ». La longue guerre entre Byzantins et Sassanides (572–628), qui se conclut par le retour de la sainte Croix à Jérusalem (630), orchestré par Héraclius (610 – 641), avait toutefois bien affaibli l'Empire. Peu après, l'Islam en expansion s'emparait des provinces byzantines du Moyen-Orient et d'Afrique (Jérusalem en 638, Damas en 635, l'Égypte en 643, Carthage en 698) avant d'assiéger Constantinople, sans succès (717–718). À la fin du VII^e siècle, l'empire de Byzance n'allait plus que de l'Asie Mineure à l'Italie de Ravenne. Du VII^e au IX^e siècle, l'Église, qui s'y trouvait de fait sous la double autorité du patriarche et de l'empereur, connut des crises où le dogme, la piété et la politique intervenaient simultanément. En 634, toujours soucieux de rallier à lui les Églises monophysites et inspiré par le patriarche Sergios, Héraclius rendit officiel le « monoenergisme » en vertu duquel, tout en respectant la dualité des natures du Christ, on admettait qu'elles étaient animées par une seule « énergie ». Mal reçue, cette doctrine devint, en 638, celle du « monothélisme », rendue obligatoire par l'empereur Constant II (641–688) qui n'hésita pas à déporter Martin I^{er}, pape de Rome et adversaire de ce dogme, en Crimée où il mourut en 656. N'y avait-il qu'une « seule volonté » dans le Verbe incarné ? Sous Constantin IV Pogonat, le concile œcuménique de Constantinople VI (680–681) compléta Chalcédoine en affirmant, dans le Christ, une « libre volonté humaine », distincte de la volonté divine mais entièrement fidèle à celle-ci.

La querelle iconoclaste qui s'ensuivit est la suite naturelle de ces luttes christologiques. Pour relever le défi islamique (dont le culte refuse toute représentation humaine) et réformer la piété populaire (dont les excès entraînent une certaine iconolâtrie), l'empereur Léon III l'Isaurien (717–741) condamna les images saintes (icônes) et ordonna leur destruction, contre l'avis de Rome (730). Son fils Constantin V Copronyme (741–775) alla plus loin. Le culte des images fut assimilé à l'idolâtrie, et l'image du Christ lui-même fut interdite au synode d'Hiéria (753), même si les évêques y confirmèrent le culte de la Sainte Vierge et l'intercession des saints. Le concile œcuménique de Nicée-Constantinople VII (787) mit fin à cet iconoclasme, restaura le culte des icônes (iconodulie) et entreprit la réforme de l'Église byzantine. Cependant, les iconoclastes s'imposèrent à nouveau, sous les empereurs Constantin VI, Léon l'Arménien (813–820) et Théophile (829–842), dans leur lutte contre les ingérences des moines et de leurs fidèles. C'est à la mort de Théophile que triompha l'orthodoxie qui voit dans « l'hommage rendu à l'icône l'honneur adressé à son prototype ». Une saine christologie l'implique en effet, puisque « si l'art ne pouvait représenter le Christ, cela signifierait que le Verbe ne serait pas incarné » (Théodore Studite). Au terme de cette querelle iconoclaste où elle avait dû s'opposer aux décisions impériales, l'Église byzantine recouvra son autonomie et reprit goût aux études théologiques grâce à ses écoles et à ses couvents où brillèrent

des personnalités célèbres, tels Jean Grammatikos et Théodore de Stoudios, qui reprenaient ainsi la tradition de Maxime le Confesseur (580–662) et de Jean Damascène (675–754).

C'est alors que s'amorcèrent également les conflits avec Rome. Les provinces byzantines d'Italie furent peu à peu réintégrées dans la discipline latine, tandis que l'effort missionnaire vers les Slaves, illustré par les initiatives apostoliques et culturelles des frères Cyrille (827–869) et Méthode (825–885) (liturgie slavonne et alphabet cyrillique), demeurait l'une des causes de discorde entre les deux puissances. L'Église byzantine entendait bien se réserver l'évangélisation des Slaves, ce qu'elle fit jusqu'à la conversion des Bulgares et de leur khān Boris (865–870), puis des Russes, avec le baptême de Vladimir le Grand (Kiev, 988) (illustration 153). Néanmoins, c'est sous l'action missionnaire des papes de Rome que les Slaves d'Europe centrale embrassèrent le christianisme (conversion du roi polonais Mieszko en 967). Par la suite, les malentendus avec l'Église latine ne firent que croître, le IX^e siècle étant témoin de l'« affaire Photius » et du schisme de 867. La déposition du patriarche Ignace (858) avait permis l'élection du « fonctionnaire lettré » qu'était Photius, reconnu par le pape Nicolas I^{er} (858–867) qui réaffirma toutefois la primauté romaine et d'autres usages, entraînant ainsi le schisme de Photius. Celui-ci, qui reprochait à l'Occident latin d'affirmer que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (*Filioque*) et non « par le Fils » (*per Filium*), fut condamné par le pape Hadrien II. Le concile de Constantinople IV (879–880) assura heureusement la réconciliation entre Rome et Byzance tout en maintenant certains silences dans le *Credo*.

Qu'en était-il alors de l'Église byzantine ? L'*Épanagogé* de Basile I^{er} précise l'origine et l'amplitude du pouvoir patriarcal (aidé par un « synode permanent ») face à celui de l'Empereur. Acceptant un contrôle politique souvent contraignant, l'Église s'assure une véritable autonomie spirituelle, malgré l'importance croissante d'un clergé de cour et les problèmes engendrés par les riches des Églises et des couvents (népotisme, simonie, défaillances morales). Les réformateurs n'y manquent pas, et un « courant spirituel » sait y faire fleurir une haute culture profane et sacrée ainsi qu'une « piété modeste » par la voie d'Anne Comnène, de Christophore de Mytilène, de Siméon d'Euchaïta, de Michel Choniates et de Cyrille le Philéote. L'Église assure ainsi la continuité culturelle de Byzance et organise, au milieu du XII^e siècle, son académie patriarcale des trois didascales (Psaumes, apôtre Paul, Évangiles). En même temps, face à Rome, Byzance passe du compromis à la rupture. Il est vrai que les papes, avec Charlemagne, avaient rejeté toute emprise byzantine sur l'Italie et entendaient exercer leur primauté *urbi et orbi*. Cela aboutit aux « excommunications réciproques de 1054 », le légat pontifical refusant les prétentions du patriarche Michel Cérulaire (1043–1058) et celui-ci, avec son synode, anathématisant le pape Léon IX

et sa bulle. Double drame, car « Rome ne comprend rien à la théocratie byzantine, qui ne saurait distinguer les objectifs du trône de ceux de l'Église, tandis que Byzance n'a pas la moindre idée du renouveau spirituel de l'Occident et ne l'interprète qu'en termes d'hégémonie politique » (A. Ducellier). Désormais, l'Église byzantine entend avoir raison toute seule et poursuit sa politique de méfiance envers les juifs, d'irénisme envers les musulmans et de compréhension envers les Slaves. Parallèlement, le monachisme y connaît un nouvel essor marqué par le rayonnement de la Grande Laure de l'Athos (réformée par Athanase en 960), la pratique de l'hésychasme (prière à Jésus) et l'enseignement de Syméon le Nouveau Théologien (917–1022) dans la capitale.

Dans ce contexte, le grand élan latin de la croisade (1095) ne pouvait qu'être incompris par Byzance. Les traditions culturelles, les élaborations théologiques et les spiritualités monacales étaient trop différentes. Même si les efforts ne manquèrent pas du côté des papes comme du côté des empereurs, tout cela devait aboutir au détournement de la quatrième croisade par les Vénitiens. Conquise, Constantinople devenait la capitale d'un « Empire latin », tandis que l'Empire byzantin subsistait à Nicée (1204–1261) avant que Michel VIII Paléologue ne recouvre sa « ville ». Néanmoins, l'Empire était désormais réduit aux seules rives de la mer Égée, et l'Église byzantine suivait ses empereurs et protecteurs dans leur politique tantôt pro-ottomane, tantôt proromaine. En effet, les Ottomans supplantèrent peu à peu les Seldjoukides en Asie Mineure et les Byzantins eux-mêmes dans les Balkans, sous les règnes de Murād I^{er} (1362–1389), de Bāyazīd I^{er} (1389–1402), de Mehmed I^{er} (1413–1421) et de Murād II (1421–1451). Contre les Turcs et les Latins, les Byzantins s'affirmèrent plus que jamais en chrétiens et orthodoxes. Des patriarches comme Athanase, Kallistos ou Nil Kérameus et des hommes de talent comme Joseph Bryennios, Grégoire Palamas ou Isidore Glabas assuraient la catéchèse du peuple chrétien par le relais de la liturgie, de la prédication et de l'hagiographie, d'autant plus que la présence des Génois et des Vénitiens était partout ressentie comme un défi identitaire. La réconciliation et l'« union » entre Rome et Byzance relevaient alors d'une politique délibérée des empereurs. Au concile de Lyon (1274), le pape Grégoire X et le *basileus* Michel VIII Paléologue adhérèrent à la même « foi romaine », mais l'empereur ne fut guère suivi par le clergé et le peuple, ce qui conduisit le patriarcat à subir bien des schismes et des vacances. C'est au concile de Ferrare-Florence (1438–1439) que, sous la pression des événements, l'empereur et les partisans byzantins de l'union se réconcilièrent avec le pape Eugène IV et les Latins, après s'être expliqués sur les divergences théologiques (le *Filioque*, la primauté du pape, le purgatoire, les azymes, l'épiclèse eucharistique), ainsi que sur des griefs mineurs et des faux procès. À Constantinople toutefois, l'opposition à l'union, guidée par

Marc d'Éphèse et Scholarios, l'emporta sur ses partisans (Jean Bessarion et Isidore de Kiev). En 1453, la ville fut enfin conquise par Mehmed II qui en fit sa capitale, Istanbul, et favorisa aussitôt les Byzantins qui «préféraient le turban à la tiare». Pour de nombreux siècles, l'incompréhension allait demeurer entre l'Église byzantine et le christianisme latin.

À Rome, la papauté avait dû se substituer à un pouvoir politique défaillant, tandis que les «Barbares» s'établissaient par vagues successives dans les anciennes provinces de l'Empire romain d'Occident. Saint Léon le Grand, pape de 440 à 461, n'avait-il pas arrêté les hordes d'Attila aux portes de la «Ville» (452), méritant ainsi pour ses successeurs le titre de *defensor civitatis*? Sous Grégoire I^{er} le Grand (590–604), exégète et prédicateur, c'est une nouvelle réforme qui fut entreprise dans l'Église d'Occident dont le siège romain entendait bien assurer la primauté d'honneur et le service de la communion œcuménique (universelle) dans ses rapports avec les Églises d'Orient. Du VII^e au IX^e siècle, un nouvel élan fut donné à l'évangélisation de l'Europe du Nord. Saint Augustin de Canterbury, envoyé par Grégoire, et ses successeurs œuvrèrent à la conversion des Anglo-Saxons et à la stabilité de l'Église anglaise dont Bède le Vénérable (673–735) se fit le porte-parole théologique. Les Églises celtes et bretonnes, revigorées, virent Iona et Bangor, leurs austères ordres monastiques établis en face de la côte écossaise et en Irlande, envoyer sur le continent des missionnaires qui s'y livraient à une «pérégrination pour Dieu». Entre 590 et 615, le moine irlandais saint Colomban fonda ainsi les monastères de Luxeuil, en France, et de Bobbio, en Italie, qui devaient constituer une pépinière de moines-évêques évangélistes tels que saint Amand (mort vers 679) en Gaule du Nord et en Flandres, saint Fridolin et saint Pirmin (mort en 753) en Alémanie, saint Rupert (mort en 715) et saint Emmeran en Bavière, saint Kilien en Thuringe, saint Willibrord (mort en 739) en Frise et saint Boniface (672–754) dans toute l'Allemagne. En Italie, saint Willibald restaura le monastère bénédictin du Mont-Cassin (729) qui recommença à rayonner dans la péninsule. La règle monastique était partout la même : louange de Dieu («office des heures»), travail manuel (défrichement, assèchement, mise en valeur), travail intellectuel (enseignement, copie de manuscrits), action missionnaire (catéchèse).

Les papes intervenaient comme médiateurs dans les nombreux conflits qui opposaient les princes de leur temps (Francs, Lombards, etc.) et participaient, quoique à distance, aux problèmes théologiques soulevés dans l'Église d'Orient (monothélisme, iconoclasme). Les Mérovingiens perdaient alors en influence au profit de leurs tout-puissants ministres, les «maires du palais», tel Charles Martel qui arrêta l'invasion arabo-musulmane à Poitiers (732). Son fils, Pépin le Bref, sacré roi des Francs (751–768), fit donation au Saint-Siège des territoires de l'exarchat de Ravenne, repris aux Lombards. Son propre fils et successeur, Charlemagne (768–814), confirma ce don

et, en retour, se fit sacrer empereur à Rome le 25 décembre 800 (illustration 161). Il apparaît comme l'organisateur, le défenseur et le guide d'un empire d'Occident enfin reconstitué autour d'une capitale, Aix-la-Chapelle. La réforme de l'État et celle de l'Église y allaient de pair dans tous les domaines, tandis que l'essor intellectuel y était assuré par les monastères, l'école palatine et les écoles épiscopales (Lyon, Metz, Orléans), sous la direction de Paul Diacre, d'Alcuin, de Dungal le Reclus et de Théodulf d'Orléans. La «renaissance carolingienne» se poursuivit jusqu'au démembrement de l'Empire, en 843. Cela permit à l'Église de mettre fin aux controverses qui la secouaient, à l'image de l'hérésie adoptianiste espagnole (qui affirmait que Jésus est un homme «adopté» par Dieu à travers le baptême), et de surmonter ses mésententes théologiques avec Byzance. Parallèlement, elle continua l'évangélisation des païens du nord et du centre de l'Europe en portant d'abord ses efforts sur les Saxons, au IX^e siècle, puis sur les Danois et les Slaves occidentaux, au siècle suivant, tandis que la réforme des grandes abbayes reprenait sous la houlette de Benoît d'Aniane. Les divisions politiques qui suivirent la fin de l'Empire carolingien n'empêchèrent ni l'essor rapide d'une culture intellectuelle en Germanie et en Lotharingie, ni la résolution des différends doctrinaux du IX^e siècle (controverse eucharistique, querelle sur la prédestination), ni la renaissance du droit canonique. Les papes étaient encore fréquemment appelés à intervenir dans les affaires publiques de l'époque, notamment Nicolas I^{er} (858–867), Hadrien II (867–872) et Jean VIII (872–882), en participant à la succession des princes de l'Europe occidentale, à la nomination des évêques et même à la défense de la «Ville» lorsque les Sarrasins, venus de Sicile, mirent Rome à sac en 846.

Néanmoins, les conflits sociaux qui ébranlaient l'unité politique de l'Empire en vinrent également à menacer l'Église. Pendant deux siècles (888–1057), celle-ci tombe au «pouvoir des laïcs». Rome est d'abord aux mains des factions rivales de la noblesse locale, les maisons de Théophylacte et de Tusculum, qui luttent non seulement pour le pouvoir politique mais aussi pour la papauté. Ensuite, lorsque les rois germaniques tentent de redonner naissance à l'Empire de Charlemagne, avec le sacre d'Otton I^{er} (9 février 962), ils s'efforcent également d'établir leur emprise sur le choix des papes au détriment de l'aristocratie romaine. De la sorte, papes et antipapes se disputent alternativement ou concurremment le siège apostolique, au gré d'élections truquées par l'un ou l'autre de ces farouches adversaires. Prise dans un tourbillon de querelles dynastiques, de sanglantes émeutes urbaines, d'interventions armées germaniques et de révoltes populaires romaines, la papauté perd tout prestige. Seuls émergent Silvestre II (999–1003) et saint Léon IX (1048–1054) qui, tous deux, tentent d'enrayer ces dérives et de mettre en œuvre quelques réformes. Les diocèses se sont multipliés, mais l'opposition entre le clergé, les princes et le peuple encourage une «féodalité

épiscopale» où les biens temporels sont recherchés au détriment de la mission spirituelle. On assiste aussi à une mainmise séculière sur les monastères enrichis, si bien que seule l'« exemption », soit l'affranchissement par rapport aux pouvoirs locaux, permet un renouveau dont Cluny prend l'initiative (910) en tissant un réseau d'abbayes réformées dans toute l'Europe. Parallèlement, l'expansion chrétienne se poursuit chez les Wendes ainsi qu'en Moravie, en Pologne et en Scandinavie. Les Églises locales n'en continuent pas moins de diriger « moralement » la société laïque et d'y promouvoir la vie intellectuelle et artistique, incarnée par de grandes figures ecclésiastiques telles qu'Odon de Cluny, Liutprand de Crémone et Gerbert d'Aurillac. L'art roman voit alors le jour, dont l'architecture dépouillée ornée de fresques magnifiques témoigne de la piété créatrice.

La « réforme grégorienne », datant du règne décisif de Grégoire VII, à la fin du XI^e siècle, annonce le renouveau du Moyen Âge chrétien en Europe occidentale. La papauté se libère du césaro-papisme des empereurs germaniques, et Nicolas II (1059–1061) précise, au concile du Latran, la procédure en matière d'élection pontificale, désormais réservée aux seuls cardinaux-évêques. Le pape peut en effet s'appuyer sur la présence de troupes normandes à Rome pour se soustraire à l'influence impériale. L'Église s'affranchit de l'investiture laïque et combat la simonie (charges ecclésiastiques acquises à prix d'argent) ainsi que le nicolaïsme (mariage ou concubinage des prêtres). Alexandre II (1061–1073) et Grégoire VII (1073–1085) se font les champions de cette réforme grâce au *Dictatus papae* (1075) et à l'alliance normande, tant en Italie du Sud, où elle garantit la reconquête chrétienne de la Sicile musulmane, qu'en Angleterre, avec Guillaume le Conquérant (1066). Dorénavant, le « pouvoir de Pierre » est au-dessus du pouvoir des princes et garantit la justice et la paix par la voie de ses légats. À Canossa (1077), l'empereur Henri IV se soumet et est relevé de son excommunication, mais la « querelle du sacerdoce et de l'Empire » rebondit quand l'empereur entend reprendre le contrôle des investitures, dépose le pape et fait élire un anti-pape, Clément III (1084–1100). Pourtant, son schisme et ses interventions militaires en Italie n'empêchent pas l'application progressive des « idées grégoriennes » (illustrations 169 à 172). Urbain II (1088–1099) les met en application avec énergie grâce à l'appui d'évêques courageux (Hugues de Lyon), de théologiens de valeur (saint Anselme de Canterbury) et des monastères bénédictins de l'ordre de Cluny. En 1095, les conciles de Plaisance et de Clermont sanctionnent l'œuvre réformatrice. En outre, Urbain II peut compter sur des alliés d'un autre genre : les chevaliers. Il encourage les royaumes espagnols d'Aragon, de Castille et de León à continuer la *Reconquista* (Tolède est libérée en 1085, Valence en 1092 et Lisbonne en 1093) et, pour répondre à l'appel de l'empereur byzantin Alexis I^{er} Comnène, invite les chevaliers francs à entreprendre la première croisade. Sous

Pascal II (1099–1118), la réaction antigrégorienne, marquée par la querelle des investitures épiscopales, aboutit au concordat de Worms (1122) qui confirme la primauté du souverain pontife tout en accordant à l'empereur un droit de veto. Les « grégoriens » rassemblent enfin l'Église d'Occident au concile œcuménique du Latran IX (1123) où évêques et canonistes parviennent à pérenniser la réforme. Si les abbayes clunisiennes sont déjà des viviers d'évêques « réformateurs », l'apparition des chartreux (saint Bruno) en 1084, la création de Cîteaux (où se distingue saint Bernard) en 1098, la multiplication des chanoines réguliers (selon la règle de saint Augustin) et la fondation de l'ordre des prémontrés (saint Norbert) en 1120 encouragent les Églises locales à réformer le clergé, à édifier les fidèles, à réhabiliter le mariage chrétien, à œuvrer pour la paix et, enfin, à soutenir l'organisation de la chevalerie. En effet, les croisades suscitent alors un esprit nouveau où « le spirituel et le temporel » vont de pair pour la « délivrance des lieux saints ».

Quoique sanglantes, les neuf croisades ont, pendant deux siècles, généré maints échanges entre chrétiens et musulmans, de même qu'entre l'Église latine et les Églises orientales. Le commerce, les techniques, l'architecture et les sciences en bénéficièrent largement et permirent à l'Occident latin d'accueillir une grande partie de l'héritage grec à travers son relais arabe. L'Europe occidentale connaissait alors un remarquable essor économique, culturel et religieux (*via* la multiplication des « chartes communales »), bien que la « lutte entre le sacerdoce et l'Empire » y prit partout la forme de conflits spécifiques entre la papauté et les États naissants, principalement à la suite de la promulgation du décret de Gratien, en 1140, lequel conférait une justification théologique à la pratique monarchique du pape. Il arrivait pourtant que se mettent en place des collaborations harmonieuses, comme sous le règne du saint roi Louis IX (1242–1270). Les croisades n'empêchèrent nullement le développement des célèbres universités de Bologne (1119), de Padoue (1221) et de Paris-La Sorbonne (1257). Le conflit entre Philippe le Bel et Boniface VIII (1294–1303) précipita néanmoins les choses. En promulguant la bulle *Unam sanctam* en 1302, le pape affirma sa suzeraineté sur tous les princes chrétiens, mais l'attentat d'Anagni, perpétré en 1303 par les chevaliers de Philippe, le conduisit bientôt à la mort. L'Église survécut toutefois à ce choc, car Innocent III (1198–1216) avait profondément réorganisé la vie religieuse du peuple chrétien au concile du Latran V, en 1215, tandis que le concile de Lyon II, en 1274, avait définitivement fixé le mode d'élection du pape (conclave). Honorius III (1216–1227) avait quant à lui reconnu les nouveaux ordres mendiants, les frères prêcheurs fondés par saint Dominique (1170–1221) et les frères mineurs fondés par saint François d'Assise (1181–1226). Témoins d'une pauvreté mendicante et agents d'une prédication itinérante, franciscains et dominicains, avec leurs tiers ordres

de laïcs, donnaient alors un nouveau souffle à l'évangélisation de la société médiévale et à la «réforme grégorienne» au milieu des tentations simoniaques et des dangers d'hérésie renaissante.

Les sept papes qui résidèrent à Avignon de 1305 à 1377, après que Clément V eut quitté Rome, s'employèrent à organiser la cour papale ou «curie» romaine en mettant en œuvre une gestion autoritaire, une administration centralisée et une fiscalité exigeante. Cependant, trop inféodée au royaume de France et de nouveau liée aux prébendes, elle se vit critiquée par les «spirituels». Sainte Catherine de Sienne réussit à ramener Grégoire XI à Rome, en 1377, mais la mort de celui-ci et l'élection d'Urbain VI (1378–1389), auquel s'opposa un nouveau pape avignonnais, Clément VII (1378–1394), engendrèrent le «grand schisme d'Occident». Au concile de Pise (1409), deux nouveaux papes rivaux, Grégoire XII à Rome et Benoît XIII à Avignon, furent déposés parce que demeurés inactifs. Le concile entendait suppléer à leurs défaillances et élut un autre pape, Alexandre V, auquel succéda Jean XXIII (1410–1419). Ces deux prélats continuèrent toutefois à subir la concurrence de Benoît XIII et de Grégoire XII qui se considérait encore comme le seul successeur légitime d'Urbain VI. Le concile de Constance finit par déposer les trois papes et élut Martin V (1419–1431) dont le successeur, Eugène IV (1431–1447), dut affronter les prétentions «absolutistes» du concile de Bâle (1431–1437). Cette assemblée, qui affirmait être «supérieure au pape», s'acheva dans le désordre après avoir élu un antipape, Félix V, qui abdiqua en 1449. Organisé et dirigé par Eugène IV à Ferrare (1437–1439), puis à Florence (1439–1442) et à Rome (1443), le nouveau concile fut témoin de l'«union des Églises» de Rome et de Constantinople. C'est finalement Nicolas V (1447–1455) qui réussit à pacifier les esprits, à rassembler les opposants et à rénover la «présence romaine» du pape, devenant ainsi le premier pape de la Renaissance. Le «grand schisme» ne fut toutefois pas sans laisser de profondes traces. Les fractures demeuraient partout latentes (aux conciles, on votait par «nations»), et le ressentiment national manifesté par le gallicanisme de La Sorbonne et des princes «très chrétiens» ne tarda pas à exploser, plus radicalement, dans la Bohême de Huss, l'Allemagne de Luther, la Genève de Calvin et l'Angleterre d'Henri VIII.

Il n'empêche que le christianisme occidental connaît, du XIII^e au XV^e siècle, un développement théologique et spirituel des plus riches, dû à l'essor des ordres mendiants et au renouveau du monachisme incarné par des communautés telles que les cisterciens et les chartreux. C'est l'époque où la théologie s'exprime en une multitude de «sommes» et de «sentences» (comme l'atteste l'œuvre de Pierre Lombard, 1110–1160). Avec l'expansion scientifique du XIII^e siècle et son accueil des philosophes grecs (à travers leurs traductions de l'arabe au latin), un mouvement savant se déploie à Paris et à Oxford, non sans interventions ecclésiastiques visant à y exer-

cer un sain discernement pour une réception chrétienne de ces antiques textes païens. Les grandes synthèses doctrinales datent de cette période (1250–1277) : saint Bonaventure (1221–1274) défend l'unité organique de la sagesse chrétienne, saint Albert le Grand (1193–1280) « repense » la sagesse profane à la « manière latine et chrétienne » tandis que saint Thomas d'Aquin (1225–1274), dans sa *Somme théologique*, entend fonder l'intelligence chrétienne de la foi sur une solide philosophie de l'être (illustration 127). Malgré la condamnation de certaines de ses thèses par l'évêque de Paris en 1277, cet effort intellectuel se poursuit dans diverses écoles. Duns Scot s'entend à la *via antiqua* ou primauté de la praxis évangélique, Maître Eckhart et ses disciples insistent sur la « déification » du chrétien par l'union mystique, Pétrarque affirme son humanisme augustinien et Guillaume d'Ockham penche, avec sa *via moderna*, pour un nominalisme (doctrine affirmant que les abstractions ne sont que des « noms ») qui n'est pas sans lien avec un certain pragmatisme.

Tous ces mouvements fécondent à la fois les élites cultivées et le peuple. Quels que soient alors les aléas des croisades, des schismes, des conflits et de l'Inquisition, créée en 1229 comme organisme judiciaire ecclésiastique chargé de lutter contre les hérésies en collaboration avec les pouvoirs constitués, le monde chrétien occidental profite largement des prédications populaires, du renouveau du clergé et du rayonnement des abbayes. La liturgie, la dévotion et les confréries garantissent à tous l'accès aux vérités de la foi et à la grâce des sacrements. Les chrétiens croient en la réversibilité des mérites et font ainsi leur salut dans la solidarité de la communion des saints. Leurs érudits parlent d'« invasion mystique », surtout en Europe du Nord et en Italie, bien avant les contacts noués en Espagne entre spirituels chrétiens et soufis musulmans. L'école rhénane, avec Maître Eckhart et les dominicains Jean Tauler et Henri Suso, l'école flamande, avec Jean de Ruysbroeck, l'école anglaise, avec Julienne de Norwich, et l'école italienne, avec la tertiaire dominicaine Catherine de Sienne, permettent aux laïcs d'accéder, dans les tiers ordres et dans les béguinages, à une expérience spirituelle que vient conforter l'*Imitation de Jésus-Christ*, attribuée à Thomas à Kempis (1380–1471). La dévotion occidentale à l'humanité souffrante du Christ (*Ecce homo*) et à Marie, mère des douleurs (*Mater dolorosa*), semble complémentaire du regard byzantin sur le Verbe incarné déjà manifesté en gloire. L'action multiple et tenace des « spirituels » qui, dans toutes les congrégations religieuses, soutiennent un retour à la « stricte observance » du modèle légué par leur fondateur y est pour beaucoup. L'Église du Moyen Âge, « toujours à réformer », s'efforce ainsi d'être « une, sainte et catholique ». Sa hiérarchie et son peuple, solidaires dans la foi, en assurent les dimensions verticale (céleste) et horizontale (terrestre). Partout, l'art des fresques, des jubés et des retables témoigne de cette ferveur dans des églises et des abbayes où l'art roman s'épanouit dans l'art gothique.

Chaque ville épiscopale exprime toute sa recherche artistique dans sa cathédrale où les confréries donnent à l'architecture religieuse un élan vers le ciel et une clarté des vitraux dont la symbolique traduit bien la spiritualité de leur temps (illustrations 28, 29, 74 et 75).

LES INTERACTIONS CULTURELLES ET RELIGIEUSES

Ces mondes religieux ont toujours été en contact les uns avec les autres et, comme nous l'avons vu, les conflits destructeurs et les rencontres constructives en ont marqué l'histoire mouvementée. Il est donc important d'évoquer l'interaction culturelle qui s'en est suivie dans tous les domaines de la pensée et de l'action. Les écoles de traduction ont permis aux *madrassa* musulmanes et aux universités occidentales de se familiariser avec la civilisation des « autres ». La « Maison de la sagesse » (*Bayt al-Hikma*) à Bagdad, qui atteint son apogée sous le calife Al-Ma'mūn (813–833) avec une élite de penseurs musulmans et chrétiens ainsi qu'avec les célèbres traducteurs que sont les Banū l-Munajjim, permet au monde arabe et musulman de l'ère 'abbāsside (VIII^e–IX^e siècle) d'assimiler la pensée et les sciences des Grecs. Platon, Aristote, Ptolémée et Galien passent ainsi chez les Arabes et donnent un élan décisif aux sciences arabo-islamiques (philosophie, théologie, astronomie, médecine, etc.). Plus tard, dans la Tolède reconquise (1085), des traducteurs comme Robert de Ketton, Hermann de Dalmatie et Pierre de Poitiers transmettent cet héritage au monde latin (ils rédigent le Coran lui-même en latin), tandis que Constantin l'Africain (1051–1087) traduit les œuvres d'Hippocrate, de Galien et de Rāzī pour l'école de médecine de Salerne. Un peu plus tard, les dominicains de Raymond Marti ouvrent un *studium* à Tunis (1250–1259) et les franciscains de Raymond Lulle fondent un institut pour l'étude de l'arabe et de l'islamologie à Miramar, aux Baléares (1274–1287). C'est alors que le concile de Vienne (1311) décide la création d'un département d'arabe dans les universités de Rome, de Bologne, de Salamanque, de Paris et d'Oxford.

Ces centres de la culture médiévale s'enrichissent des récits de voyageurs (ou de pèlerins, au temps des croisades) et des traités des géographes. Ainsi en est-il de Marco Polo (1254–1324) qui, par la Mongolie, est allé jusqu'à Beijing (Khānbāliq) où il a été au service du grand khān Kūbīlāy et, de retour à Venise, a écrit son *Livre des merveilles du monde* (1298) (illustration 121).

Du côté arabo-musulman, toute une littérature a fleuri quant à la découverte du monde, depuis l'anonyme *Relation de la Chine et de l'Inde* (*Akhbār*

al-Sīn wa-l-Hind) (851) jusqu'aux récits des pérégrinations d'Al-'Umarī (1300–1384) et d'Ibn Baṭṭūṭa (1304–1377). Les *compendia* à l'usage des secrétaires d'Ibn Khurdādhbih (mort en 885), d'Ibn Rusteh (mort en 903) et de Qudāma (mort en 932), ainsi que les ouvrages géographiques à l'usage des gens du monde, comme celui d'Ibn al-Faḡh (mort en 903), furent suivis des récits de voyageurs renommés, tels Ibn Faḍlān (début du Xe siècle) et Buzurg Ibn Shahriyār (fin du Xe siècle). Vint ensuite le genre des « livres des itinéraires et des royaumes » (*masālik wa-mamālik*) qui s'épanouit avec Al-Ya'qūbī (mort en 897), Al-Balkhī (mort en 934), Al-Iṣṭakhri (mort en 951), Ibn Ḥawqal (mort en 977), Al-Muqaddasī (mort en 988), Al-Bakrī (mort en 1091) et Al-Idrīsī (1099/1153). D'autres brillèrent également, comme Al-Mas'ūdī (mort en 956) et ses *Prairies d'or* (*Murūj al-dhahab*), Al-Bīrūnī (973–1046) et son *Histoire de l'Inde* (*Tarīkh al-Hind*), Yāqūt (mort en 1229) et son *Dictionnaire des pays* (*Muḥjam al-Buldām*), Al-Qazwīnī (mort en 1283) et ses *Merveilles des êtres* (*ʿAjāʾib al-makhlūqāt*) et Abu l-Fidā (mort en 1331) et sa *Localisation des pays* (*Taqwīm al-buldān*). Bien qu'elle n'eût pas toute la rigueur scientifique qu'on peut en attendre aujourd'hui, cette connaissance historique et géographique des autres régions du monde englobait leurs croyances, leurs rites et leurs coutumes. La description et la classification des religions avaient fini par y relever, chez les musulmans, d'un genre littéraire spécifique, le « livre des communautés et des sectes » (*kitāb al-milal wa-l-miḥal*). L'Andalou Ibn Ḥazm (994–1064) et l'Iranien Al-Shahrastānī (1076–1153) devaient y exceller, sans doute en reprenant ce qu'en disait Ibn al-Nadīm (936–995) dans le livre IX de son *Fihrist al-ʿulūm* (*Encyclopédie des sciences*). Les croisades ont eu un aspect positif en tant qu'elles ont contraint chrétiens et musulmans à se découvrir différents et donc à s'expliquer ou à se contredire en insérant leurs dialogues ou leurs controverses dans un contexte philosophique où l'héritage gréco-hellénistique leur devenait souvent un « langage commun ».

L'interaction religieuse s'est donc inscrite dans ce cadre essentiellement méditerranéen où la philosophie antique et païenne constituait un même défi pour les monothéismes issus du Moyen-Orient. Chrétiens et musulmans y connurent bien des rencontres et des conflits. Du VII^e au Xe siècle, des chrétiens comme les melchites saint Jean Damascène (675–753), avec son *De haeresibus* (qui traite de l'islam en conclusion), et Theodore Abū Qurra (740–825), avec son *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*, et comme les nestoriens Timothée I^{er} (728–823), dans son *Dialogue avec le calife Al-Mahdī*, et ʿAmmār al-Baṣrī (800–850), dans ses *Questions et réponses*, contestent l'islam et exaltent leur christianisme, tandis que des musulmans comme ʿAlī al-Ṭabarī (mort en 855) et Al-Jāhīz (776–869) rédigent leur *Réfutation des chrétiens*, le tout culminant dans la *Correspondance d'Al-Hāshimī* [un musulman] et d'Al-Kindī [un chrétien],

vers 820. Les Byzantins eux-mêmes s'expriment par le biais de Nicéas de Byzance (842–912), de Georges Harmotolos (IX^e siècle) et de Nicolas le Mystique, patriarche de Constantinople de 901 à 925, qui publia une *Lettre à l'émir de Crète* et une *Correspondance entre 'Umar* [II, calife de Damas] et *Léon* [III, empereur de Byzance], vers 900.

Au cours des XI^e et XII^e siècles, chrétiens et musulmans se connaissent davantage et font volontiers référence aux textes de l'« autre ». Ainsi en est-il du côté musulman avec Ibn Ḥazm (994–1064) et son *Livre du discernement entre les communautés et les sectes* (*Kitāb al-fiṣal fī l-milal wa-l-nihāl*), avec Al-Juwaynī (1028–1085) et son *Exposé des altérations que l'on trouve dans la Torah et l'Évangile* (*Shifā' al-ghalīl fī bayān mā waqa'a fī l-Tawrāt wa-l-Injīl min al-tabdīl*), ainsi qu'avec Al-Ghazālī (1059–1111) et sa *Noble Réfutation de la divinité de Jésus à partir de l'Évangile* (*Al-Radd al-jamīl li-ilāhiyyat 'Īsā bi-sarīḥ al-Injīl*). Du côté chrétien, au Moyen-Orient, le nestorien Élie de Nisibe (975–1046) tient de nombreuses « séances » (*majālī*) avec l'émir de Mosūl et en relate la teneur, tandis qu'en Occident, les écrits de Pierre le Vénérable (1094–1156) de Cluny, une lettre du pape Grégoire VII à l'émir ḥammādide de Bijāya (Algérie), en 1076, et la *Lettre d'un moine de France à Al-Bāḫī*, en 1078, illustrent un réel esprit d'ouverture bien contrasté par la réfutation d'Al-Khazrajī (1125–1187) intitulée *Maqāmi' al-ṣulbān*.

Les XIII^e et XIV^e siècles sont heureusement témoins d'un nouvel effort, notamment du côté chrétien, pour comprendre l'autre et discuter avec lui à partir de sa langue, de ses textes et de sa réflexion philosophique et théologique. En Occident, Raymond Marti (1230–1284) rédige son *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, saint Thomas d'Aquin (1225–1274), sa *Summa contra Gentiles*, Guillaume de Tripoli (1220–1291), son *Tractatus de statu saracenorum* (après ses nombreux voyages au Moyen-Orient) et Ricoldo di Montecroce (1243–1320), son traité *Contra legem saracenorum* (après avoir longuement fréquenté les musulmans moyen-orientaux). Ces auteurs sont tous des dominicains. Les franciscains avaient l'exemple de la visite pacifique de saint François d'Assise au roi d'Égypte, Al-Malik al-Kāmil (1219), à partir du camp des croisés ; leur tertiaire Raymond Lulle (1235–1315) en fut l'imitateur par ses écrits et ses voyages en Afrique du Nord. À la même époque se développèrent deux ordres religieux, les trinitaires (ordre fondé par Jean de Matha, 1160–1213, et Félix de Valois) et les mercédes (Notre-Dame de la Merci, ordre fondé par Raymond de Peñafort et Pierre Nolasque), pour la « rédemption des captifs » faits par les Sarrasins. Certes, l'esprit de polémique demeurerait, comme en témoignent, en Espagne, la réfutation de *L'Écrit de Tolède* (1236) par Al-Qurṭubī et, au Moyen-Orient, les réactions d'Ibn Taymiyya (1263–1328) aux écrits du melchite Paul d'Antioche (mort en 1180) qui avait pourtant intitulé son traité *Lettre à mes amis musulmans*. Néanmoins, les temps allaient changer et, dans le monde

byzantin, un « esprit nouveau » apparut alors dans les ouvrages de Grégoire Palamas (1296–1360) et de l'empereur Manuel II Paléologue (1348–1425). Il faut aussi reconnaître que, tant en Espagne que dans l'Empire byzantin, les contacts n'avaient pas manqué entre les « spirituels » des deux bords. Le soufisme musulman n'avait-il pas été, du VII^e au X^e siècle, en partie influencé par le monachisme moyen-oriental (d'où, peut-être, son insistance sur l'« unité de témoignage », *waḥdat al-shuhūd*, dans l'expérience mystique)? De même, les « renouveaux » chrétiens en Espagne n'avaient-ils pas emprunté vocabulaire et méthodes au soufisme andalou (Ibn 'Abbād de Ronda, mort en 1389) et aux confréries nord-africaines (témoins les échanges entre Ibn Sab'īn et Raymond Lulle)?

Les échanges culturels entre le monde arabo-musulman et les mondes latin et byzantin étaient devenus trop nombreux pour ne pas engendrer de nouvelles recherches dans la pensée, les sciences et les arts. Certes, le sac de Bagdad par les Mongols (1258) et la fin des croisades (1281) semblent avoir contraint l'Islam à un certain repli sur soi, même si le monde ottoman, d'une part, et l'érudit tunisien Ibn Khaldūn (1332–1406), d'autre part, étaient encore ouverts sur les autres (illustration 123). Il n'empêche que la rencontre des deux cultures a alors connu de singulières évolutions en Europe occidentale. Les œuvres maîtresses de Platon, d'Aristote et de Plotin, en particulier la physique, l'éthique et la métaphysique aristotéliennes, étaient désormais disponibles sous la forme de traductions latines pourvues des commentaires des musulmans Al-Kindī, Al-Fārābī, Avicenne et Averroès, ainsi que des juifs Avicébron et Maimonide. Au « bloc doctrinal » d'un « augustinisme » unitaire allaient succéder un « augustinisme néoplatonicien » sous influence avicennienne puis un « aristotélisme » d'inspiration averroïste (prônant des notions telles que l'éternité du monde, le déterminisme de la nature, la transcendance de Dieu, la négation de la providence et le monopsychisme). En Angleterre, Roger Bacon (1214–1294) et ses *Opus majus* annoncent la méthode expérimentale et les mathématiques modernes. Siger de Brabant (1235–1281) est quant à lui très marqué par le rationalisme d'Averroès. Nous avons déjà souligné comment saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin ont su assimiler tout cet apport philosophique en une nouvelle synthèse théologique profondément chrétienne. La littérature elle-même est alors enrichie de nouvelles expressions nées de la poésie lyrique des troubadours et de l'affirmation de l'« amour courtois ». Dante lui-même (1265–1321) ne fut-il pas influencé par certains chefs-d'œuvre de la littérature arabo-musulmane dans sa rédaction de la *Divine Comédie* (illustration 180)?

Au milieu du XV^e siècle, Nicolas de Cues (1401–1464) apparaît comme le précurseur d'une Renaissance toute proche. Humaniste allemand et cardinal romain, il participe au concile de Bâle (1431) et se rend à Byzance au nom du pape. Il est également actif au concile de Ferrare-Florence et

annonce l'« union » dans son *De concordantia catholica*. Informé des réalités de l'islam et des « inconnues » des autres religions, il songe alors, dans son *De pace fidei* (*La Paix de la foi*), à « faire coïncider les opposés ». Pour lui, l'harmonie divine du Dieu Un et Trine dont le Verbe s'incarne en Jésus-Christ garantit la tolérance entre les religions, car elle réalise justement, dans le monde des créatures, la « coïncidence des opposés » : l'esprit et la matière, l'âme et le corps, Dieu et l'homme, l'un et le multiple, l'unité et la diversité. De la sorte, les religions sont toutes héritières d'une certaine sagesse. En vue d'un « accord raisonnable entre les religions », son utopie voyait dans l'ordre du cosmos et dans un humanisme fondé sur la sagesse divine comme des sentiers qui pourraient mener à la paix entre les peuples. Son *De pace fidei* allait servir de modèle aux humanistes chrétiens du XVI^e siècle.

BIBLIOGRAPHIE

- Encyclopaedia Britannica*. 1966. Chicago.
- Encyclopaedia Cattolica*. 1949-1954. Le Vatican.
- Encyclopaedia of Islam*. 1960. Nouvelle éd. Leyde.
- Encyclopaedia Judaica*. 1971. Jérusalem.
- Encyclopaedia of Buddhism*. 1961. Colombo.
- Enciclopedia delle Religioni*. 1970-1976. Florence.
- Encyclopaedia of Religion*. 1987. New York.
- Encyclopaedia Universalis*. 1970-1973. Paris.
- Homo religiosus*. 1978–1993. Louvain-la-Neuve.
- New Catholic Encyclopaedia*. 1967. New York.
- POUPARD P. (dir. publ.). 1993. *Dictionnaire des religions*. Paris.
- PUECH H. C. (dir. publ.). 1970-1976. *Histoire des religions*. Paris.

8

L'art et l'expression

8.1

L'Ancien Monde

Oleg Grabar

En tous temps et en tous lieux, tous les hommes et les femmes ont exprimé leurs sentiments, émotions, croyances, associations d'idées, ambitions et comportements personnels par des moyens verbaux, écrits, chantés, scéniques, musicaux, plastiques, décoratifs, ou des modes de représentation d'une immense diversité. Certains de leurs messages ou de leurs professions de foi n'étaient destinés qu'à un cercle fermé de parents ; d'autres s'adressaient à l'ensemble de l'humanité. Les uns se présentaient sous des formes hermétiques et codées dont la compréhension était réservée à un petit nombre et ne peut plus guère être totale, de nos jours ; d'autres avaient l'ambition, dès le commencement, d'obtenir une vaste diffusion auprès de leurs contemporains et l'espoir de conserver une signification à travers les âges. Beaucoup de ces messages sont à jamais perdus ; ceux qui nous restent et ceux que la science contemporaine a pu reconstituer ne sont que des fragments statistiquement difficiles à interpréter pour évaluer ce qui a existé.

Et puis, il est une question qui s'applique en particulier à l'expression religieuse puisque celle-ci a prédominé pendant les siècles étudiés ici. C'est que la perception du mode d'expression varie aujourd'hui, comme c'était le cas dans le passé, selon la catégorie de l'observateur ou du destinataire. Ainsi, ce qui a une grande valeur sacrée pour le lecteur ou l'auditeur des Évangiles, du Coran ou de la poésie mystique persane devient un chef-d'œuvre de la littérature, de la pensée, de la forme ou de l'image pour l'incroyant. Les icônes chrétiennes ou les mantras hindoues peuvent être des objets de foi et de piété aussi bien que des objets artisanaux ou des œuvres d'art ; on peut les trouver dans un temple ou dans un musée, et elles

seront perçues d'une manière tout à fait différente dans l'un et l'autre cas. Ces documents sont, en même temps, des sources individuelles et uniques concernant des moments et des lieux précis de l'histoire ; ils ont valeur d'exemple en ce qui concerne l'évolution de la poésie, de la musique ou des arts visuels en général. Les deux attitudes — l'une qui révèle un intérêt pour la spécificité culturelle d'une époque et d'un lieu géographique, l'autre qui vise à souligner des valeurs et des jugements universels — vont se manifester dans les pages qui suivent.

Un panorama objectif de huit siècles d'expression artistique dans le monde entier est impossible à réaliser. Ce n'est pas ici le lieu de nous laisser entraîner dans des débats sur la justification éthique des jugements portés envers certaines manifestations culturelles, à partir de critères émis par d'autres cultures. Il n'est pas plus intéressant ni raisonnable de dresser des tableaux comparatifs des œuvres connues et de distribuer un satisfecit aux réussites artistiques. Il nous a paru préférable, au contraire, de retenir quatre thèmes touchant à la création artistique. Chacun d'entre eux est étudié ici, dès lors qu'il affecte ou concerne toutes les formes d'expression artistique, l'architecture, les arts plastiques et décoratifs, l'écriture, la musique, la littérature orale et écrite, les arts d'exécution et d'interprétation. Le choix des exemples ne peut pas être définitif, mais nous espérons fournir des lignes directrices qui aideront à mieux comprendre l'immense effort artistique accompli par l'homme, partout dans le monde. Un point, toutefois, exige une explication préalable. Le monde islamique tient une place éminente dans ce chapitre pour la bonne raison que son apparition au VII^e siècle est l'événement capital de cette période. Par sa situation au centre de la masse afro-eurasienne, il a influencé toutes les autres cultures, superficiellement à certaines époques, radicalement en d'autres temps. Les arts de l'Amérique précolombienne ne sont mentionnés que dans certaines rubriques de ce sous-chapitre, parce que leur histoire a évolué indépendamment de l'Eurasie et de l'Afrique. C'est uniquement à des niveaux formels et structurels qu'ils peuvent être incorporés dans une étude générale des arts et des modes d'expression d'une époque antérieure aux « grandes découvertes » (voir le sous-chapitre 8.2 et la partie VI).

Parmi les quatre thèmes autour desquels ce chapitre est construit, les deux premiers sont plus propres aux siècles étudiés qu'à d'autres périodes de l'histoire mondiale. Ils sont liés à la mobilité des personnes, notamment des artistes et des artisans, et aux contrastes (voire à l'absence de contrastes) enregistrés entre les systèmes de croyances et de religions qui ont dominé ces périodes. Les deux autres soulèvent des questions universelles et permanentes, quant au comportement artistique, même si l'on peut considérer certaines démarches comme spécifiques de la période comprise entre 600 apr. J.-C. et 1492. Le premier concerne la nature du mécénat, le financement

et la consommation des arts. Le second touche à l'apparente opposition qui existe, à des degrés d'intensité variés, entre la piété et le plaisir, l'intention et la réalisation, les buts collectifs et les objectifs individuels poursuivis, c'est-à-dire un phénomène qui affecte toujours l'élaboration des œuvres d'art, ainsi que le comportement social et personnel que leur production suggère.

LES ARTS ET LES MOUVEMENTS DE POPULATION

Des frontières de la Chine à la péninsule Ibérique et à l'Afrique du Nord, le phénomène des grandes migrations des populations essentiellement indo-européennes à cette époque, mais déjà le plus souvent turques et mongoles, se poursuivait encore au début du VII^e siècle et affectait des régions aussi diverses que les plaines pannoniennes de Hongrie, le sud de la Russie et l'Ukraine, les républiques d'Asie centrale, l'Afghanistan et la Mongolie. Les cultures sédentarisées de la Chine, du nord de l'Inde, de l'Iran et des pays méditerranéens ont fourni une grande partie du vocabulaire des motifs trouvés sur les objets métalliques ou les textiles, façonnés et utilisés par les familles nomades et guerrières qui ont introduit ces motifs sur des territoires où ils étaient inconnus. À la même époque, une interprétation originale des formes animales et une fascination pour l'ornementation géométrique ont souvent transfiguré la représentation des êtres humains, des animaux et des végétaux en modèles exubérants. Les objets funéraires découverts dans des tombes aux frontières de la Chine et dans le Caucase ou le trésor en argent de Nagyszentmiklos, aujourd'hui exposé au musée de Vienne, ne sont que quelques-uns des nombreux exemples d'objets usuels (apparemment d'usage courant, comme les tasses, aiguières, assiettes, vêtements, linceuls) dont la datation, l'attribution et la signification iconographique précise relèvent souvent de la spéculation, mais dont certaines formes présentent des métissages fascinants entre les langages artistiques traditionnels du bassin méditerranéen, de l'Iran ou de la Chine et les styles des pays occupés par les nomades.

Ainsi, au tout début de la période étudiée ici, les arts visuels de presque tout le monde eurasien étaient affectés par les déplacements de milliers de personnes dans sa moitié nord. Des contacts se produisaient entre des formes jusqu'alors locales, et des synthèses s'effectuaient pour des raisons impossibles à imaginer ou à reconstituer aujourd'hui. Nous ne savons pas non plus vraiment comment les commanditaires et les consommateurs du VII^e siècle, dans les zones sédentarisées ou dans les régions parcourues par les nomades, réagissaient devant ces œuvres d'art, puisque les significations iconographiques et expressives des récipients en bronze et en argent subsistants continuent

de faire l'objet de conjectures. Pendant la dernière décennie du ^{xv}^e siècle, les premières phases de la spectaculaire expansion qu'a connue l'Europe occidentale ainsi que le développement de nouveaux empires ont créé un type fort différent de relations entre les cultures. C'est alors que la domination de la scène artistique par les créateurs européens et l'incompréhension ou le rejet, par ces mêmes créateurs, d'autres formes d'expression artistique sont devenus la règle, malgré quelques exceptions notables.

Les arts des siècles intermédiaires ont eux aussi été affectés par de nombreux mouvements de population : certaines de ces influences ont été lentes et presque invisibles, d'autres spectaculaires et hautement efficaces ; les unes ont été déclenchées par une impulsion idéologique, les autres sous la pression de facteurs purement économiques ; certaines ont été le fait d'un petit groupe de personnes, d'autres ont été engendrées par des migrations énormes ; celles-ci ont été assorties d'effets importants mais temporaires, celles-là ont été consacrées par des conséquences permanentes. Trois exemples nous donnent une idée de l'impact particulièrement saisissant que ces flux migratoires ont eu sur les arts : l'exploitation de la route de la soie ; l'action des trois religions missionnaires que sont le bouddhisme, le christianisme et l'islam ; enfin, les invasions des Mongols et des Turcs. Certains de ces mouvements — concernant la route la soie, le bouddhisme ou l'islam et l'expansion turque — se chevauchent, tandis que d'autres — la propagation de l'islam et du christianisme, les invasions mongoles — sont plus spectaculaires et plus importants. Pourtant, chacun d'entre eux éclaire un aspect des expressions artistiques de cette époque.

La route de la soie

On ne sait pas grand-chose sur les aspects économiques de la route de la soie qu'empruntaient les précieux textiles fabriqués en Chine pour atteindre les marchés indiens et méditerranéens. Cette route transcontinentale a continué de servir, bien après que le monopole de la Chine sur la fabrication de la soie se fut effondré, à la fin du ^{vi}^e siècle, parce que l'attrait des soies spécifiquement chinoises n'a jamais disparu. De surcroît, et dans la mesure où il traversait certaines des régions les plus interdites du monde, cet itinéraire a contribué à véhiculer d'autres produits, des idées et des individus, même après les incursions tibétaines du ^{ix}^e siècle, grâce à sa résurrection partielle sous le régime mongol.

L'une des conséquences a été la croissance de certaines régions, qui ont gardé ensuite un haut degré de richesse et de créativité artistique ; tel a été le cas des centres urbains en Sogdiane (ce qui correspond grossièrement aux actuelles républiques d'Ouzbékistan et du Tadjikistan), aux confins nord et

sud du bassin du Tarim, dans la province actuelle de Xinjiang (Sinkiang), en Chine, et sur les frontières occidentales de la Chine (de Dunhuang à Xi'an). Les peintures et les sculptures en bois et en stuc occupaient une place prépondérante dans la créativité de ces régions, en grande partie à cause du bouddhisme, qui y était devenu le système religieux le plus visible, mais aussi sous l'influence d'autres cultes comme le christianisme, le manichéisme, différentes formes du zoroastrisme, du chamanisme et du paganisme. Un syncrétisme visuel d'une originalité considérable caractérise certaines formes d'art attachées aux noms de personnages ou de lieux comme ceux de Penjikent, d'Afrāsiyāb, de Kyzyl ou de Turfān. On peut y déceler des thèmes et des idées originaires de la Chine, de l'Inde et de l'Iran, et c'est probablement la présence de ces formes qui explique l'apparition, dans la région de l'Altaï, d'une étrange sculpture commémorative associée au souvenir des Ouïgours et autres envahisseurs turcs (illustrations 54, 87, 214 et 235).

La route de la soie n'exigeait pas la participation d'une foule de gens, et les objets relativement peu nombreux qui y étaient acheminés avaient un usage plus ou moins limité aux classes supérieures. Mais ces objets étaient devenus une source d'inspiration pour les représentations des populations concernées et pour la fabrication d'autres biens. Ils élargissaient le vocabulaire visuel des artistes et des consommateurs qui n'avaient aucun rapport avec les paysages redoutables de la route elle-même. Dans ce sens, la route de la soie est paradigmatique quant à l'importance de mouvements relativement restreints de personnes et de marchandises qui peuvent avoir un effet sur les arts à cause du prestige attaché aux objets transportés. Son influence illustre aussi, en tout cas, un phénomène relativement neuf dans les arts des siècles concernés. C'est l'idée selon laquelle ce qui est étranger est tout aussi digne d'honneur et de représentation que les produits du terroir. Beaucoup d'œuvres picturales originaires de la Sogdiane ou de l'Asie centrale montrent des groupes ethniques distincts participant ensemble à des activités religieuses ou courantes.

Les trois religions missionnaires : bouddhisme, christianisme, islam

Ce sont les trois religions prédominantes de ces siècles. Toutes trois sont des religions missionnaires, porteuses de messages universels, toutes trois se sont énormément répandues dans l'espace, et toutes trois ont eu des effets majeurs sur les modes d'expression artistique de leurs fidèles. Cette rubrique vise uniquement à définir les effets de leur expansion sur le développement des arts ; les questions plus formelles seront traitées ultérieurement.

Dans le cas du christianisme, après la conversion des païens du nord et de l'est de l'Europe, les alphabets latin ou cyrillique sont devenus les moyens

grâce auxquels les langues, jusqu'alors uniquement parlées (à peu d'exceptions près), ont été couchées par écrit. De plus, tandis que certaines régions étaient christianisées par une lente osmose affectant une population païenne (en Bretagne, par exemple), dans nombre d'endroits, les colonisateurs et conquérants ont transformé la terre disponible pour qu'elle corresponde à l'image qu'ils avaient d'eux-mêmes. Parfois, des colons cultivateurs, militaires et citadins, ont adopté et amélioré les idiomes locaux ; d'autres fois, ils ont imposé le leur ou autorisé la coexistence de deux ou de plusieurs cultures littéraires. L'une de ces dernières était la culture latine, grecque ou slavonne, dont la connaissance se trouvait concentrée entre les mains d'un clergé lettré, car les langues correspondantes, généralement extérieures au domaine national, sont demeurées pendant des siècles associées au savoir et au pouvoir. L'autre culture s'exprimait dans l'idiome vernaculaire parlé par les habitants, et la plupart de ces idiomes ont fini par devenir les moyens d'une expression artistique écrite.

Le dualisme en matière d'expression linguistique qu'entraînaient les mouvements de population s'est fait sentir dans la littérature et la pensée de tous les pays, sauf en Asie orientale. Dans les arts visuels, la nature de l'investissement nécessaire à l'architecture, ainsi que les doctrines et rites de l'Église, occidentale ou orientale, ont conduit au développement de deux principales expressions visuelles de l'espace liturgique et des doctrines chrétiennes : l'expression « latine » là où s'implantait l'Église romaine et l'expression « grecque » là où régnait l'Église orientale. Des exceptions existent sans doute mais, en règle générale, on peut opérer une nette distinction entre, d'une part, la vision longitudinale des hautes nefs, des multiples absides, des façades sculptées et pleines d'imagination du christianisme occidental et, d'autre part, les sanctuaires édifiés sous des dômes, refermés sur leur espace intérieur, que sont les églises orientales, décorées de peintures et de mosaïques avec force couleurs. Quand les deux styles se conjuguent, comme dans certains édifices du XII^e siècle à Vladimir, en Russie, ou à Palerme, en Sicile, les contrastes sont frappants, mais pas toujours harmonieux (illustrations 28, 29, 63, 64, 72 à 75).

Quelque chose d'assez semblable s'est produit avec l'islam. Au tout début, les croyants étaient des Arabes, qui ont converti et conquis des régions occupées par des cultures linguistiques étrangères au monde arabe. Un grand nombre de musulmans arabes se sont également installés dans des régions comme le sud de l'Espagne, l'Asie centrale et, plus tard, la côte orientale de l'Afrique, qui étaient fort éloignées du centre de leur culture. L'intensité du processus de conversion a varié d'un territoire à l'autre et d'une époque à l'autre, mais l'arabe est devenu partout la langue de la religion et du savoir. Peu à peu, d'autres langues en ont adapté les caractères à leur propre système phonétique. Pour le persan, les plus anciens fragments écrits et datés dans

le nouvel alphabet remontent au X^e siècle, alors que le tout premier texte turc connu et daté existant en caractères arabes est un dictionnaire du XI^e siècle. L'étroite relation entre l'islam et l'écriture arabe est indiscutable, comme en témoignent des inscriptions du XIV^e siècle relevées à Kilwa, en Tanzanie. En fait, il existe de nombreux exemples — de la Chine à l'Occident chrétien — de caractères arabes utilisés comme ornements décoratifs agréables à l'œil mais sans signification écrite. Ainsi, même lorsque les coutumes locales de nombreuses cultures différentes subsistaient malgré la conversion (comme ce fut le cas en Iran et en Afrique) et indépendamment de la domination exercée par les classes dirigeantes musulmanes (comme dans le sous-continent indien), la présence systématique de l'alphabet a donné une patine formelle comparable dans des régions qui souvent ne partageaient pas le même langage. Ces changements, survenus dans un si grand nombre d'endroits différents, résultaient directement des mouvements de population et, quelquefois, de marchandises issus de l'avènement de la nouvelle religion.

Les questions de forme comme celle des caractères n'avaient pas pour unique origine l'expansion musulmane. À la fin du VII^e siècle, et plus particulièrement au cours du siècle suivant, l'Afrique du Nord s'est arabisée de façon définitive, comme l'ont fait l'Andalousie et l'Asie centrale de manière plus temporaire. Un phénomène connexe a été l'expansion de la culture littéraire iranienne en Inde et au-delà, qui résultait directement de la propagation d'un islam doté d'un parfum iranien. Sur une échelle plus réduite, les traditions orales des Kurdes, des Berbères, des Éthiopiens, des Malais et des Indonésiens ont été modifiées par l'arrivée des marchands, des missionnaires ou des soldats musulmans. Et comme la plupart des nouveaux arrivants étaient des hommes, qui épousèrent par la suite des femmes indigènes, la culture qui en résultait était souvent le ciment des ménages. Les femmes ont joué un rôle remarquable dans le maintien, voire la création, d'une civilisation dans des régions soumises à des invasions physiques et religieuses.

La propagation de l'islam par les déplacements des populations musulmanes a répandu dans le monde certaines caractéristiques formelles, comme le fait d'utiliser l'écriture arabe, ainsi que les influences littéraires exercées par la diffusion des contes et de la poésie arabes, perses ou turcs, voire des phénomènes culturels comme la production d'amalgames significatifs entre la nouvelle religion et les traditions ancestrales. Mais cette propagation a également eu un impact considérable sur nombre de fonctions et de formes propres à l'architecture (fig. 18). Les musulmans ont bâti des mosquées partout où ils s'établissaient, et l'on pourrait dessiner une carte de la diffusion originelle de la mosquée hypostyle classique, composée d'amples nefs soutenues par des centaines de colonnes (Cordoue, Qayrawān, Le Caire, Sāmarrā', Konya, Herāt,

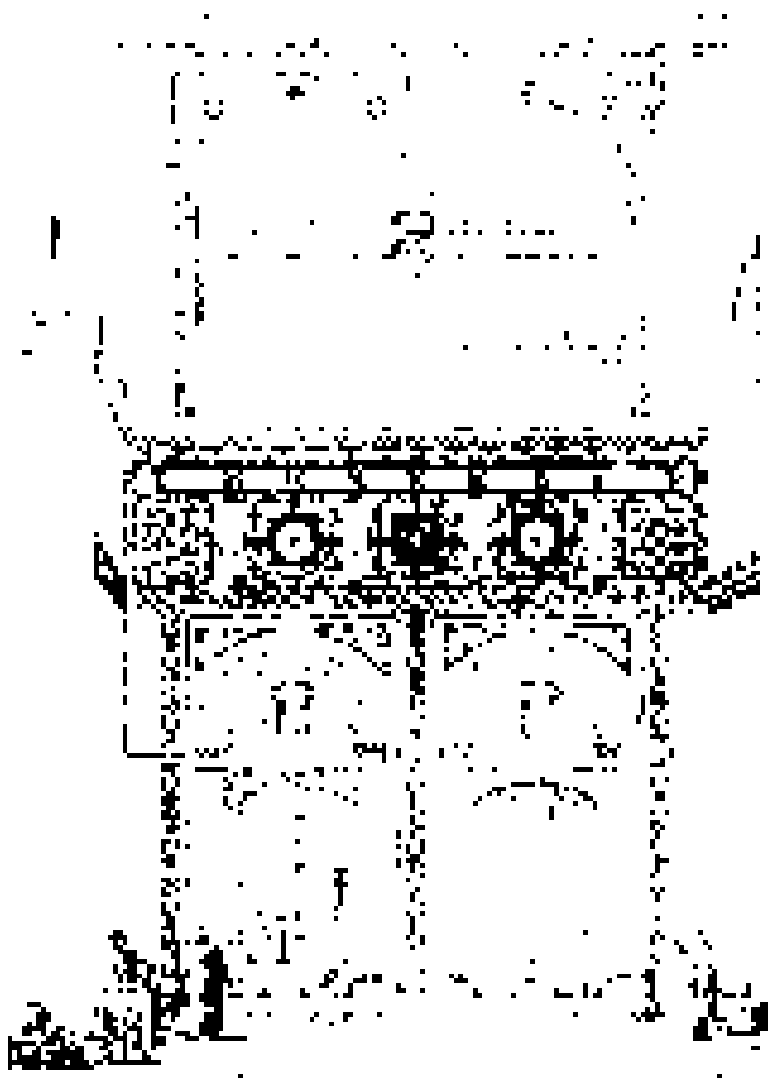


Figure 18 Porte monumentale de la mosquée Al-Azhar, Le Caire (Égypte), fondée au X^e siècle apr. J.-C., continuellement restaurée et complétée du XIII^e au XV^e siècle (d'après G. Le Bon, *La Civilisation des Arabes*, Paris, 1883, p. 158).

Delhi), puis en faire autant pour la mosquée de type iranien, avec une cour sur laquelle s'ouvrent une ou plusieurs vastes salles (jusqu'à quatre) coiffées de coupoles (*eyvan*), inaugurée au XII^e siècle (Ardistān, Iṣfahān, Bukhārā, Samarkand), puis encore pour les petites mosquées à neuf baies (Tolède, Le Caire, Balkh) et, enfin, pour la mosquée à coupole centrale qui n'apparaît pas avant le début de l'Empire ottoman (Brousse, Edirne, mosquée Fatih à Istanbul). Il est difficile de savoir si la diffusion de ces divers types provenait de choix faits par une foule de personnes imbues du souvenir d'un passé commun vécu dans un autre lieu géographique (comme cela semble bien être le cas pour l'art de l'Andalousie à ses débuts ou pour celui, plus tardif, de l'Inde du Nord), ou par des dirigeants et autres protecteurs de l'architecture, respectueux de doctrines idéologiques. Il est certain, toutefois, que l'expansion de l'islam se signale instantanément au regard du spectateur par des formes architecturales comme celles des minarets et des coupoles qui se sont érigés dans des conditions locales très circonscrites, mais ont acquis des significations panislamiques (illustrations 195 à 209).

Le bouddhisme, troisième des systèmes religieux universels et missionnaires, s'est aussi propagé, à partir de sa terre natale située dans le nord de l'Inde, à d'innombrables autres endroits et surtout, pendant la période qui nous intéresse, au Sri Lanka, en Corée et au Japon, pour finir par disparaître de l'Inde elle-même après s'être déjà établi en Chine avant 600 apr. J.-C. Cette expansion n'était pas l'œuvre de vastes migrations de peuples mais de petits groupes de missionnaires et de pèlerins qui faisaient le voyage en sens inverse jusqu'aux lieux où Gautama avait exercé ses activités, comme ce fut le cas pour les pèlerins chinois, tel Xuan Zhuang, qui ont laissé de merveilleux récits de leurs voyages. De ce fait, cette dissémination du bouddhisme n'a pas entraîné les conséquences linguistiques qu'ont produites les expansions musulmanes et chrétiennes. Mais elle a bien enrichi les arts iconographiques, comme nous le démontrerons plus amplement par la suite, en favorisant quelque narration édifiante sur la vie d'un saint personnage, la présentation de visions eschatologiques concrètes et la création d'un rapport affectif avec des représentations sacrées. La littérature, le monde visuel et la fabrication d'objets en ont été plus affectés que l'architecture, bien que des monuments commémoratifs comme les stupas soient bel et bien passés de l'Inde à la Chine pendant une courte période. Pourtant — et c'est sans doute ce qu'il y a de plus important —, la présence bouddhiste a fourni à l'ensemble de l'Asie, à l'exception de ses rives occidentales sémitiques, une certaine vision de la beauté, un rêve de perfection physique, si bien que, même après la disparition quasi totale du bouddhisme en Iran et en Afghanistan, la poésie perse n'a cessé, dans son évocation de l'image parfaite, de faire référence à « celle de Bouddha ».

Les Turcs et les Mongols

Dès le IX^e siècle, des guerriers turcs formaient l'épine dorsale de l'armée 'abbāsside en Iraq, et ils ont souvent occupé des positions administratives importantes dans tout le monde musulman. Le littérateur arabe Al-Jāhīz a écrit d'élégants essais pour faire l'éloge des Turcs. Un siècle plus tard, les dynasties turques de l'Asie centrale ont lancé les premiers raids musulmans sur les plaines du nord de l'Inde. Une expansion commençait, qui, finalement, a mené les armées ottomanes jusqu'aux portes de Vienne, fait régner des souverains turcs sur presque toute la Russie méridionale et les plaines de l'Ukraine, pour placer enfin sous la tutelle de chefs turcs ou mongols les territoires du Sud et du Sud-Est asiatiques. Ces invasions ethniques et militaires ont révolutionné la carte linguistique de l'Europe orientale de même que celle de l'Asie centrale et occidentale, en renouvelant les coutumes de maints pays héritiers de cultures anciennes et en leur inculquant la mémoire de pays distants, riches d'une histoire lointaine. L'expansion turque a trouvé un nouvel élan en se combinant avec le déferlement des Mongols aux XIII^e et XIV^e siècles, alors que seuls le Japon et l'Europe méditerranéenne ou occidentale, à l'intérieur de l'Eurasie, échappaient aux hordes de Gengis khān ou de Tīmūr (Tamerlan).

Ces événements d'une importance capitale et ces modifications profondes dans la population et dans la composition ethnique des différents pays ont aussi laissé de nombreuses traces dans les arts, bien qu'avec des degrés différents d'importance et d'efficacité. En premier lieu, sur le plan le plus pratique et le plus immédiat, les autorités mongoles ont rendu les échanges artistiques possibles. Tīmūr et ses successeurs en Iran et en Asie centrale ont obligé les artisans et les architectes de Shīrāz, dans le sud-ouest de l'Iran, à construire, concevoir et orner les villes, notamment Samarkand et son arrière-pays, que le chef mongol et l'aristocratie militaire de son entourage avaient choisi de développer et de décorer dans les régions du Khurāsān et de la Transoxiane. On peut attribuer — en partie du moins — la « renaissance » tīmūride dans tous les arts, en peinture aussi bien qu'en architecture, à cette migration plus ou moins forcée d'artistes et d'artisans. Au début du XIV^e siècle, des artisans persans ont ainsi été expédiés en Chine et, à l'académie de Tabrīz, fondée (dans le nord-ouest de l'Iran) par le vizir Rashīd al-Dīn, des peintres chinois ont contribué à former les artistes persans à de nouvelles conceptions esthétiques en leur enseignant certaines formules de composition (le regroupement de personnages par deux ou trois, la disposition des paysages en fonction d'une ligne oblique et non pas à partir de lignes parallèles, la présence de troncs d'arbres tordus, etc.) et diverses techniques (l'utilisation de la peinture comme de l'encre, l'économie de la couleur). Comme l'a exprimé un texte rédigé après coup, ces échanges « ont ouvert le visage

de la peinture» en Iran. Et semblablement, même si l'histoire véritable en est encore obscure faute d'éléments archéologiques précis, la mise au point et la diffusion de la céramique «bleu et blanc» en Chine et en Iran, ainsi que sa transformation en une faïence de luxe, omniprésente dans les ports de commerce d'Afrique occidentale ou d'Europe, résultent de l'invasion mongole qui a favorisé les contacts entre diverses compétences techniques et la confrontation des goûts artistiques entre eux.

Parmi les conséquences les plus inattendues de ces invasions, citons l'arrivée d'un orfèvre français, Guillaume Boucher, à Karākorum, la capitale mongole. Il avait été fait prisonnier en Hongrie et emmené en Mongolie où ses compétences techniques dans le travail du métal étaient chose rare. Il a construit, dans la capitale mongole, des merveilles en or et en argent, notamment un arbre dont les branches s'ornaient de serpents entrelacés lesquels servaient de tuyaux pour le service de boissons alcoolisées. Au sommet de l'arbre, un ange muni d'une trompette envoyait aux sommeliers des appels bruyants chaque fois qu'il était nécessaire de remplir le réservoir. On a également laissé entendre que des architectes italiens auraient participé à la construction de l'impressionnante coupole qui coiffe le tombeau d'Oljāytū à Solṭānīyeh, dans le nord de l'Iran, car sa construction évoque la technique tout aussi novatrice du Duomo de Florence, mais cette thèse ne fait pas l'unanimité.

En deuxième lieu, par ordre d'importance, les mouvements des populations turco-mongoles ont mis celles-ci en rapport avec d'anciennes civilisations fondées sur des traditions écrites, ce qui a entraîné la rédaction de certains textes jusque-là transmis par la tradition orale. Une nouvelle littérature mongole a ainsi vu le jour, qui est surtout connue pour ses livres historiques et religieux, mais aussi pour une poésie épique dont les morceaux ont été préservés dans des histoires du XVII^e siècle, comme celles de Sanangsetchen. L'ancien alphabet sogdien a été utilisé pour transcrire la littérature des Ouïgours, et des textes religieux islamiques ont paru en chagatāi; il est fort intéressant de noter qu'il s'agit d'histoires mystiques concernant le voyage nocturne du Prophète. Des poèmes tatars nous sont parvenus en caractères arabes, mais les changements les plus significatifs se sont produits en Anatolie et en Thrace où, pour la première fois, une littérature turque populaire, puis une littérature religieuse islamique et, enfin, une littérature courtoise dont les intrigues se situent dans l'entourage des princes se sont développées grâce à l'immigration massive de Turcs et de Turkmènes.

Les langues turques n'ont pas été les seules à s'épanouir par la vertu de ces migrations et de ces conquêtes. La culture des élites turques et mongoles était souvent persane, car leur islamisation avait eu lieu, la plupart du temps, dans des régions dominées par la culture iranienne. C'est cette dernière qui s'est transmise aux cours turques en Anatolie et en Inde de sorte qu'une

littérature en langue perse et un art d'expression — notamment l'art pictural de la miniature—, imprégnés de conventions persanes, ont fini par devenir la norme dans le monde ottoman de même que dans le sous-continent indien avec quelques prolongements vers certaines parties du Sud-Est asiatique (illustrations 113 et 219).

Enfin, et en troisième lieu par ordre d'importance, les migrations et invasions turques et mongoles ont joué un rôle dans la formation de certains mythes. En Europe, elles ont coupé le monde chrétien oriental de l'Occident et contribué à l'originalité qu'ont connue ultérieurement certaines traditions, surtout religieuses, dans divers pays : la Lituanie, l'Ukraine, la Russie, la Roumanie, la Bulgarie, la Serbie et la Grèce. Elles ont également retardé la participation directe de l'Europe de l'Est aux considérables changements intellectuels et artistiques intervenus au cours du XIV^e et surtout du XV^e siècle en Italie — nouveautés qui allaient révolutionner les modes de représentation et de pensée. Partout, le monde mongol était devenu un mythe, et les récits des voyageurs tels que Marco Polo ont pris une dimension imaginaire et légendaire. En Chine, les aventures tragiques de dame Wenji et de dame Wang Zaojun racontaient leurs pérégrinations dans les pays des Ouïgours ou des Mongols, et ces voyages étaient dépeints sous une forme littéraire pleine de charme, comme des exils vécus dans des pays incultes, tandis que les peintres s'inspiraient de ces tribulations pour montrer, d'une part, le goût raffiné des Chinois et, d'autre part, les bizarreries « différentes » des souverains étrangers d'Asie centrale (illustration 13). Sur un mode plus accessible, les rouleaux japonais dépeignaient les divinités des mers et des vents qui protégeaient le Japon et remportaient la victoire sur les envahisseurs mongols. Et le monde turco-mongol se représentait lui-même comme un mythe dans une série stupéfiante d'images conservées aujourd'hui à Istanbul et probablement exécutées en Asie centrale. Attribuées bien plus tard à un peintre mystérieux surnommé « Plume noire » (*Siyāh Qalam*), elles montrent des hommes, des femmes, des enfants et des animaux sous des formes torturées et souvent monstrueusement satiriques qui évoquent l'irréalité de l'imagination plus que la précision de souvenirs réels. Le langage artistique originel de ces représentations s'inspire principalement de l'art figuratif de la Chine ou, éventuellement, de l'Iran. Quelle que soit leur provenance, ces images n'empruntaient pas à la Chine les styles raffinés presque contemporains de la peinture song, mais les procédés plus anciens et sensiblement plus rudimentaires des peintures bouddhistes que l'on trouve dans les monastères et sur les monuments commémoratifs de l'ancienne route de la soie. Les trois thèmes exposés dans le présent chapitre — l'entreprise commerciale, la foi des missionnaires, l'invasion des conquérants — ne sont pas les seuls aspects des phénomènes migratoires ou des mouvements de population qui ont pu avoir une influence sur l'expression artistique pendant

cette période. D'autres événements récurrents ou uniques en leur genre ont entraîné des déplacements importants de population. C'est le cas pour les croisades aux XII^e et XIII^e siècles, pour la propagation des croyances manichéennes en Iran et Asie centrale aussi bien que dans les Balkans et les Alpes, pour les pèlerinages de nombreuses religions, et plus particulièrement l'obligation centripète faite aux musulmans de se rendre au moins une fois dans leur vie à La Mecque, pour les poussées brahmanique et bouddhiste en Asie du Sud-Est et pour bien d'autres phénomènes. D'une part, les possibilités de s'initier à des croyances et à des modes de vie différents de ceux de chacun ont augmenté de façon spectaculaire, au point que l'on peut citer des dizaines de modèles artistiques et linguistiques ou de façons de vivre — à savoir des éléments aussi disparates que les céramiques bleu et blanc, les relations de voyages, le vêtement et le mobilier — par où s'exprime une prise de conscience de l'existence des autres peuples ou des autres cultures, voire l'estime portée aux qualités de ces « autres ». Pourtant, dans le même temps, ces contacts, ces migrations et ces changements ont souvent contribué au développement de langues locales, d'arts distincts, de goûts différenciés et de cultures individuelles. Ils ont favorisé, chez chacun, le sentiment d'être « à part » et unique. La littérature nationale ou du moins ethnique a vu le jour pendant ces siècles, et les traditions épiques ont souvent cantonné les « autres » dans le rôle d'ennemis, comme le montre l'affrontement entre le personnage éternellement menaçant de « Tūrān » opposé à « Īrān » dans le *Shāh-Nāme* persan, composé à la cour d'un prince turc aux environs de l'an 1000. Le paradoxe est bien illustré par un voyageur arabe du Maroc, Ibn Baṭṭūṭa, qui a visité presque tous les territoires connus d'Afrique et d'Asie. En sa qualité de musulman, il pouvait trouver presque partout des gens de même obédience religieuse que lui, mais il était aussi très profondément conscient du fait que beaucoup de musulmans, sans parler des non-musulmans, étaient fort différents de lui.

LES MODES D'EXPRESSION DE LA FOI RELIGIEUSE

Quand on se réfère à ces siècles, il est courant de les appeler l'« âge de la foi ». Cette expression est justifiée, à bien des égards. La religion a occupé une place prépondérante dans les définitions que les hommes ont alors données d'eux-mêmes et d'autrui, et la plus grande partie des énergies créatrices de l'époque s'est évertuée à édifier, magnifier et exprimer de mille manières le sacré. Mais c'est aussi une expression trompeuse, car elle laisse entendre que les siècles suivants ont substitué d'autres valeurs aux préoccupations

religieuses et que les mobiles non religieux étaient absents des arts entre 600 et 1500. En fait, c'est seulement au XVI^e siècle qu'en Europe occidentale (puis ailleurs, aux XIX^e et XX^e siècles), des valeurs différentes, tenues de leur propre aveu pour laïques ou nationales, se sont véritablement posées en rivales des idées pieuses. Cela étant, des mobiles étrangers aux préoccupations sacrées ont bel et bien affecté les arts dès avant 1500. Disons simplement que les valeurs et les références religieuses fournissaient les moyens les plus communs de se définir et d'identifier les groupes avec lesquels on s'alliait ou que l'on rejetait. Vers la fin de la période étudiée, l'identification linguistique a commencé de s'imposer comme la principale manière d'identifier chacun — soi-même et autrui.

La présente section s'attache aux trois aspects de la religion qui ont influencé les arts : la fabrication d'espaces réservés ou sacrés, les façons de représenter le sacré ou le divin et les processus de symbolisation de la foi. Dans chaque cas, les exemples sélectionnés ne se veulent aucunement exhaustifs et, en particulier, ne sont inspirés par aucun respect véritable de la chronologie et de l'évolution.

Les espaces réservés et sacrés

Toutes les religions ont des espaces réservés — en fonction de leur signification ou de leur destination — aux membres de la communauté des fidèles. L'appartenance à une telle communauté était généralement automatique, du fait de la naissance ou du mariage, même si les conversions, volontaires ou forcées, y tenaient une certaine place. L'admission d'un membre fournissait généralement l'occasion d'une cérémonie qui se déroulait chez soi ou dans des espaces particuliers réservés à l'expression d'une fidélité nouvellement jurée. C'est le cas pour les baptêmes du christianisme, qui se tenaient à l'origine dans des édifices distincts appelés baptistères, ultérieurement incorporés aux églises. Dans les villages africains, des espaces publics étaient transformés en enclos délimités par leur décoration et par la place assignée aux participants, quand les jeunes gens ou les jeunes femmes étaient admis, à titre d'adultes, dans la communauté.

Les endroits sacrés étaient souvent des espaces construits, mais ce n'était pas indispensable, car l'une des caractéristiques les plus surprenantes de l'espace sacré c'est que, dans presque toutes les civilisations, certains types de comportement liturgique, comme les processions ou la formation d'un cercle, transforment n'importe quel endroit en un lieu sacré, au moins pendant la durée de la cérémonie. À certaines époques, des montagnes et des vallées, en Inde, en Afrique ou en Asie centrale, étaient tenues pour sacrées lorsqu'elles étaient contemplées ou visitées par ceux qui croyaient en leur

sainteté, tandis qu'elles continuaient d'être des phénomènes naturels — neutres ou menaçants — pour les autres. Souvent, à l'insu de ceux qui n'appartiennent pas à la communauté concernée, ces endroits sont reliés à l'évocation d'un passé antique, voire d'ancêtres ou autres défunts qui y seraient enterrés et dont les tombes sont perdues, comme c'est le cas pour les souverains mongols ou turcs en Asie centrale — usage exporté pendant un temps par les Mongols en Iran et en Russie centrale. À certaines époques, comme en Chine, les ancêtres étaient enterrés dans leur maison pour rester à jamais les gardiens des vivants.

En bref, les espaces religieux sont bien autre chose que des catégories de bâtiments. Ils peuvent être des zones naturelles ou habitées, mais c'est l'acte de construire qui, de temps à autre, a transformé ces espaces en systèmes d'agencements formels associés à des religions données, voire, le cas échéant, en œuvres d'art. Les trois catégories de bâtiments à vocation religieuse définies ci-après, à savoir celles des espaces respectivement commémoratifs, culturels et sociaux, constituent autant d'exemples d'une typologie riche et complexe de l'architecture religieuse.

Les espaces commémoratifs

Ce que désigne ce terme est, avant tout, un monument unique ou un complexe, comme le Saint Sépulcre à Jérusalem (qui commémore la mort et l'inhumation du Christ), édifié d'abord au commencement du IV^e siècle puis fortement restauré au fil du temps, le tombeau d'Al- Shāfi'ī au Caire (mausolée élevé en l'honneur du fondateur d'une des quatre principales écoles de la loi islamique dans la mouvance sunnite), édifié au XII^e siècle et souvent reconstruit, ou le sanctuaire de l'imām Reza à Mashhad, commencé sur une grande échelle au XIV^e siècle mais continuellement rebâti sur les lieux où fut inhumé un descendant direct d'Alī, le calife vénéré par les shī'ites. Tous ces édifices, et des milliers d'autres à la typologie comparable, rendent hommage à un individu ou à un événement liés à la religion, en évoquant une filiation, un martyr, une prophétie, une théophanie ou encore une manifestation de foi par le biais d'une construction dans l'espace. Si les monuments qui glorifient le comportement de certains hommes (par exemple, le sacrifice de l'un pour la foi ou bien la sainteté de la vie de l'autre) ont tendance à s'imiter entre eux et se conforment à des modèles formels qui se recoupent d'une culture ou d'une religion à une autre (la présence d'une coupole ostentatoire, par exemple), les monuments commémorant des révélations ont tendance à être uniques en leur genre.

Le plus remarquable d'entre eux est la Ka'ba de La Mecque, sanctuaire préislamique hérité du paganisme arabe et désigné par les actions du prophète Muḥammad et par les révélations qui lui ont été faites comme la « Maison

de Dieu» construite par Abraham, le premier agent de la révélation divine dont le dernier est le prophète Muḥammad. Ce sanctuaire est devenu la *qibla* ou le pôle vers lequel se tournent tous les musulmans pour prier, le cœur du pèlerinage annuel et un centre d'attraction pour les mystiques. Du point de vue qui est celui du présent chapitre, deux traits de la Ka'ba sont remarquables. L'un d'entre eux est que, malgré sa simplicité structurelle (à peu de chose près un cube aux dimensions relativement modestes, d'environ $15 \times 12 \times 10,5$ mètres), le sanctuaire n'avait jamais été copié avant certaines excentricités du XX^e siècle. L'autre particularité est que sa nature sacrée s'est étendue au-delà de lui-même et a fini par inclure toute la ville de La Mecque ainsi que sa région. Au cours des deux premiers siècles de l'islam, on a voulu donner une expression visuelle à la sainteté du lieu en rasant les habitations qui entouraient le sanctuaire et en construisant ce que l'on voit aujourd'hui, après bien des agrandissements et ajouts, c'est-à-dire un vaste espace vide, à ciel ouvert, entouré de portiques, et un petit nombre d'endroits supplémentaires sanctifiés par des événements sacrés, comme le puits de Zamzam que Dieu aurait mis à la disposition d'Agar afin qu'elle nourrisse son petit Ismaël (illustration 181).

Tout aussi extraordinaire et unique est le cas du Dôme du Rocher, à Jérusalem, achevé en 691-692 par ordre du calife omeyyade 'Abd al-Malik. Ce monument est situé sur le lieu saint de l'antique temple juif, rasé par l'armée romaine au II^e siècle apr. J.-C. Il était probablement destiné tout d'abord à proclamer la révélation islamique dans la cité du Christ, mais assez rapidement ce site et le vaste espace qui l'entoure (aujourd'hui appelé $\square$ aram al-Sharīf — le Sanctuaire sacré) sont devenus un lieu consacré à la commémoration du voyage nocturne du Prophète. Or, au fil des siècles, cet événement a revêtu des connotations mystiques profondes : il symbolise l'espoir en une vie après la mort, car Jérusalem devait être le lieu de la résurrection. Les formes architecturales du Dôme du Rocher — une coupole placée au-dessus d'un haut tambour de plan octogonal construit autour d'un double déambulatoire — et ses magnifiques mosaïques ornementales relèvent toutes du vocabulaire artistique courant autour du bassin méditerranéen, mais la combinaison des termes artistiques que l'on trouve dans cet édifice était alors et demeure aujourd'hui unique en son genre (illustrations 45 à 46).

Les monuments commémoratifs religieux aussi singuliers sont relativement rares. Dans le monde musulman, en de multiples endroits, abondent les tombeaux de formes et tailles différentes édifiés à la mémoire des saints et des saintes. Ils se signalent presque toujours par des coupoles hautement visibles. Certes, le christianisme possède bien un monument unique par son caractère sacré, la rotonde édifiée autour du tombeau du Christ à Jérusalem, mais il est devenu (même lui) un modèle souvent destiné à être imité dans les interprétations médiévales complexes de ses formes circulaires (illustra-

tion 46). Les allusions commémoratives imprègnent les cryptes et transepts de nombreuses églises occidentales, comme les coupoles qui coiffent les lieux de culte de l'Église chrétienne orientale. L'idée d'une construction du type *martyrium*, consacrée à la mémoire des individus et des événements qui témoignent de la présence de Dieu, imprègne la plupart des formes de l'architecture religieuse chrétienne. De même, les musulmans ont créé l'idée du *mashhad*, mot arabe qui a exactement la même signification que *martyrium*, lieu de témoignage.

Le bouddhisme et l'hindouisme n'accordent pas autant d'importance à la spécificité individuelle du sanctuaire, et ils n'honorent pas les individus ou événements sacrés de la même manière que l'islam et le christianisme. Pourtant les *stūpa*, les tertres souvent gigantesques, couverts de représentations sacrées et entourés de balustrades et de portails, commémoraient la présence de Bouddha, comme au XII^e siècle le complexe de Polonnaruwa au Sri Lanka. Dans un endroit comme Vārānasi, on a construit des sanctuaires commémoratifs pour l'édification des pèlerins. Et, dans un monde apparemment très lointain, celui des Toltèques et Aztèques du Mexique, la commémoration et la liturgie exigeaient de gigantesques espaces pour les temples.

Le devoir de commémoration était également un facteur important dans la fabrication des objets qui servaient souvent de souvenirs religieux dans l'édification des sites sanctifiés et dans les représentations du sacré (voir ci-dessous). Car, dans un sens plus profond, la véritable expression de la commémoration se manifestait dans les pratiques des fidèles et les offices liturgiques formels, comme dans l'hindouisme et le christianisme, ou dans des événements spéciaux comme le *hajj* (grand pèlerinage rituel) des musulmans, ainsi que dans les dévotions privées instaurées par tous les cultes et dont les modes d'expression et les mobiles sont aussi divers que la nature humaine.

Les espaces cultuels

Le besoin d'un lieu public où l'on peut se livrer à une prière collective ou au recueillement individuel, assister à un rite liturgique, procéder à des sacrifices, voire accomplir plusieurs de ces pieuses activités, était une source essentielle d'inspiration pour ce que sont avant tout les édifices cultuels : des espaces réservés aux assemblées des fidèles.

Le plus simple de ces édifices, du moins dans sa forme originelle, était la mosquée de l'islam : *masjid al-jāmī* (mosquée cathédrale), ou tout simplement *masjid* et *jāmī* (mosquée de quartier) ou *cami* (en turc moderne). Les racines de ces mots ont une signification claire : elles évoquent l'acte de « s'assembler » (*jama'a*) et de « se prosterner [devant Dieu] » (*sajada*). À l'origine, les fidèles se réunissaient dans la maison du Prophète à Médine,

dont la cour bordée de zones ombragées, au nord et au sud, est devenue l'espace identifié avec la présence de la communauté initiale. Une colonnade plus profonde indiquait la *qibla* ou direction de la prière vers La Mecque ; une petite tribune surélevée de trois marches servait au Prophète pour prêcher et recevoir l'allégeance de ses disciples ; l'appel à la prière était lancé du toit. C'est à partir de ces humbles débuts qu'est née la mosquée hypostyle classique, avec son immense déambulatoire couvert, aux multiples colonnes ou piliers, avec sa cour intérieure souvent prolongée par la façade d'une nef axiale, plus haute que les autres, avec sur le mur arrière une niche (*mihirāb*) somptueusement décorée symbolisant la présence invisible du Prophète ; elle indique indirectement la direction de la prière. On trouve également une chaire ou tribune (*minbar*) de forme souvent recherchée et, bien plus tardivement, avec un ou plusieurs hauts minarets chargés de nombreuses fonctions, dont celle d'appeler à la prière.

Dans beaucoup de villes — de Cordoue, en Espagne (avec des exemples des IX^e et X^e siècles), à Konya (XIII^e siècle), en Turquie et, avec quelques modifications, à Samarkand, en Ouzbékistan (début du XV^e siècle) — où des édifices hypostyles assez anciens ont survécu jusqu'à nos jours ou peuvent avoir été reconstruits avec une assez grande fidélité, les installations matérielles modestes exigées par la foi se sont muées en œuvres d'art imposantes, grâce à des décorations somptueuses (notamment autour du *mihirāb*), des portails compliqués, des techniques architecturales raffinées, des compositions artistiques modulaires fondées sur la géométrie (illustrations 199 à 209). Ces transformations de la mosquée ont probablement résulté de deux facteurs autres que les fonctions liturgiques (conditions nécessaires à la prière collective) et sociales (pendant des siècles, les mosquées ont servi d'école et d'auberge à la communauté, et certaines de ces fonctions se perpétuent de nos jours) : la nécessité de montrer une présence islamique aussi bien dans des pays non musulmans qu'aux non-musulmans, ainsi que le besoin d'affirmer le prestige du calife ou des autorités princières ayant financé leur construction (illustrations 65 et 66). L'expression esthétique de la mosquée était souvent le reflet du pouvoir.

On peut avancer des arguments et conclusions comparables à propos du christianisme et de l'église médiévale en Europe. Là aussi, l'autorité des souverains se fait sentir : les empereurs carolingiens à Aix-la-Chapelle, les princes russes à Kiev, à Moscou ou à Vladimir, les rois serbes et bulgares à Sopočni et à Boïana respectivement, les rois de France à Saint-Denis ou à la Sainte-Chapelle de Paris. Certes, toutes ces églises ont été construites pour la célébration du culte, mais elles devaient, en même temps qu'elles remplissaient leur office religieux, voire une fonction commémorative supplémentaire, servir à glorifier les princes et les dynasties régnantes. Toutefois, le plus puissant protecteur des édifices religieux était l'Eglise elle-même,

organisation cultuelle complexe qui possédait sa propre hiérarchie de prêtres et de moines, et qui entretenait des rapports très variés avec les fidèles.

Les plans fondamentaux des églises — composées d'une salle basilicale longitudinale, avec plusieurs nefs en Europe occidentale, ou centrées sur la coupole, ou encore conçues en forme de croix inscrite dans un carré en Europe orientale — avaient été établis dès le VI^e siècle, et, à côté de la formation et de l'élaboration de styles locaux décrits ailleurs dans le présent volume, l'histoire de l'architecture chrétienne médiévale se ramène aux transformations structurelles apportées à ces deux types d'édifices et à la décoration qui leur était appliquée. On peut mettre en vedette deux aspects de ces modulations, comme on le verra dans les deux paragraphes suivants.

L'un concerne la dimension car, médiévales par leur ampleur et leur hauteur, les églises ont énormément changé au fil des siècles, même si les besoins de la liturgie concernant la présence d'un autel central visible de partout et la célébration de la messe, qu'il fallait entendre également de partout, y ont limité l'espace réservé au public, notamment par rapport aux mosquées. On peut citer à cet égard les petites églises mozarabes des villages situés dans le centre-nord de l'Espagne aux IX^e et X^e siècles et noter que bien peu d'églises médiévales dans les Balkans ou en Scandinavie ont jamais été très vastes. Mais, déjà au XI^e siècle, l'église de Saint-Sernin à Toulouse

Figure 19 Sainte-Sophie, Kiev (Ukraine). Reconstitution de l'état original du XI^e siècle (dessin d'après Brunow, dans C. Chung-Ville, C. J. du Ry, *L'Art de Byzance et de l'Islam*, Bruxelles, 1979, p. 11).

était destinée à accueillir des milliers de pèlerins et l'immense cathédrale Sainte-Sophie (Hagia Sophia) à Kiev (fig. 19), inspirée par l'immense chef-d'œuvre qu'était depuis le VI^e siècle celle de Constantinople, dominait tout ce qui l'entourait dans l'espace et pouvait recevoir des milliers de fidèles. Mais, dans ces exemples, l'espace était également limité par les procédés de construction utilisés sur les territoires du défunt Empire romain et dans certaines régions périphériques, comme l'Arménie. Pendant des siècles, seuls des détails en ont été modifiés mais non les structures fondamentales. C'est la révolution technique de l'époque gothique — avec ses ogives, nervures et arcs-boutants — qui a donné une hauteur saisissante aux églises et a permis la construction, en Europe du Nord, d'imposantes cathédrales dont les nefs et les flèches se dressaient au-dessus des villes en voie de formation au XIII^e siècle (illustrations 28, 29 et 75). Des dizaines d'entre elles (Amiens, Beauvais, Laon, Cologne) dépassent les 100 mètres de hauteur, élévation qui n'a aucun rapport avec les besoins pratiques de la liturgie mais qui, par-dessus tout, donne à l'édifice un aspect cosmique et permet de filtrer la lumière (fig. 20). Il n'existe pas une explication unique du bouleversement technique qui s'est produit à un moment donné au XII^e siècle, mais sa diffusion, sinon l'invention qui lui a donné naissance, a certainement quelque chose à voir avec la croissance des villes et un nouveau sentiment de fierté et de richesse urbaines. À peu près à la même époque, la fascination qu'éprouvaient les musulmans pour la hauteur et l'ornementation des minarets (nombreux exemples en Iran et au Caire) a commencé de s'épanouir à partir d'un milieu urbain du même genre (illustrations 202 à 209).

Figure 20 Dessin de l'architecte Villard de Honnecourt représentant la tour et les sculptures de la cathédrale gothique de Laon (France), XIII^e siècle, d'après le seul carnet de croquis existant d'un architecte d'Europe occidentale qui nous soit parvenu jusqu'à ce jour (d'après A. E. Brandenburg *et al.*, *Le Carnet de Villard de Honnecourt*, Paris, 1986, pl. 19; Bibliothèque nationale de France, Paris, manuscrit n° 19093, folio 10 r.).

La seconde caractéristique de la construction de sanctuaires chrétiens est sa décoration. Les peintures et mosaïques ont conservé une place prépondérante en Europe orientale, mais à l'ouest, à partir du XI^e siècle et bien après, un renouveau est intervenu dans l'art de la sculpture, de sorte que les portails et bien d'autres parties des églises se sont enrichis d'une imagerie religieuse complexe. Un peu plus tard, les vitraux de couleur habillant les fenêtres ont filtré l'éclairage des églises comme pour diffuser sur les pierres naturelles de l'édifice la lumière de la révélation divine. Bien plus que les mosquées avec leur décoration discrète, limitée en grande partie à des écritures et des ornements floraux ou géométriques, les églises se sont habillées d'une surface, d'un épiderme, capable de transmettre d'autres messages que ceux délivrés par une architecture pleine de virtuosité technique et d'ingéniosité spatiale, en enveloppant les fidèles dans la célébration de la foi et en proclamant à la face du monde extérieur la présence de la religion et la richesse ou la puissance de ses défenseurs (illustrations 48, 145, 146, 148 et 152).

Les magnifiques temples hindous et jaïna de l'Inde, du Cambodge et de l'Indonésie présentent bien des caractéristiques communes avec les édifices religieux musulmans et chrétiens (fig. 21). Ils occupent de vastes espaces destinés à d'énormes masses de fidèles, ils sont scrupuleusement orientés dans une direction précise et obéissent à de très anciens principes de géométrie sacrée, afin d'être à l'unisson avec les forces permanentes de la nature. Enfin, ils comportent généralement un foyer central en forme de structure pyramidale complexe qui abrite le saint des saints et proclame cette sainteté devant l'univers environnant. Certains de ces sanctuaires, comme les célèbres temples cambodgiens d'Angkor (VIII^e–XIII^e siècle), étaient des fondations royales et reflétaient la puissance et les ambitions idéologiques des monarques. Presque toutes leurs surfaces étaient couvertes de sculptures, comme c'était le cas pour les tout premiers temples bouddhiques de l'Inde et de l'Afghanistan (illustrations 221, 225 à 229). Au début, dans les grottes d'Ajanṭā et dans les sanctuaires bouddhiques situés au cœur de l'Asie, les fresques remplaçaient les sculptures (illustration 80).

Les espaces culturels n'étaient pas toujours des compositions architecturales hautement structurées, édifiées dans un but précis. Dans les régions qu'occupent aujourd'hui la Mongolie, la province chinoise du Xinjiang et le Kazakhstan, de même qu'en Afrique centrale et occidentale, dans les oasis et déserts de l'Arabie sémitique avant l'apparition de l'islam, dans les hautes vallées et sur les plateaux de l'Atlas, certains sites naturels — une vallée isolée ou un espace dégagé dans un environnement bâti où se dressent des villages et autres installations — ont été, à certaines époques, transformés en espaces culturels collectifs. On pouvait alors y disposer des accessoires temporaires tels que des tentes, des plates-formes, des drapeaux ou divers équipements et symboles, qui ne résistent pas au temps mais constituent une

solution architecturale de rechange par rapport aux constructions en brique, bois ou pierre. Il est vraisemblable que, dans le passé comme de nos jours, cet autre type d'architecture coexistait avec les mosquées, temples et églises classiquement construits. C'est le cas de cette surface appelée *muṣallā*, bien définie mais rarement bâtie, située hors des villes musulmanes, où l'on se rassemble seulement pour les grandes fêtes. Tel est aussi le cas pour la transformation de certains espaces urbains en Iran et dans le nord de l'Inde pendant la représentation de la *Passion d'Al-Ḥusayn*, saint et martyr des shī'ites. Dans ce dernier exemple, où interviennent la construction de maquettes architecturales, l'édification de « plateaux » portatifs utilisés en guise de

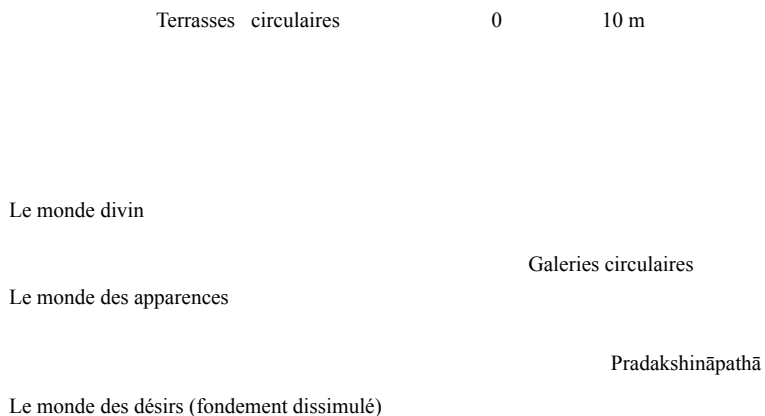


Figure 21 Le temple de Borobudur, Java (Indonésie), projection idéalisée du monument original des VIII^e et IX^e siècles apr. J.-C., profil actuel et symbolisme cosmique (d'après J. L. Nou, L. Frédéric, *Borobudur*, Paris, 1994, p. 25).

scène par les acteurs et l'organisation de processions dans les rues décorées de banderoles, les renseignements dont nous disposons sont postérieurs à l'année 1500, mais il n'est pas douteux que certains prototypes ont dû exister pendant la période qui nous intéresse ici. De même, dans l'Occident chrétien, les spectacles et processions liturgiques ont transfiguré, à des dates précises, les rues et places des villes. Par définition, ces aménagements temporaires de l'espace ne laissent pas de traces architecturales, mais ils forgent souvent le goût des artisans et du public.

Les espaces sociaux ou d'utilité publique

L'une des originalités de la culture médiévale islamique tient à l'aspect monumental que revêtent les établissements de caractère social chargés de soigner les malades, de former les élites religieuses et juridiques, de rassembler les hommes (et, dans de rares cas, les femmes) appartenant aux mêmes sectes ou se réclamant d'une même religion et de loger les anciens combattants des guerres saintes. Le plus célèbre de ces monuments était la *madrasa* (établissement scolaire pour l'enseignement de la pensée religieuse et du droit) qui, à partir du XII^e siècle, a vu le jour dans chaque ville située entre le Maroc et le nord de l'Inde. Plusieurs dizaines d'entre elles subsistent dans une ville comme Le Caire. On trouve aussi nombre de *khānaqā* ou *khanegāh* (sortes de monastères), de *ribāṭ* ou *rabāṭ* (originellement destinés à loger des combattants, mais réservés par la suite aux membres de groupes religieux), ainsi que de multiples hôpitaux, lesquels sont souvent difficiles à distinguer de l'omniprésente *madrasa*. Presque tous ces bâtiments sociaux sont conçus comme des variations autour d'un thème unique : ils sont tous signalés par un porche attractif — qui leur sert d'enseigne publicitaire aux yeux du monde extérieur —, ils abritent le tombeau à coupole du fondateur ou patron et comportent une cour à ciel ouvert entourée de pièces destinées à des activités collectives comme la prière, l'accueil des malades, l'enseignement ou même, parfois, qui sont consacrées à des logements. Beaucoup de ces bâtiments sociaux, en particulier les tout premiers, signalés en Syrie, étaient de taille et d'allure relativement modestes, bien que patronnés par des princes régnants et destinés par leur vocation idéologique profonde à restaurer l'orthodoxie de l'islam et à la protéger des déviations sectaires. Mais il existait des établissements énormes et monumentaux à plusieurs étages, richement décorés, dont les ambitions esthétiques et les fonctions dépassaient les préoccupations religieuses, par exemple la *madrasa* du sultan Ḥasan au Caire (milieu du XIV^e siècle), le Gawhar Shād à Mashhad (première moitié du XV^e siècle) ou le Khargird (milieu du XV^e siècle) dans l'est de l'Iran. Dans un registre opposé, concernant les audaces visuelles, il convient de signaler un endroit comme Bistām dans le Nord de l'Iran où, pendant plusieurs siècles,

se sont accumulés les bâtiments utilitaires allant des mosquées collectives aux pièces réservées à la méditation solitaire et aux portails construits par les souverains, ce qui a fini par créer une petite « cité de Dieu ». Le phénomène musulman consistant à appliquer une architecture de haute qualité à des services publics distincts et subventionnés par la religion est unique par l'étendue des missions qu'il remplit. Mais des constructions de même ordre existaient également ailleurs. Il en est ainsi des monastères bouddhiques et chrétiens. En Occident, les fondations monastiques les plus somptueuses sont les cloîtres de l'époque romane, comme à Silos en Espagne, à Moissac en France et, dans un contexte différent, à Monreale en Sicile. Leurs structures harmonieuses, avec leurs superbes déploiements de chapiteaux en pierre sculptés et toutes sortes de sculptures décoratives servaient de pôles d'attraction aux moines et aux religieuses, ainsi qu'à leurs hôtes, qui pouvaient y mener leur vie quotidienne et leur existence méditative. Des hôpitaux, des chapelles, des maisons et des écoles ont vu le jour dans les villes après le XIII^e siècle. En Europe orientale, les établissements monastiques sont souvent devenus des « cités de Dieu » petites ou grandes, entourées de murailles et de tours, avec des églises, des chapelles, des auberges, des bibliothèques, des lieux de vie ou de refuge, voire des prisons, dont les bâtiments s'inscrivaient à l'intérieur ou autour d'un espace ouvert.

L'importance culturelle de ces monuments sociaux d'inspiration religieuse s'étend bien au-delà de leur signification architecturale. C'était là qu'étaient copiés les livres et fabriqués toutes sortes d'articles destinés à la transmission des connaissances tant religieuses que laïques. Les monastères et les *madrassa* formaient des réseaux — de ville en ville et de région en région — grâce auxquels tout, dans le domaine des idées ou encore des goûts, des styles littéraires ou de la calligraphie, pouvait être exploré et transformé. À l'intérieur du christianisme et du bouddhisme, il existait aussi d'importants centres où l'on s'adonnait à la composition, à l'exécution et à la recherche musicale ainsi qu'à la conservation de la documentation musicale, essentiellement sous forme de manuscrits. L'islam manifestait plus de réserve quant aux valeurs pieuses de la musique, mais un théologien comme Al-Ghazālī a pourtant écrit sur la légitimité de la musique en alléguant des raisons psychologiques, à savoir qu'elle a des effets apaisants pour l'âme des exécutants et des auditeurs.

Si les nombreux espaces créés pour que s'y exerce la piété des croyants, dans plusieurs systèmes religieux différents, permettent de généraliser les fonctions d'une architecture sacrée, il est en revanche presque impossible d'appliquer le même raisonnement dans le domaine de la forme. Il n'existe aucun style commun aux architectures liées aux quatre ou cinq principaux cultes dans des régions si différentes les unes des autres. Les styles et les procédés de construction sont en grande partie indépendants des religions

elles-mêmes. Et pourtant, quand on passe en revue les milliers de bâtiments évoqués dans les pages précédentes, deux problèmes partiellement contradictoires semblent avoir dominé dans l'architecture religieuse pendant ces siècles, et probablement aussi à d'autres époques. Le premier concerne le souci de la proclamation de la foi qui impose la présence du monument religieux à l'environnement humain ou naturel. Les tours, coupoles, porches exubérants, pyramides étroites, arcs-boutants et bien d'autres audaces visent à proclamer la présence de la foi et, en vérité, celle du divin parmi les hommes. Ces proclamations sont, dans une large mesure, destinées aux fidèles que ces monuments rassurent et rappellent à l'ordre par leur présence. Mais elles s'adressent également à ceux qui n'appartiennent pas au culte ; elles cherchent à convertir et à dominer, comme c'est le cas pour le Dôme du Rocher à Jérusalem, le Quṭb Mīnār à Delhi ou la mosquée Fatih à Constantinople, construite peu après la conquête de la ville en 1453 sur le site de la basilique byzantine des Saints-Apôtres, où étaient enterrés tous les empereurs chrétiens. Les siècles dont il s'agit ici ont été, en vérité, une époque où le discours visuel ou oral de la foi a cessé de s'adresser aux seuls croyants, alors que diverses communautés vivaient côte à côte et que chacune d'entre elles cherchait à proclamer sa propre vérité.

Le second problème est celui des restrictions apportées à cette même proclamation, puisque les cérémonies, prières, rites, offrandes et sacrifices étaient censés se dérouler hors de la présence des visiteurs venus de l'extérieur, malgré quelques exceptions occasionnelles destinées à impressionner les étrangers tenus pour barbares. Presque toute architecture religieuse supposait la création de frontières, de limites entre les fonctions publiques communes, accessibles à tous — hommes ou femmes — et les activités réservées aux croyants. Les enceintes et les barrières se retrouvent partout, mais dans les portes et les porches les deux fonctions — celle de la proclamation et celle de l'exclusion — se confondent.

Les représentations du sacré

La légitimité de la représentation du sacré est une question qui imprègne toutes les principales religions d'Europe, d'Asie et d'Afrique — qu'elle se pose de façon exhaustive à travers les débats les plus érudits ou se manifeste de façon instinctive sans explorations philosophiques ou théologiques. Cela est particulièrement vrai pour les religions révélées comme le christianisme et l'islam, avec leur foi en un Dieu transcendant et invisible, qui agit aujourd'hui sur le monde comme il le fait depuis l'éternité. Sa réalité absolue et inintelligible, partant unique, est impossible à copier ou à imiter. La controverse la plus âpre qui se soit tenue sur ces questions concernant la

représentation du divin s'est produite pendant ce qu'il est convenu d'appeler la crise de l'iconoclasme ou « querelle des images ». Elle a secoué le monde chrétien d'Orient, centré autour de Byzance, entre la fin du VII^e siècle et 843, date à laquelle une doctrine officielle sur la nature des images a été élaborée et acceptée par les principales autorités de l'Église. Les arguments théologiques, historiques et philosophiques échangés alors pendant un siècle et demi ont conduit, finalement et presque par inadvertance, à se poser des questions sur la possibilité même de représenter ce qui est connu sans être visible et sur la véritable nature de ce que l'on voit.

Ce mouvement byzantin est appelé « iconoclasme » parce qu'il a souvent eu pour conséquence sociale et politique la destruction matérielle des images. Le phénomène est resté rare, et il n'est intervenu que bien plus tard dans le monde musulman où, depuis le tout début, les manifestations publiques de l'art ont écarté les représentations des êtres humains, des animaux et de tout ce qui peut être rattaché au vivant. Par réaction contre les modes artistiques répandues dans le christianisme, le paganisme, l'hindouisme et le bouddhisme, et en réponse aux questions précises que se posait le croyant, l'islam a mis au point sa propre doctrine de la non-représentation que l'on pourrait appeler à juste titre l'« aniconisme » puisqu'elle ne conduit pas tant à détruire certaines représentations qu'à les éviter. Le christianisme occidental n'a jamais vraiment abandonné les représentations, mais les divergences sur leur valeur (ou leur absence de valeur) se sont prolongées pendant tout le Moyen Âge, et cela explique l'iconoclasme protestant du XVI^e siècle. Le bouddhisme, lui, se voulait en général très tolérant envers tous les types de comportements, mais, au IX^e siècle, une interdiction de toute représentation a été proclamée en Chine pendant une durée relativement courte, et quelques destructions d'images s'y sont produites.

Les raisons de cet intérêt pour la légitimité des représentations du monde vivant sont à la fois générales et particulières. Ces dernières s'appliquent principalement au christianisme et à l'islam. Les deux religions étaient fortement influencées par l'ancienne proscription juive qui frappait très rigoureusement toute représentation des êtres vivants. Mais elles étaient également influencées par la pensée platonicienne et surtout néoplatonicienne qui avait élaboré des conceptions relatives au rapport entre un sujet, sa représentation et son modèle théorique idéal, voire sa véritable existence (par opposition à son apparence). Simultanément, elles étaient soumises presque quotidiennement à l'impact d'une technique de la représentation, héritée de l'Antiquité classique, qui savait fournir l'illusion de presque tout ce qui se donne à voir. Et enfin, toutes ces religions avaient une vocation missionnaire et savaient que, dans des sociétés composées en majorité d'illettrés, les représentations et autres moyens de communication visuelle pouvaient être utiles à l'enseignement et à la conversion. Les images pouvaient être autant de leçons

pour les analphabètes, aussi bien que des façons de glorifier le divin et le sacré en l'entourant de beauté et de toutes sortes de visions inspirées par l'histoire sainte ou par l'espoir d'une vie dans l'au-delà. Tous les systèmes religieux, en dehors de l'islam, ont admis l'idée que les images pouvaient servir à éclairer le croyant, ou les catéchumènes, et à honorer Dieu, le Christ, la Vierge, les prophètes, Bouddha et toutes sortes de saints.

Mais toutes les religions ont été également confrontées à la possibilité, voire la probabilité, d'une évolution vers l'idolâtrie, en d'autres termes à adorer ces représentations pour elles-mêmes, et non pour ce qu'elles devaient représenter — quoi que cela fût. Devant ce risque, dans le bouddhisme comme dans le christianisme, on a justifié les images en arguant du fait qu'elles sont seulement des objets matériels auxquels le personnage ou l'histoire représentés peut conférer quelque sanctification, et qu'elles n'ont qu'un rôle d'intermédiaires entre le fidèle et le personnage ou l'histoire en question. En réalité, ce dernier pas n'était guère franchi par tous les croyants, car les images ont souvent fait figure d'agents exerçant une action dans les vies des hommes et des femmes. Elles guérissaient les malades, sauvaient les villes des troupes ennemies, protégeaient les bons contre les méchants, et il leur arrivait même de se muer en objets d'adoration. Pour se prémunir contre les dangers inhérents à l'adoration d'objets inanimés, l'islam ou, plus précisément, les dirigeants arabes des toutes premières communautés musulmanes ont, de manière tout à fait instinctive et sans en faire au début une doctrine (le Coran ne contient aucune déclaration formelle contre les images), simplement enseigné d'éviter les images à cause du risque qu'il y avait à les transformer en idoles. C'est seulement plus tard, probablement pas avant le milieu du VIII^e siècle, que des arguments plus réfléchis sont venus justifier ce rejet initial.

Pour les arts visuels en général, cependant, ces controverses ont eu le mérite de mettre en relief une ambition essentielle de tous les arts inspirés par la foi : définir et ensuite reproduire la réalité intelligible ou émotionnelle du sacré. Cela pouvait se faire sur un mode narratif, comme dans les églises chrétiennes ou les temples hindous. Ainsi, dans toutes les religions sauf l'islam (avec de notables exceptions après 1300), des livres enluminés ou des objets portatifs ont raconté par l'image des histoires saintes : les anecdotes de l'Ancien et du Nouveau Testament, la vie du Bouddha, les aventures de Śiva, les faits et gestes de milliers de saints et de divinités. Cela pouvait être réalisé sous une forme sommaire, car les événements et les histoires étaient choisis puis simplifiés pour être adaptés au mode d'expression requis par les obligations ou les coutumes rituelles (livres de prières et missels dans le christianisme, mantras dans l'hindouisme), traduits en images revêtues d'un caractère sacré pour l'individu ou la collectivité (les exemples les mieux connus sont russes ou grecs, mais il en existe de semblables en Inde),

véhiculés par des objets utilitaires comme les accessoires liturgiques ou les souvenirs de sites sacrés (fioles de Jérusalem, calices et patènes pour la célébration de la messe, reliquaires, souvenirs achetés dans les temples et lieux saints, chapelets de prière). Si elles ne sont pas à strictement parler narratives, ces images peuvent être descriptives, lorsque les événements ou les personnages sont peints sur les murs des temples et des églises. Elles peuvent être évocatrices, comme Dieu le Père dans les mosaïques byzantines, le Christ Pantocrator (le Tout-Puissant) entouré d'anges et d'archanges ou, sur les portails des églises en Europe occidentale, le Christ, souverain paternel ou un juge (illustration 59). De même, des bouddhas de haute taille, souriants et sereins, montrent à chacun la voie de la perfection (illustrations 82 et 83).

À travers ces images du divin et d'événements — accomplis ou non — qui impliquent ou évoquent la divinité et le croyant, tous les principaux systèmes religieux, à l'exception de l'islam, se sont posé la question fondamentale de savoir si ce qui relève d'une réalité intelligible plutôt que visible peut être exprimé par une métaphore visuelle. C'est une question à laquelle il n'existera jamais de réponse satisfaisante, et certains des théologiens byzantins ont compris que la matérialité technique d'une œuvre d'art restreignait, presque par définition, son aptitude à «représenter» l'intelligible avec les instruments grâce auxquels on pouvait dépeindre la nature ou l'homme. Certes, la doctrine chrétienne de l'incarnation selon laquelle le divin s'est fait chair a contribué à rendre sa représentation possible, voire nécessaire. Mais quelques théologiens — ainsi certainement que les artistes croyants et pratiquants — en ont induit deux attitudes devant les arts de représentation. Selon l'une, un mode de représentation pouvait être amené à évoquer la réalité physique au lieu de la dépeindre. La chose sacrée pouvait être montrée sans être techniquement représentée, car une inspiration d'un autre ordre que celui de l'observation visuelle servait à cette représentation. C'est ainsi que certaines conventions et certains canons stylistiques, autant que le sujet lui-même, devinrent les moyens de l'expression du sacré. De cette façon, la «bidimensionnalité» d'un corps, la répétitivité de certains traits faciaux, la simplification des gestes et l'établissement de relations arbitraires entre le sujet et le paysage environnant sont devenus, dans les arts chrétien et bouddhique, des manières de montrer le sacré. L'hindouisme, pour sa part, avait recours à une exagération des traits naturels pour donner cette impression d'impossible vraisemblance que devaient dégager les images sacrées. Dans l'art de l'Europe occidentale, à partir du XIII^e siècle, ces canons ont été amenés à rivaliser avec une autre vision du divin, qui perçoit la nature elle-même et la beauté physique comme des preuves vivantes de la grandeur de Dieu. Moyennant une série de conventions très différentes et dans un registre de piété de nature toute différente, les peintures chinoises et japonaises dérivées du taoïsme ont trouvé une source d'inspiration voisine dans la beauté

de la nature. Et, en fin de compte, on pourrait soutenir qu'à partir du début du *XV^e* siècle, les miniatures persanes ou nombre de peintures chinoises et japonaises classiques exprimaient un panthéisme religieux qui magnifiait tout ce qui est créé en lui conférant une facette du divin ou, en tout cas, un aspect d'humanisme universel (illustrations 211, 212, 251 à 255).

Une autre conséquence engendrée par cette ambition visant à rendre visible le sacré était la diffusion de ce que ses adversaires et critiques appelaient l'idolâtrie. À de très rares exceptions près concernant des reliques du Christ, du Bouddha ou des saints, voire dans le cas d'un petit nombre d'images prétendument faites « sans l'intervention de la main [de l'homme] », rares étaient ceux qui croyaient que certains restes humains (un os ou une dent) ou des objets fabriqués par des hommes (un tissu) pouvaient être véritablement divins. Mais certains récits musulmans médiévaux eux-mêmes sont remplis d'anecdotes sur des objets, souvent porteurs d'une inscription tracée dans une langue inconnue, capables de guérir et d'apporter maintes autres formes de bonheur et de réussite. Les œuvres d'art pouvaient ainsi opérer comme des formules magiques et rivaliser avec la puissance de Dieu ou être investies de pouvoirs divins.

La vraie question soulevée par les artistes et les théologiens du Moyen Âge est, par conséquent, celle du pouvoir de l'art, le pouvoir de procurer du plaisir ou de dicter une conduite et une action, le pouvoir de susciter des pensées et des attitudes pieuses ou immorales, mais toujours le pouvoir d'entraîner la personne loin de la vérité et de la pure expression de la foi. Comme les souverains bouddhistes chinois qui ont, au *IX^e* siècle, condamné la fabrication d'images, dans la Bourgogne du *XII^e* siècle, lors d'un sermon célèbre adressé à ses frères moines, saint Bernard de Clairvaux a soutenu que la contemplation des choses belles était une invitation au péché sinon, au mieux, un grand gaspillage d'énergie qui pourrait être mieux dépensée autrement.

Les arguments de saint Bernard auraient été bien reçus par les sages musulmans traditionalistes, car ces derniers, ou du moins une grande partie d'entre eux, voyaient des dangers dans tout ce qui détournait le fidèle du sentier rectiligne de la révélation. La question devient controversée lorsqu'elle s'applique à ce qui a été incontestablement l'une des contributions artistiques les plus originales de l'islam médiéval : ce que l'on appelle de façon approximative la calligraphie, à savoir la recherche de la beauté dans le graphisme de l'écriture. La raison de la controverse gît dans l'apparente contradiction entre deux séries d'arguments. Selon l'une d'elles, qui appartient à notre temps, la calligraphie était la voie par laquelle les musulmans exprimaient les émotions et les espoirs qui, dans d'autres cultures et religions, prenaient la forme d'images. Par ailleurs, il n'existe aucun témoignage connu, médiéval ou traditionnel, qui fasse allusion, même de

loin, à une relation entre la foi et l'évolution indiscutable — démontrée par maints documents d'époque — des différentes sortes d'écritures. Ce que montrent les archives, c'est que les administrateurs de l'immense empire musulman ont cherché à standardiser l'écriture utilisée pour communiquer avec les provinces éloignées de l'empire et ont, de ce fait, mis au point une « écriture aux proportions régulières » (*khaṭṭ al-mansūb*), codifiée grâce à l'établissement de certains rapports entre les diverses parties de chaque lettre et, initialement du moins, fondée sur le point en forme de losange que l'on obtenait en appliquant une plume sur une surface appropriée à l'écriture. À partir du ^xe siècle, quand cette écriture régulière a été pour la première fois adoptée, et jusqu'au ^{xx}e siècle, plusieurs variantes de l'écriture initiale ont été mises au point, surtout, pour la période qui nous intéresse, à Bagdad, Tabrīz et Herāt, les principales capitales des entités politiques d'alors. C'est le cas pour la sobre et sévère écriture *muḥaqqaq*, si prisée par les copistes du Coran, ou la douce et fluide *nasta'liq*, utilisée dans un si grand nombre de manuscrits de la littérature persane.

Il est possible de soutenir que, même si des préoccupations politiques ont présidé à la mise au point de la calligraphie en caractères arabes, selon des sources écrites, le travail permanent d'élaboration de cette écriture et l'importance accordée au premier effort esthétique du monde musulman étaient la conséquence de la fonction capitale de l'écrit dans la révélation islamique, dont s'inspirait la graphie elle-même. Sur ce point, le débat reste ouvert, et nous devrions peut-être tenir pour valide, sur le plan émotionnel et esthétique, le jugement contemporain qui associe la beauté de la graphie à l'expression de la foi, même s'il ne concorde pas avec la vérité historique (illustrations 107 à 114).

Quelles que soient les réponses que l'on donne à cette question, les transformations de l'écriture arabe étaient admirées en dehors du monde musulman. Des centaines d'objets occidentaux, voire des portails d'églises et, au ^{xv}e siècle, certaines peintures religieuses italiennes, tout comme nombre d'édifices byzantins et certains types de céramiques chinoises ont reproduit des caractères et des mots arabes sans avoir conscience de leur signification, religieuse ou autre.

Il est également difficile de proposer une origine religieuse aux arts calligraphiques de la Chine et du Japon. Les valeurs esthétiques séculaires et la vénération des monuments anciens semblent y avoir été les principaux facteurs qui ont favorisé l'éclosion d'un art magnifique de l'écriture. Et pourtant, là encore, comme pour l'ancienne écriture persane (et certainement pour l'écriture en caractères arabes après 1500 dans l'Empire ottoman et dans le sous-continent indien), il est possible d'attribuer une signification mystique, ou en tout cas ésotérique, aux transformations des caractères. De même, l'influence d'un taoïsme très sophistiqué peut souvent expliquer

comment certains de ces changements ont été accueillis et peut-être pourquoi ils ont été adoptés (illustrations 95 à 99).

Il faut mentionner ici deux autres formes de la représentation du sacré. L'une est la littérature, l'autre la musique avec son accessoire occasionnel, la danse. Il y a des genres littéraires, comme les sermons et les prières liturgiques, centrés sur la pratique de la religion et dans lesquels maintes formules rhétoriques de toutes sortes étaient utilisées pour renforcer les préceptes ou les interprétations. Photius à Byzance (IX^e siècle) et saint Bernard en Occident (XII^e siècle) ont composé des sermons nombreux, d'une haute qualité littéraire, tandis que la poésie de Sophronius, patriarche de Jérusalem, au VII^e siècle, celle de Jean de Damas (VIII^e siècle) — encore que l'attribution de certains de ses poèmes soit douteuse — et les chants de la liturgie latine des défunts (comme le *Dies Irae*) sont encore utilisés et admirés aujourd'hui. Le monde musulman accordait moins d'importance aux prouesses rhétoriques et aux ornements littéraires de la prose religieuse, et le sermon n'y est pas devenu l'exercice littéraire qu'il fut dans la chrétienté. Pourtant, certains commentaires sur la beauté, formulés par Al-Ghazālī, et les textes d'Al-Maqdisī sur l'existence de Dieu possèdent une tonalité qui en fait des œuvres littéraires. Malgré l'abus de formules, nombre d'introductions aux livres religieux sont parfois des compositions efficaces écrites dans une prose élégante. Et une littérature de prière, collective ou personnelle, devait certainement exister en langue arabe avant de s'étendre à tous les groupes linguistiques des musulmans.

Les images religieuses, les sujets édifiants et le pouvoir de persuasion des mots occupent une place centrale dans les écrits mystiques en prose, comme chez Ibn al-ʿArabī ou Ibn Ḥazm, et mieux encore dans la poésie, où les écrivains musulmans ont utilisé les trésors les plus cachés des langues arabe et persane, ainsi que tout l'éventail de procédés littéraires pour faire connaître leur vision du divin à l'aide d'allitérations, d'associations d'images inattendues et de correspondances entre les sens, qui font de certains de ces ouvrages des chefs-d'œuvre de la poésie mondiale. Jalāl al-Dīn Rūmī, dans l'Islam du XIII^e siècle, et Maître Eckart, aux XIII^e–XIV^e siècles, dans le monde chrétien, ont été des poètes profondément imprégnés de leurs convictions religieuses, servis par une qualité esthétique surprenante, exprimant parfois un panthéisme qui les a conduits, et d'autres comme eux, à être rejetés par les autorités ecclésiastiques officielles de leur temps. En Inde, c'est principalement la tradition épique qui a préservé à travers la littérature le folklore religieux codifié dans les *purāṇa* d'antan. Mais, comme toutes les traditions épiques, celle des Indiens fut affectée par des goûts et des exigences matérialistes sur lesquels nous reviendrons plus loin.

Et puis, comme il a été dit, il y a la musique avec sa compagne occasionnelle, la danse. Son rôle a été immense dans la liturgie chrétienne ; les monastères occidentaux ont contribué à développer à la fois le plain-chant

et, à partir du XII^e siècle, la polyphonie. C'est aussi dans les monastères que les tout premiers modes de notation musicale ont été inventés, pour permettre l'exécution fidèle de la liturgie (illustration 179). Le courant *bhakti* de l'hindouisme médiéval donnait une importance particulière à la musique dans les prières et les cérémonies, tandis que les psalmodies et le mouvement rythmiques sont présents dans les modes de comportement bouddhique ou taoïste. Dans le monde islamique, s'il est vrai que les façons de psalmodier les Écritures et de lancer l'appel à la prière allaient évoluer, c'est seulement après 1500, sous le règne de l'Empire ottoman, qu'intervinrent les principales innovations musicales. L'islam officiel craignait les plaisirs esthétiques de la musique tout comme ceux de la peinture. Le soufisme, qui pratiquait à la fois la danse et la musique, est la toute première exception majeure à cette règle. Les tourbillons spectaculaires des saints hommes, comme les *mevlevî* d'Anatolie et d'ailleurs, étaient des expressions de piété, mais ils ne représentent pas une caractéristique typique de l'islam.

En Asie de l'Est, la musique religieuse, principalement instrumentale, accompagnait les cérémonies publiques et privées : le *yüeh-hsüan* était un ensemble musical qui se tenait dans un jardin en face d'un endroit où avaient lieu des cérémonies rituelles (illustration 240). Mais les liturgies publiques et la piété collective ne connaissaient pas un développement comparable à ce qu'avait connu la chrétienté. Dans le sous-continent indien, d'autre part, la poésie pieuse était chantée, comme c'est le cas pour le *Gīta-Govinda* qui évoque, au XII^e siècle, les amours de Kṛiṣṇa et de Rādhā. De surcroît, la fascination exercée par les systèmes logiques et l'ordre a poussé les hindous à composer des traités musicaux dès les VIII^e et IX^e siècles (le *Bhrad-desi*, manuel de logique musicale) et le mouvement s'est poursuivi au XIII^e siècle avec le *sangitu-ratnakan*. La danse, avec sa recomposition rythmique et répétitive d'attitudes corporelles arbitrairement choisies pour représenter des états émotionnels ou autres, était également utilisée dans presque toute l'Asie du Sud (illustration 224), dans le cadre de multiples cultes chamaniques en Asie centrale et probablement en Afrique pour exprimer des sentiments religieux ou rapporter des récits sacrés. Mais, encore plus que la littérature ou les arts visuels, la danse et la musique sont associées à des fonctions et des activités profanes, aussi la distinction entre le domaine du sacré et celui de la cour ou de la ville n'est-elle pas toujours facile à faire.

Les symboles de la foi

L'identification des symboles est toujours délicate, et l'on risque tout bonnement d'antidater des caractéristiques récentes, comme on l'a souvent fait en supposant que le croissant avait été un symbole musulman dès l'origine

ou que la couleur verte avait toujours été associée à la famille du Prophète. Il y a, en fait, relativement peu de symboles comme la croix qui, sous ses diverses formes, a acquis assez tôt une signification cohérente pour les chrétiens eux-mêmes et pour les tiers à propos des chrétiens. Pendant les siècles qui nous intéressent ici, seuls le christianisme et l'islam, deux religions à vocation missionnaire qui entretenaient des rapports nombreux et réguliers avec les autres religions, ont mis au point des formes symboliques pour se forger une identité, tant vis-à-vis d'elles-mêmes que dans l'esprit des autres. Il y a, par exemple, le minaret qui a fait son apparition, à l'origine, pour manifester la présence des musulmans dans des environnements majoritairement non islamiques et dont la signification connotative et symbolique a toujours précédé la fonction qui est d'appeler les fidèles à la prière. Le Qutb Minār à Delhi, le minaret de Jām dans une vallée profonde de l'Afghanistan (illustrations 208 et 209) et le minaret Kalāyān de Bukhārā en Ouzbékistan en sont des exemples saisissants qui remontent au XII^e siècle et au début du XIII^e; ils témoignent d'une architecture et d'une science de la construction, rehaussées par une exubérante décoration faite de motifs empruntés à l'écriture et à la géométrie, dont la fonction n'était pas tant d'appeler à la prière ni de s'adresser aux seuls musulmans. Les flèches des églises, notamment des cathédrales gothiques (illustration 28 et fig. 20), ou les clochers attenants aux églises russes avaient une valeur symbolique bien plus que pratique. Et l'on peut attribuer des significations symboliques à une foule de détails présents dans l'art chrétien, païen, islamique, bouddhique ou hindou : la roue du Bouddha, le *maṇḍala* indien, les images des divinités, l'auréole du christianisme, la simple proclamation de la puissance de Dieu, ou de son nom, dans nombre de mosquées iraniennes, sinon parfois le nom du Prophète, d'Alī et des premiers califes, les couleurs des vêtements portés par les chamans en Asie centrale, etc. Pénétrer dans certaines chapelles ou dans des oratoires appartenant à une religion donnait souvent à pénétrer dans ce que Baudelaire a appelé une « forêt de symboles ». Il faut supposer que, au moment de leur création originale et de leur utilisation, ces systèmes symboliques étaient connus plus ou moins instinctivement de tous ceux qui participaient aux rites des diverses religions concernées.

Mais les symboles étaient surtout destinés à la consommation interne et à l'usage des communautés religieuses séparées. C'est seulement dans le cadre des mécanismes internes de ces communautés qu'on peut les identifier dans toute la plénitude originale de leur signification ; les systèmes religieux qui se sont dotés de fortes traditions ecclésiastiques ont su préserver leurs symboles plus longtemps et plus efficacement que les systèmes où l'institution ecclésiastique était faible, comme l'islam. Les symboles ont pour fonction secondaire ou subsidiaire de se rendre accessibles à ceux-là même qui ne les comprennent pas complètement et de leur donner ainsi un accès

aux religions représentées. Tous les symboles peuvent être rehaussés de qualités esthétiques indépendantes de leur signification, et une croix ou un *maṇḍala* sont, aujourd'hui comme depuis toujours, des accessoires utilisés pour l'ornement du corps en même temps que des véhicules de la foi. Mais le problème posé par la symbolique est particulièrement saisissant quand on étudie les puissantes sculptures des Aztèques et leurs tout premiers temples, dont les significations encore mal comprises frappent par la simple vigueur des transformations apportées à la matière entre les mains d'artistes anonymes.

LE MÉCÉNAT

Les expressions artistiques nécessitent des moyens. Parfois, il s'agit d'investissements purement financiers qui trouvent leur finalité en eux-mêmes, quant l'objectif est la construction d'un bâtiment, l'acquisition de livres ou d'objets, voire l'exécution d'un morceau de musique. D'autres fois, l'investissement est social et humain, lorsqu'il s'agit du soutien apporté à des groupes de créateurs ou d'interprètes ou à des individus sans qu'il soit préjugé de ce qu'ils vont accomplir. Il existe également des investissements effectués dans un souci de conservation et destinés à l'entretien et à la sauvegarde d'œuvres réalisées ou bâties. Et, enfin, il y a un investissement plus compliqué qui ressortit à la mémoire, sans appel concomitant de fonds, dont l'objet est de conserver et de transmettre la connaissance ou la compréhension des expressions artistiques d'une culture donnée. On en sait plus long sur les deux premiers types d'investissements que sur les deux derniers, bien que tous les quatre puissent être évoqués par quatre types de mécénats souvent imbriqués.

Le rôle des ecclésiastiques

Les établissements religieux vastes et organisés, comme ceux de l'Église chrétienne dans toute l'Europe et dans certaines parties de l'Asie occidentale, les monastères bouddhiques de Chine, du Tibet, du Japon et du Sri Lanka, les temples hindous et jaïns en Inde et dans le Sud-Est asiatique étaient remplis de prêtres, de moines et d'employés laïques très divers, tous organisés en hiérarchies soigneusement définies; tous étaient généralement pourvus de signes distinctifs (vêtements ou objets symboliques) correspondant à leurs fonctions. Ces individus, pour la plupart (mais non exclusivement) de sexe masculin, géraient souvent les fonds très impressionnants donnés par la masse des fidèles ou, plus fréquemment, par de riches individus. Avec ces

fonds, ils patronnaient les causes les plus variées — la construction d'une œuvre d'architecture ou la conservation de souvenirs religieux. Dans le monde musulman, il n'existait pas de groupes de ce genre, aux responsabilités si bien établies envers l'expression artistique ; du moins n'avaient-ils pas d'existence officielle, même si l'on suppose que, vers le XIV^e siècle, les ordres soufis et peut-être, dans quelques domaines, les dirigeants religieux shī'ites ont tenu le même rôle, mais dans des limites plus restreintes.

Il est difficile de généraliser sur le caractère du mécénat ecclésiastique en Europe et en Asie, mais deux traits semblent s'imposer par leurs conséquences. Le premier est la sauvegarde du patrimoine, car les sanctuaires, temples, monastères et églises conservent des objets et des aménagements en raison de leur valeur sacrée, et parce que le maintien d'une tradition et le refus du changement sont des piliers essentiels de toute institution religieuse. Un exemple particulièrement frappant nous en est donné par le temple Shōsōin de Nara, au Japon, construit en 752 et périodiquement démonté pour être réparé et reconstruit à l'identique depuis lors. Il contient un trésor scellé, plein d'objets du monde entier, qui ne peut être vu qu'une fois par an et auquel rien n'a été ajouté depuis sa création. Les églises et les monastères chrétiens conservent également des trésors. Généralement, il s'agit d'un mélange curieux de chefs-d'œuvre et d'accessoires liturgiques redondants et répétitifs. L'histoire n'a pas toujours été clémentine envers ces trésors chrétiens en Europe, et quelques-uns d'entre eux seulement — Burgos en Espagne, Sens en France, Aix-la-Chapelle en Allemagne — sont d'une qualité qui doit avoir été plus courante à l'origine. Quant à la culture musulmane, c'est au tout début du X^e siècle seulement que la Ka'ba de La Mecque a perdu, après sa mise à sac par un groupe de religieux extrémistes, son rôle de gardienne des richesses insolites amassées au cours de la conquête arabe. Mais l'idée n'en a pas été oubliée puisque, à partir du XIV^e siècle, le lieu saint et dynastique d'Ardabīl, dans le nord de l'Iran, a conservé dans son trésor une collection unique de manuscrits, de céramiques et de tapis chinois.

La seconde caractéristique du mécénat ecclésiastique concerne le patronage accordé par l'Église à l'architecture et autres arts. Parfois, ces initiatives répondaient à des besoins réels des communautés religieuses, mais, bien souvent, elles satisfaisaient des désirs de richesse, car chaque établissement religieux trouvait de multiples manières de solliciter la générosité des riches et parfois la piété des fidèles. L'islam en particulier a créé le *waqf*, institution qui, par l'intermédiaire d'un système compliqué, permet le transfert de fortunes privées à un fond chargé de leur fournir un emploi charitable et pieux. Dans bien des cas, ce patronage était extrêmement conservateur. Les nouvelles pagodes et les nouvelles églises ressemblaient aux anciennes ; de même, les techniques, les styles et les sujets traditionnels étaient généralement préservés lors de la copie des manuscrits et la confection d'objets pieux et décoratifs.

Le rôle des souverains et de leurs cours

Une fonction architecturale, celle du palais, est exclusivement associée aux souverains et au pouvoir politique. Presque partout, les palais ont représenté un idéal de beauté et de luxe souvent loué par les poètes (illustrations 5, 187 à 189). Dans l'épopée iranienne du *Shāh-Nāmeh* ou la poésie lyrique d'un Nizāmī (auteur persan, vers 1140–1209), dans les légendes russes comme l'histoire de la ville invisible de Kitège, ou dans *Les Mille et Une Nuits*, le palais merveilleux apparaît à plusieurs niveaux d'interprétation. C'est un endroit luxueux regorgeant d'or, de pierres précieuses et d'objets merveilleux que l'on ne peut pas trouver dans la vie quotidienne ; il est l'exemple de la puissance par son accumulation de richesses et de merveilles. C'est un lieu isolé, jalousement séparé du reste du monde par des murs, débouchant sur de magnifiques jardins, d'étranges jeux d'eau et des portails ; on ne peut y accéder qu'avec difficulté et après avoir surmonté bien des dangers éprouvants et effrayants, pour y trouver le bonheur en récompense, car le palais est psychologiquement quelque chose de lointain. Et, en fin de compte, au niveau symbolique, les formes réelles ou imaginaires du palais sont aussi des manières d'imaginer le divin, ou plus particulièrement le divin issu des visions du mysticisme et de l'eschatologie. Dans les traditions juive et chrétienne, les jardins royaux ou impériaux ressemblent au divin Paradis et à la Jérusalem future. Les paradis de l'islam ou les endroits situés dans les nuages, ainsi que les vallées cachées dans les montagnes, dépeintes dans les romans chinois inspirés par les pèlerins bouddhistes (dans les nombreuses versions du *Xi-you ji* ou *Voyage en Occident*), évoquent les uns comme les autres de somptueux palais royaux.

Néanmoins ces demeures, si luxueuses, isolées, merveilleuses et imprégnées par un avant-goût d'éternité qu'elles puissent être, n'ont pas aussi bien survécu que les monuments d'architecture religieuse. Beaucoup ont été détruites par les souverains suivants et les dynasties rivales, désireux d'effacer les traces de leurs prédécesseurs ; d'autres ont été laissées à l'abandon, par suite de l'évolution des goûts ou du décès de leurs protecteurs. Les poètes étaient conscients de la brièveté de la vie des palais, et ils ont souvent utilisé des métaphores inspirées par les édifices royaux pour dire l'inéluctabilité de la mort, le caractère transitoire de la vie et la vanité des efforts humains.

Il s'ensuit que nous n'avons pas beaucoup d'informations sur le véritable aspect et l'agencement des palais. Ceux de Constantinople (depuis le IV^e siècle, mais principalement à partir du VI^e siècle), ceux de Bagdad (milieu du VIII^e siècle), du Caire sous la dynastie des Fāṭimides (fin du X^e et XI^e siècle), de Tabriz (première moitié du XIV^e siècle), de Samarkand (fin du XIV^e et début du XV^e siècle) ou de Beijing (essentiellement aux XIII^e et XIV^e siècles) étaient des palais impériaux qui ont tous produit un effet extraordinaire sur

leurs contemporains et sur les visiteurs étrangers, mais il ne reste que quelques ruines à Istanbul, au Caire, à Samarkand et à Vijayanagar dans le sud de l'Inde (fin du XIII^e siècle et ensuite). Dans une large mesure, nous devons nous contenter de descriptions et d'évocations qui sont souvent difficiles à interpréter, même lorsqu'il nous a été possible de les confronter à des vestiges assez volumineux, exhumés ou encore enfouis, dans des endroits comme Madīnat al-Zahrā (près de Cordoue, où des fouilles ont mis au jour un immense palais du X^e siècle), Sāmarrā' (la gigantesque capitale temporaire des 'Abbāssides, construite au IX^e siècle au nord de Bagdad en Iraq) (illustration 206) ou Karākorum (en Mongolie, où les ruines imposantes des palais des grands khāns ont été en partie exhumées) (fig. 32).

Nous sommes mieux documentés sur une autre catégorie de l'architecture princière, c'est-à-dire les résidences du pouvoir local et non plus celles de l'autorité centrale. Ce sont, par exemple, des citadelles fortifiées, dont subsistent des dizaines d'exemples particulièrement bien conservés : la Tour de Londres et l'ancien Louvre à Paris, les citadelles du Caire, d'Herāt ou d'Alep, ainsi que le Kremlin de Moscou et de plusieurs autres capitales des principautés russes pré-mongoles. La plupart de ces citadelles sont des forteresses militaires érigées par les souverains féodaux de royaumes relativement petits, et il faut les mettre en rapport avec des dizaines de châteaux forts où vivait l'aristocratie terrienne, que l'on trouve surtout en Europe occidentale et centrale, mais aussi en Asie occidentale (Krak des chevaliers et Boṣrā en Syrie, Ajlūn et Jerash en Jordanie), en Afrique du Nord (Qal'a des Banū Hammad et Ashir en Algérie), et en Asie centrale (dans la campagne sogdienne et au Tadjikistan) (illustrations 30 à 32 et 36 à 41). Leur aspect extérieur est presque toujours plus impressionnant que leur aménagement intérieur, car leurs sombres salles de réception ou leurs entrepôts, leurs prisons, leurs écuries, leurs armureries et leurs oratoires dépouillés témoignent d'un style de vie qui devait être d'un ennui remarquable. Pourtant, l'architecture féodale révèle un haut niveau de virtuosité technique dans l'édification des murs et notamment des voûtes conçues en pierre, en brique et autres matériaux utilisés, afin d'éviter tout recours au bois vulnérable aux incendies. Et l'on peut noter qu'un savoir-faire technique de qualité aussi élevée se manifeste dans les cités royales du Pérou, comme Cuzco et Machu Picchu (illustrations 320 et 321).

Il existe une exception à cette austérité frappante des châteaux et des citadelles, c'est l'Alhambra de Grenade, dont les principaux éléments remontent au XIV^e siècle (illustration 198). À l'intérieur d'une enceinte fortifiée typique, avec des murailles et des tours, et à proximité d'une citadelle imposante mais sans intérêt, un ensemble délicat de salles isolées s'ouvre sur des cours qu'ornent des plans ou des ruissellements d'eau, au bas d'une colline qu'escaladent des jardins très bien ordonnés. Un poème savant a été com-

posé sur l'Alhambra, qui devait être écrit sur les murs du palais comme une sorte de guide destiné au maître de céans et à son visiteur. Il a transformé la splendeur sensuelle de la décoration florale et géométrique en une déclaration, à la fois iconographique et idéologique, qui proclame la signification cosmique de ce décor. On peut imaginer d'autres intérieurs aussi brillants à partir des vestiges archéologiques de quelques villas musulmanes du VIII^e siècle en Syrie, en Jordanie et en Palestine, et à partir des descriptions du palais construit au X^e siècle par le roi arménien Gagik à Aghtamar, dans l'est de la Turquie, d'après les documents dont nous disposons.

Les monarques et leurs cours ont exercé leur mécénat de deux autres façons. Premièrement, en faisant bénéficier de leur organisation et de leur patronage certains artistes individuels ou des ateliers entiers de peintres, calligraphes et artisans. Ce phénomène est plus nettement perceptible dans les cours mongoles, dès le XIV^e siècle à Tabrīz, mais il existe aussi dans d'autres cours similaires, comme celles des premiers Ottomans ou des dynasties turques du nord de l'Inde, sous l'influence culturelle des Mongols. L'institution que l'on a finalement appelée une *kitābhāneh* (littéralement « maison pour les livres ») ou une *naqqāshkhāneh* (littéralement « lieu de confection et de décoration ») était un mélange de bibliothèque-musée et d'école-atelier où l'on fabriquait des articles pour la cour, en particulier les présents que distribuait le souverain. Il est probable que les origines de ces institutions doivent se retrouver dans une sorte de symbiose entre les pratiques des Empires romain et byzantin, d'une part, et celles de la Chine des Tang, d'autre part, mais ce qui importe c'est qu'elles ont favorisé la transmission des styles, du savoir-faire technique et des objets. C'est dans ces ateliers que des albums célèbres comme ceux d'Istanbul et de Berlin ont été réalisés à la fin du XV^e siècle, recueils dans lesquels ont été rassemblées des illustrations et des idées provenant de Chine, d'Iran, d'Asie centrale et d'Occident. Et il est possible, grâce à un dessin signé, inclus dans un album persan, qui se trouve aujourd'hui à Berlin mais qui figurait jadis à Istanbul, de reconstituer la façon dont une coupe romaine antique en pierre précieuse, décorée de personnages mythologiques, fut donnée par un souverain mamelouk d'Égypte à un potentat mongol de la Perse, et comment elle a été offerte par un descendant du monarque mongol à un Italien, pour finir par être connue sous le nom de *tazza Farnese*, exposée aujourd'hui au musée de Naples, après avoir appartenu à un Médicis.

C'est dans le domaine complexe de la fabrication d'images que le patronage des princes a joué un autre rôle. Par le soutien que les cours ont apporté aux représentations officielles sur les monnaies et médailles, les sculptures des cathédrales, les manuscrits et illustrations de livres, elles ont créé, en Europe et en Asie, une série de représentations normalisées des monarques. Quasiment aucun n'était un portrait, avec la recherche de ressemblance que

cela implique. La plupart insistaient sur les signes et symboles du pouvoir : couronnes, sceptres, globes, couleurs spécifiques des vêtements — comme la pourpre des empereurs byzantins —, attitudes précises dans la position assise ou debout, présence d'une suite nombreuse, etc. C'est ainsi qu'à vu le jour une iconographie du personnage régnant, qui revêtait des formes propres à chaque culture mais exprimait des valeurs universelles. Dans certains cas, par exemple celui des premiers califes 'abbâssides et fâtimides dans le monde musulman, la cour avait la haute main sur la fabrication de certains matériaux, en particulier les textiles, qu'elle utilisait dans les cérémonies princières et distribuait comme présents. De cette manière, les formes en honneur dans beaucoup d'arts différents s'échangeaient et se partageaient largement entre les cours des familles régnantes. Il existait aussi une hiérarchie entre les capitales impériales vraiment grandes — Byzance, Bagdad, Beijing — et les dizaines de centres moins importants qui copiaient, plus ou moins fidèlement et plus ou moins efficacement, les styles et les idées des capitales impériales. Certains de ces centres, moins influents que d'autres à l'origine, dans les Balkans, en Iran, en Inde ainsi qu'en Europe occidentale et centrale, voire dans le nord et au cœur de la Russie, ont fini par se muer en foyers de création à part entière à la fin du XV^e siècle (illustrations 145 à 152 et 214 à 217).

Les expériences littéraires et musicales qui accompagnaient le monde des images en faveur chez les souverains se limitaient à une poésie dithyrambique fort peu intéressante, si ce n'est pour les circonvolutions qui servent à décrire les princes et les empereurs. Plus originales sont les diverses cérémonies qui réglaient et ponctuaient la vie du monarque et qui servaient à renforcer l'importance et le prestige de sa position. Certains livres de cérémonie des empereurs byzantins, 'abbâssides et chinois sont parvenus jusqu'à nous. Dans l'autorité et la rigueur de la tenue vestimentaire et des gestes accomplis au cours des cérémonies, il y avait un caractère théâtral qui fait penser aux rituels religieux. Cet aspect spectaculaire de la vie de cour menée dans l'entourage des princes régnants devait rester pendant des siècles dans la mémoire des hommes et affecter les arts de représentation dans tous les pays. Et c'est, dans une large mesure, grâce aux sculptures murales des temples et des palais que l'on a pu reconstituer les cérémonies et le cadre de vie des Aztèques et des Incas.

Le mécénat des villes

L'expansion des cités commerciales et manufacturières dans toutes les régions d'Europe, d'Asie, d'Afrique du Nord et d'Afrique orientale est une des principales nouveautés des siècles qui nous intéressent ici. Pour ce qui touche à l'expression artistique, le mécénat, que l'on a coutume d'associer à ces villes, illustre un paradoxe curieux dont nous avons déjà

fait mention à plusieurs reprises. D'une part, ces cités étaient des forums où des gens et des choses d'origines multiples et variées entraient en contact, et nous savons à quel point l'art et la culture connaissaient une riche diversité dans les cités sogdiennes que traversait la route de la soie aux VII^e et VIII^e siècles, à quel point les objets et les populations exotiques se côtoyaient à Guangzhou et à Xi'an en Chine, à Bašra en Iraq, au Caire et à Alexandrie en Égypte, à Novgorod en Russie et à Amalfi, à Gênes ou à Venise en Italie. Marco Polo, si remarquable pour ses exploits et pour le récit qu'il en a fait après leur avoir survécu, n'était pas le seul homme de son espèce parmi ses contemporains ; il eut de nombreux émules au cours des siècles. D'autre part, pourtant, le trait dominant des cités médiévales pendant ce millénaire a été l'apparition de particularismes locaux dans la littérature écrite et orale, dans les arts visuels, dans la musique et dans les arts d'exécution. Et, ce qui est le plus frappant, c'est qu'à l'inverse des arts favorisés par les dynasties au pouvoir, dont les œuvres s'échangeaient facilement entre les princes, les expressions artistiques urbaines ont eu tendance à se cantonner dans leurs lieux géographiques et ont fini par conduire aux arts nationaux.

Quelques exemples suffisent à en apporter la preuve. Un art du récit romanesque a surgi partout, qu'il s'agisse du Japon avec l'étonnant chef-d'œuvre de dame Murasaki, à la cour d'Heian : *Genji monogatari* (*Le Dit du Genji*, XII^e siècle), du monde arabe avec les tableaux de la vie courante brossés par l'écrivain Al-Ḥarīrī dans *Maqāmāt* (XI^e siècle) et les différentes versions du *Roman de Baybars* (à partir du XIV^e siècle), ou de la France avec Chrétien de Troyes et le roman courtois au XII^e siècle. Les héros et les protagonistes étaient empruntés aux milieux élégants et aristocrates ou à des sources populaires, ou encore à un ensemble divers de mondes imaginaires comme ceux des animaux anthropomorphes. Mais, dans presque tous les cas, le langage utilisé comme moyen d'expression était hautement local, pleinement imprégné de termes vernaculaires et parfois même difficiles, comme avec les exercices de virtuosité de l'écrivain arabe Al-Ḥarīrī. C'est dans une langue accessible à des groupes géographiquement limités que sont nés des héros picaresques comme Abū Zayd de Sarūj, de nobles personnages pleins de faiblesses humaines comme les gardiens du Graal, des êtres gracieux et sensibles comme les dames japonaises et des êtres fantastiques comme Aladin. Le milieu urbain fournissait un public pour l'achat des livres et un auditoire pour les histoires lues à voix haute, voire des spectateurs pour les représentations théâtrales. Tant en Chine qu'en Europe occidentale, on jouait des pièces de théâtre sur les places publiques. Certaines d'entre elles s'inspiraient d'histoires religieuses, mais les questions sociales étaient elles aussi abordées dans les spectacles de marionnettes connus de l'Égypte à l'Anatolie (illustrations 11, 18, 178, 182 à 184 et 258).

Bien que des spécialistes de la littérature comparée aient été capables d'identifier un certain nombre de types cohérents d'histoires dans des régions différentes, les traductions directes étaient relativement rares, à l'époque, en ce qui concerne ce genre particulier de tradition littéraire. Mais il existe bel et bien des exceptions, comme certains recueils de fables mettant en scène des animaux et notamment le *Miroir des princes* connu sous le nom de *Pañchatantra*, ouvrage indien traduit en persan et en arabe sous le titre *Kalīla wa Dimna* et diffusé d'un bout à l'autre de l'Europe (illustrations 210 et 211).

Les arts plastiques étaient également touchés à grande échelle par le mécénat des cités. Le phénomène était universel, et, par exemple, les villes hanséatiques de la Baltique, Novgorod dans le nord de la Russie, les villes de la vallée de la Meuse ainsi que les toutes premières cités flamandes médiévales ont commandité toutes sortes de travaux artistiques, généralement destinés aux églises et autres établissements religieux. Mais c'est dans les villes du monde musulman que s'est produit le développement le plus spectaculaire d'un mécénat citadin. Au début du IX^e siècle, en Iraq, avant de se répandre partout, les techniques des arts industriels comme la céramique, le travail du métal, la fabrication du verre et des textiles ont progressé en diversité et en qualité pour satisfaire à une vaste gamme de fonctions et à des goûts différents. Les motifs décoratifs végétaux ou géométriques, ou inspirés par l'écriture, mais aussi, de manière plus inattendue, une énorme variété de représentations de toutes choses, depuis les simples animaux jusqu'à l'astrologie et les scènes des récits épiques ou lyriques, ont fait leur apparition sur des centaines d'objets fabriqués principalement pour les élites urbaines. Avec les invasions mongoles et les bouleversements sociaux et politiques qu'elles ont entraînés, la créativité et l'originalité des cités musulmanes dans le domaine des arts ont considérablement décliné, mais le relais a été pris par la Chine pour les textiles, puis en particulier par l'Italie et ensuite par l'Europe du Nord où, finalement, toutes les techniques ouest-asiatiques ont été redécouvertes et améliorées. En 1500, c'était souvent à Venise et à Lucques que se fabriquaient les objets « orientaux » en cuivre et les soieries exportés dans toute l'Asie occidentale.

Le mécénat populaire

Il n'est pas facile de faire la distinction entre le patronage populaire et celui des villes, parfois même celui des cours princières, car nombre de thèmes, d'idées, de techniques et de modes de comportement qui prenaient naissance dans la population se retrouvaient dans les œuvres patronnées par la bourgeoisie ou les princes, voire par la hiérarchie ecclésiastique. C'est particulièrement vrai pour la musique et les arts d'interprétation.

Par exemple, les variations exécutées sur les instruments à corde et les instruments à percussion, dans les tribus et villages, étaient apprises et codifiées par des spécialistes citadins et, par la suite, interprétées dans les villes et les cours princières. C'est ainsi que les innovations de la musique arabe au VIII^e siècle ont été attribuées par la suite, dans les traités artistiques savants, à Ibn Muja et Ibn Muhrīz, qui sont censés avoir recueilli toute une documentation en voyageant à travers l'Arabie. Et ce sont les Ikhwān al-Ṣafā, les très citadins «Frères de la pureté», puis les philosophes Al-Kindī et Ibn Sīnā, qui ont mis au point la théorie philosophique de cette musique populaire. Dans la Chine des Song, en Corée et au Japon, un processus similaire de codification de la musique populaire a eu lieu aux XI^e et XII^e siècles. En Inde, et probablement dans le Mexique aztèque, la danse et l'art dramatique ont suivi la même évolution, et une théorie complexe a été élaborée pour la maîtrise des mouvements corporels et leur réduction à une série de gestes conformes aux canons enseignés. Pourtant, nous en sommes réduits, le plus souvent, à formuler des hypothèses concernant les racines populaires des arts, car c'est leur version la plus savante qui a été le mieux préservée.

Il est intéressant de signaler le cas des tapis. En ce qui concerne les siècles dont nous traitons, très peu de ces ouvrages demeurent et, à quelques rares exceptions (anatoliennes, égyptiennes et chinoises), ce ne sont en général que des fragments. Tout ce que nous en savons provient de textes divers, et nous en découvrons aussi un petit peu dans la représentation qu'en donnent certains tableaux qui nous ont été transmis par quelques foyers du mécénat princier ou ecclésiastique. Les techniques et les fonctions des tapis ont toujours fait partie intégrante de toutes les civilisations nomades et de beaucoup de cultures villageoises. Mais les œuvres elles-mêmes étaient aussi confectionnées à la demande et pour l'usage des cours princières. En fait, on a tout lieu de supposer que toutes les couches de la société les utilisaient presque partout sauf dans les pays tropicaux, où les nattes tenaient un rôle comparable. Mais l'identification des centaines de termes relatifs à des types de tapis est presque impossible à faire dans le domaine de la visualisation.

Plusieurs conclusions s'imposent à propos du patronage pendant la période médiévale. Ce phénomène a existé grâce à deux sources relativement «élevées» de mécénat artistique : la religion et le pouvoir politique, qui se sont attachés à sauvegarder des modèles et des techniques assez courants et souvent interchangeables, sans aucun souci de leur localisation. Une troisième source est celle des notables des villes et des villages, avec les usages propres à chaque pays, qui ont eu tendance à différer les uns des autres mais qui ont été constamment codifiés par les théories philosophiques des savants et transformés soit en science soit en discours. Si ces mécénats étaient de nature différente, leur

généralisation s'est révélée curieusement cohérente d'un bout à l'autre des deux continents et a presque toujours conduit à des divisions binaires dont les deux types s'excluent mutuellement. C'est ainsi qu'au Japon, il y avait une «musique de la gauche» (*togaku*), d'inspiration chinoise et indienne, et une «musique de la droite» (*komafuku*), de source coréenne et mandchoue. En Europe occidentale, les modes princières et populaires rivalisaient entre elles, et, en Russie, les récits traditionnels et les jeux populaires formaient un genre différent des histoires épiques comme le poème intitulé *Dit de la campagne d'Igor*. C'est cette diversité de la clientèle et des mécènes qui a engendré la richesse des arts, à cette époque, et qui a suscité la marche vers l'expression individualisée et discrète d'où sont finalement issus la littérature des différentes langues et des styles différenciés dans l'art et la musique.

LA PIÉTÉ ET LE PLAISIR

Jusqu'ici, tout ce que nous avons examiné dans ce chapitre traitait des fonctions et des buts pratiques ou idéologiques des expressions artistiques, ainsi que des divers soutiens apportés à l'élaboration et à l'utilisation des œuvres d'art. Les exemples cités ont souligné les façons dont la créativité humaine, reflétant les besoins sociaux, politiques et religieux de la société, a aussi, par extension, modelé la conduite des êtres humains en leur imposant ou leur interdisant l'accès à des espaces, des images, des mots ou des sons. Nous avons évoqué les formes de l'expression artistique. En partie pour la bonne raison que les formes peuvent être circonscrites de manière plus cohérente que le mécénat ou que les pratiques politiques ou religieuses. Les formes dépendent des matériaux disponibles sur place, du souci de préserver des traditions limitées à divers titres, et des règles instituées par les guildes et autres associations d'artisans et de poètes. En fait, le facteur économique de l'expression artistique militait aussi contre la propagation rapide des idées, des chansons, des images et des techniques nouvelles. Certes, il existe des exemples de transferts techniques ou formels. Au début du Moyen Âge, ils sont particulièrement caractéristiques du monde musulman qui, à la fin du VIII^e et au IX^e siècle, a réussi à révolutionner l'art de la céramique grâce aux découvertes irakiennes, égyptiennes et iraniennes, permettant d'imiter les modèles chinois. À partir d'origines obscures en Iraq au IX^e ou au X^e siècle, la technique des *muqarna* (qui consiste à couvrir l'espace architectural avec des éléments en forme de stalactites ou de nids d'abeille selon des combinaisons géométriques soigneusement composées) s'est répandue au Maroc et en Inde dès le XI^e siècle, et elle a été utilisée à Byzance et dans la Sicile chrétienne (illustrations 197, 198, 201, 207 et 209).

Nous ne savons pas comment ces transferts se sont effectués à travers les mers et les déserts, mais un exemple bien établi montre qu'ils étaient relativement rares puisque ce cas particulier a acquis une notoriété quasi mythique. Il s'agit du poète-musicien Ziryāb, originaire d'Iraq, qui est arrivé à Cordoue, en Espagne, au IX^e siècle et qui est censé avoir tout changé en Al-Andalus, y compris l'art du chant, la manière de se tenir à table et les coupes de cheveux, entre autres exemples. L'intérêt des anecdotes relatives à Ziryāb réside tout bonnement dans le fait que, selon la mentalité de l'époque, une série de changements majeurs dans les modes d'expression ne pouvait s'expliquer sans l'intervention arbitraire d'un individu.

À la fin du Moyen Âge, ce type de diffusion de la technique et des formes est surtout connu par des exemples empruntés à l'art européen dont il est caractéristique, notamment en ce qui concerne la technique architecturale propre à l'art gothique, mais l'impact puissant des formes chinoises, notamment en peinture et en poésie, s'est également fait sentir avec force en Corée, au Japon et même en Iran, pourtant fort éloigné.

L'un des instruments les plus efficaces de ces transferts a été la diffusion du papier, inventé par la Chine et répandu d'abord en Asie musulmane après le milieu du VIII^e siècle puis, finalement, dans le monde chrétien. La faiblesse relative de son prix de revient et la facilité de sa fabrication ont permis de le rendre plus accessible, dans beaucoup plus d'endroits et pour beaucoup plus de gens, que le parchemin, le papyrus, l'écorce d'arbre, les tablettes d'argile et autres surfaces d'antan sur lesquelles on écrivait ou gravait des informations et des instructions. Grâce au papier, on pouvait transmettre facilement les dessins ou les modèles et coucher par écrit la littérature ou les idées, voire en faire des copies destinées à être vendues ou distribuées à grande échelle. C'est ainsi qu'en Chine, où l'impression sur papier avait pris naissance, une collection de classiques chinois en 130 volumes fut mise en chantier en 932 sous le parrainage d'un ministre, Feng Dao. On sait que des textes ouïgours ont été imprimés au XIII^e siècle mais, à l'époque, l'imprimerie n'a pas gagné de territoires situés plus à l'ouest (illustration 115).

En résumé, les moyens de transmission des formes à vaste échelle existaient déjà mais, avant le XV^e siècle, leur utilisation était limitée. Les mouvements de population étaient donc principalement responsables de la plupart des connaissances que l'on avait alors sur les formes et les idées étrangères, notamment les déplacements des artisans mentionnés plus haut — spontanés ou imposés —, les voyages des moines et des prêtres dans la chrétienté et les contrées bouddhiques, les grands pèlerinages comme le *hajj* annuel des musulmans, ou les pèlerinages saisonniers des hindouistes en Inde. En dépit de ces réserves, il est possible de dégager trois caractéristiques de l'expression artistique entre 600 et 1500, trois attributs qui sont présents presque partout, sans être forcément rattachés entre eux par un lien génétique ou autre. Ces élé-

ments sont ce que j'ai appelé la «piété», qui désigne ici une attitude envers le sacré affectant les idées et les interprétations aussi bien que les comportements, le «plaisir», à savoir la relation sensuelle faite d'affection et de désir qui est à la racine de la plupart des nécessités et des expressions artistiques, et, enfin, le «moi», c'est-à-dire un élément qui n'avait pas eu jusqu'alors l'importance qu'il allait acquérir au cours des siècles suivants, mais qui concerne le plaisir personnel et exclusif — ni public ni collectif — que procurent les arts. Dans tous les cas, cependant, il est important de rappeler qu'il ne s'agit pas là d'attributs exhaustifs et que les arts de l'époque, voire parfois les œuvres mêmes dont il sera fait mention ici, revêtent aussi une signification située à toutes sortes d'autres niveaux et de bien d'autres manières.

La piété

La contemplation d'une peinture ou d'une sculpture bouddhique en provenance de Dunhuang en Chine, ou signalée dans un temple au Japon, voire au Sri Lanka, fait ressortir un certain nombre de caractéristiques constantes : une frontalité quasi totale, une schématisation des corps dans les plis réguliers du drapé, une absence d'émotion sur des visages aux sourires constamment figés, la faible quantité des gestes, d'ailleurs fréquemment réservés à la main droite qui paraît être (bien souvent, ce n'est pas seulement une apparence) hors de proportion avec le reste du corps ; enfin, la présence d'un petit nombre de signes auxquels on peut prêter, même sans le savoir, une signification précise pour ceux qui appartiennent à la religion. Un constat presque semblable peut être effectué à propos de nombreuses peintures et mosaïques byzantines après le IX^e siècle, ou des icônes grecques et russes, ou encore des frontispices qui ornent les manuscrits irlandais, carolingiens et ottoniens ; cela vaut également pour quelques-unes des sculptures les plus importantes dont s'enrichissent les portails des églises romanes. Dans un autre registre, l'imagerie complexe de Jalāl al-Dīn Rūmī, le grand poète mystique persan qui vivait en Anatolie au XIII^e siècle, reflète un système de correspondances entre le monde divin, la nature et les émotions ou les comportements humains. Une richesse comparable se retrouve chez les écrivains mystiques chrétiens d'Occident et, d'une manière différente, dans les écrits et les propos de saint François d'Assise. Dans un phénomène tel que celui de l'hésychasme, attitude spirituelle qui, à partir de Byzance, a gagné toute la chrétienté occidentale, on trouve des images et des pratiques qui ressemblent à celles du mysticisme musulman et même du taoïsme chinois.

Ces exemples donnent à penser que certaines qualités formelles de simplification et d'abstraction dans la composition, diverses associations symboliques évidentes, maintes visions richement colorées, sinon l'expres-

sion d'un panthéisme diffus, ont été associées, dans l'esprit du public, aux expressions de la foi et de la piété. Ces mêmes caractéristiques se retrouvent dans certaines sculptures remarquables que l'on trouve en Afrique occidentale, au Bénin ou ailleurs en Afrique, où elles font leur apparition vers la fin de la période médiévale. Dans les arts visuels, l'effet formel de ces attributs est généralement appelé « iconique » pour deux raisons. Premièrement, parce qu'il se produit très fréquemment et dans tous les pays sur des objets destinés à la piété privée, comme les icônes de l'Église chrétienne d'Orient. Deuxièmement, parce qu'il s'agit d'une transformation des représentations qui permet aux idées et aux personnages représentés d'évoquer autre chose qu'eux-mêmes et de servir d'intermédiaires entre leurs propriétaires ou utilisateurs et le divin. Il s'agit en vérité de tentatives faites pour exprimer l'inexprimable et, à ce titre, elles constituent l'un des efforts les plus extraordinaires accomplis par l'homme dans toute l'histoire de l'expression artistique. On peut avancer que le monde musulman lui-même, normalement moins porté à ce genre de débordement des sens, s'est forgé une écriture de qualité iconique, lorsque l'on voit les mots Allāh, Dieu, Muḥammad ou 'Alī couvrir majestueusement les murs des édifices religieux, ou quand un voile dissimule les visages des prophètes parce que la vue de leur beauté paralyserait ceux qui auraient pu les voir. Finalement, le pouvoir de l'icône transcende les formes et les significations de ce qu'elle est censée représenter.

Tel n'est pas le cas en ce qui concerne un deuxième type d'expression de la piété : la narration. Le besoin de raconter des histoires rattachées au sacré — la vie du Christ ou celle du Bouddha, les vies des saints ainsi que les existences exemplaires d'hommes et de femmes sanctifiés, les relations du comportement des divinités ou de certains êtres humains en quête du divin — est un phénomène véritablement universel, et même l'austère rigidité de l'islam n'a pas échappé à une hagiographie du Prophète ni aux interminables histoires sur la vie des premiers prophètes ou des saints hommes qui ont pris leur suite. Ces récits se sont enrichis chaque fois qu'ils sont passés d'une forme d'expression artistique à l'une des multiples autres. Il peut s'agir de danses qui retracent la vie et les amours des divinités hindoues, ou bien de tragédies, comme les mystères de la passion du Christ ou les interprétations shī'ites de la mort tragique de Ḥusayn, ou encore de prose ou de poésie, ou encore et plus particulièrement d'images peintes ou sculptées. Les styles techniques de ces divers exemples varient, mais il existe certaines caractéristiques communes à la construction structurelle du récit, à travers des cadres séquentiels semblables à ceux des bandes dessinées. Et l'on a même pu supposer que les étapes de la montée au ciel du prophète Muḥammad auraient pu servir de modèle à Dante pour son magistral chef-d'œuvre, *La Divine Comédie* (illustration 180).

Finalement, pendant le millénaire qui nous occupe ici, le sacré et la piété ont été rendus visibles par l'intermédiaire d'objets portatifs, de souvenirs des lieux saints comme La Mecque, Bénarès ou Jérusalem, de tapis de prière pour les voyageurs, de petits autels ou d'icônes permettant aux fidèles de se rappeler leurs devoirs religieux et de les accomplir convenablement pendant leurs déplacements. L'usage de certains de ces objets touchait à la magie (de même que des phrases ou adages tirés des rites liturgiques), car ils servaient à écarter le mal et les dangers, comme à solliciter des faveurs surnaturelles. Les styles, les techniques et les qualités de ces objets et des formules parlées ou écrites, qui remplissaient certaines des mêmes fonctions, variaient énormément. Pourtant, tous ces articles sont effectivement les instruments d'une pratique partagée par les croyants dans bien des religions différentes. Parmi ces objets, il en est qui relèvent d'une catégorie très spéciale, celle des rites liturgiques, car leur usage est prédéterminé, voire imposé en général, par un comportement collectif relativement inflexible. Tous les sanctuaires, même dans l'islam sunnite, font appel aux individus les plus talentueux choisis parmi leurs fidèles pour acheter ou fabriquer les objets liturgiques, dont un grand nombre enrichit aujourd'hui les musées du monde.

Le plaisir

Les arts pieux — visuels, oraux, chantés ou interprétés — n'auraient pas affecté un aussi grand nombre de personnes s'ils n'avaient possédé les qualités essentielles qui les rendent attrayants et agréables. Certaines expressions artistiques visaient principalement, voire exclusivement parfois, à ajouter un petit quelque chose à ce que l'on était ou à ce que l'on faisait, pour plaire au destinataire en transformant son cadre de vie ou, à certains égards, sa vie de tous les jours et son comportement quotidien, sinon, à d'autres égards, en agrémentant des occasions particulières comme les fêtes privées et les festivals publics.

Conformément à des usages antiques, les monarques se chargeaient de fournir des plaisirs au peuple en organisant des cérémonies au moment de leur accession au trône, à l'occasion de mariages et d'autres événements familiaux, lors de l'arrivée d'ambassadeurs étrangers, ou encore pour célébrer des événements régionaux comme les inondations du Nil en Égypte. Des récits de ce genre de festivités existent pour presque tous les centres importants où s'épanouissent le pouvoir et la culture, et ils sont intéressants parce qu'ils ont été souvent décrits par des étrangers comme Clavijo, l'envoyé espagnol du roi du Portugal auprès de Tīmūr à Samarkand (autour de 1400), ou Liudprand, évêque de Crémone, au retour de son ambassade à Constantinople au X^e siècle. Tous deux ont incontestablement été les témoins

visuels de ce qu'ils ont raconté. D'autres ont réutilisé les formules d'un genre littéraire particulier, l'évocation de territoires lointains sous forme de descriptions vécues ou imaginaires. Qu'ils se soient inspirés de la réalité ou de légendes, bien des spectacles ont été organisés qui témoignaient de la splendeur des trésors impériaux ou royaux, devant des murs et des portes recouverts de toutes sortes de draperies d'apparat, ou sous des tentes chatoyantes, ou encore moyennant la présence de soldats en brillants uniformes, d'animaux sauvages et exotiques comme les léopards et les girafes, avec un déploiement ostentatoire d'énormes quantités de nourritures et de parfums, ou avec des chants et des danses, parfois acrobatiques, et avec bien d'autres spectacles relevant du sport ou du théâtre donnés par le clergé ou les laïcs. Il importait toujours d'étaler sa puissance en faisant assaut de richesses ou d'originalité dans les représentations, mais le véritable aliment de l'orgueil royal était le plaisir dispensé aux autres. Il existe peu de documents visuels directs de ce genre de déploiements, mais les miniatures persanes et, plus tard, celles des mondes ottoman et moghol nous dépeignent souvent les décors de jardins colorés, les kiosques et même des villes entières parés de couleurs vives, destinés à des hommes et des femmes séduisants et richement vêtus, en train de boire, de manger, de jouer et d'écouter de la musique ou des poèmes. Même lorsque les miniatures persanes sont miniaturisées pour illustrer des livres, leur sensualité trouve un écho dans la magnificence des *Très Riches Heures* commandées par le duc de Berry au début du ^{xv}^e siècle et exécutées par les frères Limbourg (illustrations 5 et 218).

Bien que moins somptueuses, certaines images qui témoignent de ce genre de cérémonies nous sont fournies par les miniatures byzantines et celles de l'Europe occidentale, ou les sculptures des temples d'Angkor au Cambodge, et par des objets comme le manteau de Roger II, confectionné au ^{xii}^e siècle à Palerme et conservé à Vienne où il servait de robe de couronnement aux empereurs de la dynastie des Habsbourg, ou comme les couronnes de Hongrie ou de Moscovie qui sont parvenues jusqu'à nous. Souvent les objets luxueux de seconde main ayant appartenu à des princes féodaux plus petits ont été préservés, contrairement à ceux dont s'entouraient les empereurs et les sultans régnant sur de vastes empires.

Les arts d'agrément revêtaient une importance encore plus grande dans la littérature et la musique. La poésie profane pouvait traiter de l'amour malheureux, comme celle des troubadours en Europe occidentale et des poètes lyriques en Iran, ou évoquer des images lumineuses comme l'a fait le poète Yamoto au Japon, mais partout elle exprimait la gamme complète des émotions et des sentiments humains en séduisant l'auditoire ou en procurant le plaisir de la lecture aux hommes. Elle pouvait être dramatique, voire mélodramatique, dans les vers pleins d'éloquence du poème épique persan *Shāh-Nāme* ou de la *Chanson de Roland* dans la France médiévale,

ou se montrer délicieusement lyrique dans les œuvres poétiques des Persans Nizāmī ou Ḥāfiz, ou encore hautement intime et superbe de finesse comme dans les sonnets de l'Italien Pétrarque. Mais, dans tous les cas, elle cherchait à donner du plaisir à ceux qui la lisaient et plus encore à ceux qui l'écoutaient. Un théâtre profane a vu le jour en Chine au XIV^e siècle, et des romans de toutes sortes ont proliféré au même moment pour apaiser ou divertir leurs lecteurs. Et c'est aussi en Chine qu'est apparu l'idéal du lettré érudit (il s'agit en partie d'une convention issue de la littérature savante), qui s'est volontairement isolé du monde afin de méditer ou, parfois, de se livrer à la peinture et à des exercices de calligraphie, avec le souci exclusif du plaisir de l'œil et de l'oreille. Tous ces exemples témoignent d'un vif raffinement technique (illustrations 95, 99, 113, 177, 257 et 258).

Quelque chose de semblable s'est produit dans la musique au moment où, en Inde, en Chine, en Iran et en Europe, les chants profanes et les instruments musicaux ont progressivement pris une importance décisive pour les activités liées à cet art (fig. 22). Les cours princières entretenaient des orchestres et une intéressante dichotomie est apparue entre une musique populaire constamment renouvelée par la diversité du vécu chez le vulgaire et une musique savante qui s'est développée et appréciée en fonction de canons sophistiqués et souvent arbitraires. Les textes arabes établissent une distinction entre une musique « lourde » (*thaqīl*) et une musique « légère » (*khafīf*). Une différence de même ordre existait en Chine entre les manières *ya-sheng* et *cheng-sheng* — « bonnes » et « communes » — et probablement dans d'autres pays également. En Europe occidentale, un traité musical de Philippe de Vitry (1291–1361) s'intitulait *Ars nova*, probablement pour faire le départ entre son contenu et les anciennes traditions. Son quasi-contemporain Guillaume de Machaut (1300–1361) mettait par ailleurs au point l'art du motet et fixait les nouvelles règles de la plupart des genres chantés (illustrations 179, 187, 240 et 258).

Sans doute l'aspect le plus original et le plus intéressant des arts d'agrément s'est-il manifesté dans les objets industriels, qui ont surtout pris leur essor grâce au parraillage des villes. Nombre d'articles avaient en commun leur fonction prosaïque : cuisiner, éclairer, désaltérer, nourrir, réchauffer, écrire,

Figure 22 Ménestrels musulman et chrétien dans l'Espagne du XIII^e siècle. Miniature extraite des *Cantigas de santa María*, du roi de Castille, Alphonse X le Sage (d'après R. M. Pidal, *Poesía árabe y poesía europea*, Madrid, 1941, p. 75).

habiller pour des occasions publiques ou privées. D'abord en Chine, puis dans le monde musulman et enfin, bien plus tard en Europe, la possibilité s'est présentée de transformer presque tous les domaines de l'existence en un art d'agrément en ajoutant de la couleur, des images, des lignes et autres qualités du même genre aux accessoires de la vie quotidienne. C'est ainsi qu'ont été franchies les premières étapes d'un style de vie, d'un genre de vie qui n'était plus réservé seulement aux riches et aux puissants mais qui, grâce au miracle des nouvelles techniques, était mis à la portée de tout un chacun. Ce changement dans les environnements visuels et tangibles des hommes était incontestablement lié à la littérature qu'ils connaissaient, à la poésie qu'ils entendaient ou à la musique qu'ils écoutaient ; et les femmes, aussi bien que les hommes, ont contribué à favoriser et à faire apprécier ces nouveaux cadres de vie.

Quelques exemples pris au hasard illustrent l'impact et la portée de l'inspiration que procurait le plaisir. Les citoyens et marchands de Pise achetèrent (ou pillèrent) un curieux griffon islamique pour le poser au sommet de leur cathédrale (illustration 213). Saint Thomas Becket fut enterré dans un linceul de pure soie en provenance de l'Asie occidentale. Et, parmi les statues du Bénin, en Afrique occidentale, se trouvent des représentations saisissantes de négociants européens (illustration 265), tandis que les céramistes chinois fabriquaient des faïences bleu et blanc pour les marchés étrangers (illustration 200). Les étrangers étaient des faiseurs de merveilles et de prodiges. Ils étaient représentés quelquefois comme des monstres bizarres ou des inventions de l'imagination populaire (illustration 120), tel ce prêtre Jean, caché quelque part en Asie ou en Éthiopie et prêt à aider les chrétiens contre les musulmans. Mais ils étaient aussi des pourvoyeurs de luxe, de beauté et de tout ce qui était agréable, sinon exceptionnel, dans l'existence.

Le moi

Tout au long de la période dont nous traitons, et en particulier à partir des invasions mongoles, les continents eurasiens et nord-africain ont démontré l'originalité de leur esprit créateur soit en marchant au son de tambours autres que ceux dont ils étaient entourés, soit en cultivant quelque chose de particulier qui leur appartenait en propre. Ce fut le cas pour dame Murasaki et quantité de romanciers au Japon et en Chine. Ce fut le cas pour 'Umar Khayyām en Perse, ce sceptique savant et poète qui obtint la gloire. Ce fut le cas pour les sculpteurs japonais qui se sont emparés des images traditionnelles des bouddhas et les ont transformées pour leur donner des visages qui ont la qualité de portraits. Ce fut le cas pour Dante dont l'œuvre révèle le pur génie (illustration 180), pour Pétrarque, qui a transmué sa vie privée

en un poème livré au public, pour Chaucer, qui a dépeint la société de son temps dans un nouveau langage, et pour François Villon, qui a risqué la pendaison pour ses crimes, mais qui écrivait de merveilleux vers lyriques (illustration 118). Ce fut le cas en particulier pour les peintres et sculpteurs, de Duccio à Masaccio et aux frères Van Eyck (illustration 174) ou de Pisanello à Claus Sutter et à Donatello — qui ont provoqué la première des renaissances en découvrant, d'une part, l'héritage de l'Antiquité et, d'autre part, la spécificité visuelle de chaque personne et de chaque chose —, ou pour les peintres song Ma Yuan et Chen Xian qui ont su donner à des sujets traditionnels des formulations hautement personnelles.

Dans l'ensemble, cette époque pourtant n'accordait pas encore aux personnalités des artistes une plus grande signification qu'à leurs techniques, et l'anonymat artisanal était encore la règle. Pourtant la poésie existe difficilement sans de vrais poètes, et, au fil des siècles, les excentricités des artistes et l'étrangeté de leurs convictions ne suffirent plus à faire effacer leurs noms de toutes les mémoires ou à les disqualifier. On commença de reconnaître aux hommes et aux femmes le mérite de leurs qualités artistiques qui n'étaient jusqu'alors attribuées qu'à leurs œuvres ou à ceux qui en avaient commandité la création.

Deux paradoxes pourraient servir de conclusion à ce chapitre sur neuf siècles d'expression artistique.

Le premier, c'est qu'il existe un contraste ou des contrastes entre, d'une part, les moyens d'expression et les techniques connexes, propres à une culture de grande envergure, voire universelle, et, d'autre part, l'importance prise par des différenciations, des compétences et des espérances locales, parfois chauvines et même éphémères. Celles-ci existent toujours, mais, pendant les siècles dont nous avons traité, la possibilité de formes universelles et de moyens universels a fait son apparition à travers des religions dont le prosélytisme rejetait toute limite ethnique ou autre restriction, à travers plusieurs empires ou idéaux impériaux sans fonctions obligatoires figées, et à travers des langues ou en tout cas des écrits destinés à transcender les frontières. Ces élans universels ont permis la naissance de tout ce qui était nouveau et éclatant dans les arts de l'époque, notamment en ce qui concerne l'architecture et les arts visuels, la musique jusqu'à un certain point et certaines formes littéraires élevées comme la poésie pieuse et liturgique, certains types de poèmes épiques et lyriques et les thèmes héroïques. Mais ce sont les potentialités et volontés locales qui ont transformé les élans universels en modes d'expression accessibles à tous et disponibles pour tous. Ce contraste allait engendrer une constante dans les arts du monde entier. Ses multiples variantes au cours des siècles constituent le cœur même de toute interprétation des œuvres d'art, en raison des manières dont le Moyen Âge a élargi leur présence bien au-delà des régions où ces œuvres avaient été créées.

Le second paradoxe concerne les sujets et les formes des arts. En un sens, et sans qu'il soit besoin de réfléchir bien loin, il s'agit du contraste entre les objectifs religieux ou profanes, entre les services et les hommages rendus au royaume de Dieu ou au royaume de ce monde. Dans la pratique, nul ne peut douter du fait qu'il y avait des similitudes entre les deux domaines et qu'ils se sont souvent influencés l'un l'autre, mais, dans l'ensemble, c'étaient deux publics distincts qui étaient visés, et l'on attendait un comportement différent de ceux qui formaient l'un ou l'autre. En un sens plus profond, il existait un contraste entre, d'une part, les représentations visuelles, les interprétations, les formulations parlées et chantées qui cherchaient à être agréables et, d'autre part, celles qui étaient destinées à persuader. Les premières s'attachaient à déployer des qualités sensorielles et les secondes des qualités rhétoriques. Les deux courants puisaient des justifications et des modèles dans leur propre passé ou dans celui des autres. À cet égard, ils ont régulé non seulement l'évolution diachronique des arts, mais aussi leur interprétation et leur réinterprétation permanentes. Finalement, vers le terme de notre période, les complexités de l'évolution sociale, politique et intellectuelle ont entraîné partout l'émergence de l'artiste dans le domaine du mot, de l'image ou du style, un artiste dont les talents et les rapports qu'il entretenait avec le monde ont remplacé dans une large mesure la tension d'origine entre les objectifs religieux et séculiers. Cette émergence n'a été rendue possible que par la fermentation enregistrée pendant des siècles dans le cadre d'une structure tout à fait différente pour les expressions artistiques.

BIBLIOGRAPHIE

- ADLE C. (dir. publ.). 1982. *Art et société dans le monde musulman*. Paris.
- ALLAN S. 1991. *The shape of the turtle: myth, art and cosmos in early China*. New York.
- ASHENE E. V. 1978. *Understanding the traditional art of Ghana*.
- ASTON W. G. 1971. *History of Japanese literature*. C. E. Tuttle.
- AZARPAY G. 1979. *Soghdian painting*. Berkeley.
- AZHAROV I., REMPEL L. 1971. *Reznoi Shtuk Afrasiaba*. Tachkent.
- BADEL P. 1984. *Introduction à la vie littéraire du Moyen Âge*. Paris.
- BECKWITH J. 1979. *Early Christian and Byzantine art*. Londres.
- BELENITSKY A. M., BENTOVITCH I. B., BOLSHAKOV O. G. 1973. *Srednevekoyyi gorod Srednei Azii*. Leningrad.
- BLAIR S., BLOOM J. 1994. *Art and architecture of Islam: 1200-1600*.

- BLIER S. P. 1987. *The anatomy of architecture*. Cambridge.
- BRANER R. 1991. *Dichtung des europäischen Mittelalters*. Munich.
- BROWNE E. G. 1957. *A literary history of Persia*. 4 vol. Cambridge (réimprimé plusieurs fois par la suite).
- BUSSAGLI M. 1963. *Painting of Central Asia*. Genève.
- BYONG-WON L. 1974. *An analytical study of the sacred Buddhist chant of Korea*. Thèse de l'Université de Washington.
- Cambridge history of Arabic literature*. 1983-1990. 3 vol. Cambridge.
- CHANDRA L. (dir. publ.). 1991. *The art and culture of South-East Asia*.
- COLE H. M. 1990. *Icons : ideals and power in the art of Africa*. Washington D. C. Smithsonian.
- CONANT K. J. 1979. *Carolingian and romanesque architecture*. Londres.
- COSTA P. M. 1978. *The pre-Islamic antiquities at the Yemen National Museum*. Rome.
- DODWELL C. R. 1993. *The pictorial arts of the West*. Londres.
- DURLIAT M. 1985. *L'Art roman*. Paris.
- ETTINGHAUSEN R., GRABAR O. 1992. *The art and architecture of Islam : 650-1250*. Pelican History of Art Series.
- ETTINGHAUSEN R. 1963. *Arab painting*. Genève.
- FARHAT H. 1973. *The traditional music of Iran*. Téhéran.
- FOUCHÉCOUR C. H. (DE). 1969. *La Description de la nature dans la poésie lyrique persane du XI^e siècle*. Paris.
- 1986. *Moralia*. Paris.
- FRANKL P. 1962. *Gothic architecture*. Londres.
- GALLY M., MARCHELLO-NIZIA C. 1985. *Littérature de l'Espagne médiévale*. Paris.
- GILES H. 1985. *The classical history of Chinese literature*. 3 vol. Gloucester.
- GRABAR O. 1973. *The formation of Islamic art*. New Haven ; trad. fr. : *La Formation de l'art islamique*. Paris, 1987.
- 1992. *The mediation of ornament*. Princeton.
- HARLE J.-C. 1986. *The art and architecture of the Indian subcontinent*. Londres.
- HEINRICHS W. (dir. publ.). 1990. *Orientalisches Mittelalter*. Wiesbaden.
- HERBERT P., MILNER A. 1989. *South-East Asian languages and literatures : a select guide*. Hawaï.
- HOBSON R. L. 1993. *The master book of Chinese art*. Gloucester.

- KATO S. 1989. *A history of the first 1 000 years*. Kodansha.
- KOBAYASHI T. U. 1993. *Portraits from the Floating World*. Kodansha.
- KRAUTHEIMER R. 1988. *Early Christian and Byzantine architecture*. Londres.
- LANDY P. 1970. *La Musique bouddhique, musique du Japon : les traditions musicales*. Paris.
- LAZARD G. 1962. *Les Premiers Poètes persans (IX^e-X^e siècle)*. Paris/Téhéran.
- LUCE G. H. 1969-1970. *Old Burma — Early pagan*. J. J. Augustin.
- MASON P. 1993. *History of Japanese art*. Abrams.
- MEDINA J. T. 1982. *Introduction to Spanish literature*. Krieger.
- MITCHELL G. (dir. publ.). 1997. *Architecture of the Islamic world*. Londres.
- NKETIA J. H. 1963. *African music in Ghana*. Londres.
- PORTE J. (dir. publ.). 1968. *Bouddhisme ; autres musiques traditionnelles en Extrême-Orient : encyclopédie des musiques sacrées*. Paris.
- RAGUSA O. 1990. *First readings in Italian literature*. S. F. Vanni.
- RAWSON P. 1990. *The art of Southeast Asia : Cambodia, Vietnam, Thailand, Laos, Burma, Java, Bali*. Londres, Thames & Hudson.
- REMPE L. I. (dir. publ.). 1983. *Hudozhestvennaia kultura Srednei Azii*. Tachkent.
- RYPKA J. 1968. *History of Iranian literature*. Dordrecht.
- SADIE S. (dir. publ.). 1980. *The New Grove dictionary of music and musicians*. 20 vol. REF.ML 100, n° 48. Londres.
- SCHIMMEL A. 1992. *A two-colored brocade, the imagery of Persian poetry*. Chapel Hill/Londres.
- SCHMIDT. 1970. *Volksgesang und Volkslied : Proben und Probleme*. Berlin.
- SOURDEL-THOMINE J., SPULER B. 1973. *Die Kunst des Islam*. Berlin.
- STRACHAN P. 1990. *Pagan : art and architecture*. Royaume-Uni.
- WATSON W. 1994. *Chinese art and architecture*. Londres.
- WRIGHT O. 1978. *The modal system of Arab and Persian music, AD 1250-1300*. Londres.
- ZUMTHOR P. 1987. *La Lettre et la voix*. Paris.

8.2

Le Nouveau Monde : la preuve par la Méso-Amérique

Alfonso Arellano Hernández

LA MERVEILLE DU MONDE

Dans la vaste zone connue sous le nom de Méso-Amérique, et aujourd'hui occupée par le Belize, le Guatemala et le Honduras, ainsi que par certaines parties d'El Salvador et du Mexique, avaient vécu jadis bien des peuples différents dont les réalisations intellectuelles et artistiques comptent parmi les plus importantes de l'histoire de l'humanité. Nous avons maints exemples de leurs splendides œuvres d'art, qu'il s'agisse de grandes sculptures en pierre ou de fragiles objets en plumes, ou encore d'architecture, de céramiques, de petites sculptures (en basalte, *tezontle*, silex, onyx, obsidienne, pyrite, jade, turquoise, cristal de roche, stuc, os, coquillage, bois, cuivre, argent et or), de peintures (sur des murs, des poteries ou des codex) et, comme moyens de référence indirects, de littérature et de musique.

Pour la plupart, ces œuvres d'art étaient produites par les Huastèques, les Mayas, les Aztèques (Mexico), les Mixtèques, les Olmèques, les Uacusecha ou Purepecha, les Teotihuacanos, les Toltèques, les Totonaques, les Xochicalca et les Zapotèques, pour ne mentionner que quelques-uns des peuples concernés. La valeur historique et artistique des œuvres que ces groupes nous ont léguées est aujourd'hui universellement reconnue.

Pourtant, bien qu'il y ait eu des humains en Amérique depuis au moins 50 000 ans et que des restes archéologiques révèlent les canons esthétiques et les préoccupations premières de ces habitants originels, les spécialistes sont généralement d'accord pour penser que l'art méso-américain en tant que tel n'a commencé à se manifester qu'aux environs du XVII^e siècle av. J.-C. pour perdurer jusqu'au XVI^e siècle apr. J.-C. On divise cette longue période en trois sous-périodes principales : le préclassique (ancien, 1800–1300 av. J.-C. ; moyen, 1300–500 av. J.-C. ; tardif, 500 av. J.-C. – 300 apr. J.-C.) ; le classique (ancien, 300–600 apr. J.-C. ; tardif, 600–900 apr. J.-C.) et postclassique (ancien, 900–1250 apr. J.-C. ; tardif, 1250–1500 apr. J.-C.).

Au cours de ces trente-trois siècles de vie quotidienne, les idées de ces peuples sur le monde, les dieux et les mythes ont fait l'objet d'une expression

artistique sous bien des formes différentes et complexes. Dans les pages suivantes, j'indiquerai *grosso modo* quelques-uns des plus notables exemples que l'on puisse en citer.

L'étreinte de l'eau

L'un des endroits où apparurent d'abord certains signes d'expression artistique fut la vallée de Mexico. C'est au cours du préclassique ancien qu'apparurent les premiers établissements humains qui maîtrisaient certaines techniques du travail de la pierre. Ces sites comprennent El Arbolillo, Zacatenco et Tlatilco. Pourtant, les premières œuvres d'art étaient des céramiques ; outre les récipients décorés par des incisions ou des engobes, il existe de nombreux exemples de « jolies femmes », de petites figurines féminines aux traits schématiques avec des cuisses et des poitrines abondantes, parfois peintes en rouge.

Vers le milieu de la période préclassique, de nouveaux sites avaient surgi, tels que Copilco, Tlapacoya et Chalcatzingo, avec des tertres en terre battue qui deviendraient plus tard des lieux d'habitation et des temples juchés sur des pyramides. Des sculptures en argile (comme *L'Acrobate de Tlatilco*) et en pierre se répandirent un peu partout ; elles reflètent l'influence olmèque, comme à Chalcatzingo.

Cependant, ce fut durant le préclassique ancien que les villes prirent de l'importance avec le développement de grands centres urbains comme Azcapotzalco, Teotihuacán, Xico, Ticomán et Cerro de la Estrella. Cuicuilco est digne de mention pour sa pyramide construite sur un plan circulaire et comprenant quatre structures à escaliers. Les poteries présentent des dessins polychromes et revêtent souvent la forme d'animaux, notamment des poissons ou des oiseaux, avec une combinaison de traits schématiques ou naturalistes.

Les dieux, les jaguars et les hommes

Malgré les remarques ci-dessus, c'est aux réalisations des Olmèques que s'applique l'expression « culture mère » dans l'histoire de la Més-Amérique. Leur zone de peuplement la plus importante était la côte du golfe du Mexique dans le sud de l'État du Veracruz et dans l'ouest du Tabasco. Ce fut là que, à partir du milieu de l'ère préclassique, s'édifièrent des cités aussi importantes que La Venta, Tres Zapotes, San Lorenzo, El Manatí, Cerro de las Mesas et Los Tuxtlas.

La Venta est l'un des sites olmèques les plus anciens et les plus vastes. Il s'étend sur un axe nord-sud le long duquel sont disposées des cours flanquées de vastes plates-formes et de maintes buttes de terre de diverses sortes, dont le principal exemple est l'énorme tumulus C, la première pyramide méso-américaine.

Les œuvres en pierre (basalte) comprennent des mosaïques à dessins géométriques posées au niveau du sol et enterrées par la suite. Elles représentent des visages fantastiques, qui pourraient être ceux de divinités, et des têtes colossales qui sont autant de portraits dotés de traits individualisés, avec des yeux en amande, des lèvres épaisses et des nez plats. Elles sont parées de diverses sortes de coiffures. Il faut mentionner aussi les autels décorés par des représentations d'êtres anthropomorphiques émergeant des crocs d'un animal — le Monstre de la Terre — et parfois chargés de petits êtres humains qui sont peut-être des enfants. Il existe aussi des échantillons de stèles sur de vastes dalles de pierre non polies, gravées de figures animales (félins et reptiles) et humaines (isolées dans des attitudes variées ou réunies dans des scènes complexes). Une figure de « luttteur » mérite une mention particulière : il s'agit d'un personnage musculeux, assis avec les jambes tournées vers la gauche, le corps penché en avant et tourné vers la droite, les bras repliés et levés presque au niveau des épaules.

Il existe de nombreux objets en jade ou autres pierres semi-précieuses taillées en forme de petits canoës, de hachettes (lisses ou gravées), de masques ou de figurines humaines avec un « V » incisé sur le front. On en trouve un exemple dans l'offrande 4 de La Venta. Outre les vases de diverses formes, les poteries comprennent des figures connues sous le nom de « visages de bébés » : ce sont des êtres humains asexués, au visage ovale, aux yeux bridés, au nez plat, aux lèvres épaisses et à la bouche dont les coins sont tirés vers le bas.

À la suite des fouilles réalisées à El Manatí, nous avons également la preuve de l'existence de sculptures en bois et de jeux de balles — révélés par la découverte de balles en caoutchouc —, ainsi que de sacrifices humains. L'influence olmèque s'est étendue à plusieurs autres lieux de la Més-Amérique, y compris Las Bocas (Puebla), Teopantecuanitlán (Guerrero), Chalcatzingo (Morelos) et Xoc (Chiapas).

Le pays du soleil couchant

Le Mexique occidental (les États de Sinaloa, Querétaro, Guanajuato, Colima, Nayarit, Jalisco, Michoacán et Guerrero) est un cas à part quant au préclassique et aux temps qui ont suivi. Il est surtout connu pour ses poteries et ses œuvres métalliques qui, sans être ses seuls modes d'expression, révèlent un extraordinaire niveau d'habileté dans la décoration et la création de diverses formes. La plupart d'entre elles sont produites à des fins rituelles et funéraires et elles ont été trouvées dans les chambres de tombes souterraines.

À partir du ^ve siècle av. J.-C., les vases sont décorés de couleurs et de dessins qui continuent d'être utilisés jusqu'à la fin de la période postclas-

sique. Le rouge, le noir, l'ocre et la couleur crème sont utilisés pour eux-mêmes, ou parfois dans des combinaisons de deux ou de plusieurs teintes qui composent des formes géométriques compliquées lesquelles reçoivent une finition de vernis hautement lustrée, que l'on croirait glaçurée.

Au cours de la période préclassique, on produisit des figurines miniatures à Chupícuaro, alors que de plus grands formats se trouvaient communément au Colima, au Nayarit et au Jalisco pendant la période classique. Au Sinaloa, le style dominant comportait des décorations géométriques rouges et noires sur fond crème. Pourtant, mis à part des similitudes dans les formes des récipients (bols à bec, plats et *patojos* [pots à boisson]), Colima est connu pour ses figures animalières : chiens, porcs-épics, opossums, perroquets, canards, serpents, lézards, crabes et poissons. D'autre part, le Jalisco est réputé pour ses figures humaines : grands personnages représentés dans diverses attitudes, abondamment décorés de dessins polychromes (géométriques), ou petits personnages regroupés en scènes de la vie quotidienne : mères chargées d'enfants, individus en train de jouer entre eux ou de se livrer à un jeu de balle, ou encore accompagnés de petits chiens, assemblées en plein air ou dans des bâtiments.

Le travail du métal avait atteint un très haut niveau de qualité à l'époque postclassique quand le procédé à la cire perdue fut utilisé pour produire diverses sortes de bijoux et d'ornements en cuivre, en or ou en argent, comme de petites clochettes, hachettes, boucles ou fermoirs. Enfin, au Guerrero, berceau du style particulier dit «mezcala», on avait produit de belles pièces en pierre, tout spécialement des figurines schématiques avec des lignes droites et des contours anguleux. Ce style peut être admiré surtout dans les masques anthropomorphes, les haches, les modèles réduits, les pectoraux et autres sortes de bijoux.

Quant à l'architecture de la période postclassique, il faut mentionner les grandes plates-formes qui soutiennent les temples ou *yácatas*, bâtis selon un plan rectangulaire et semi-circulaire.

La domination de l'horizontale

Teotihuacán fut l'une des plus vastes cités construites sur le haut plateau au cours de la période classique. Sa situation lui permettait d'exercer sa domination sur la vallée de Mexico et bien des preuves archéologiques montrent que son influence s'étendait à diverses régions de la Més-Amérique. Teotihuacán présente une importance particulière en raison de son architecture dont les principaux caractères tiennent à son plan d'urbanisme en forme de grille, le long de deux axes centraux et perpendiculaires (dont l'un forme l'avenue des Morts), ainsi qu'à l'utilisation du *talud* (petit mur bas en plan incliné) et du *tablero* (panneau vertical entouré de moulures

de façon à former un cadre en surplomb), voire à l'absence presque totale de verticales dans les bâtiments qui se confondent avec les collines et les vallées environnantes.

Ces caractéristiques sont particulièrement évidentes dans les palais ou les ensembles résidentiels dont les patios, situés au centre, sont entourés de portiques, corridors et chambres (Atetelco, le groupe Viking, Tetitla et Zacuala).

L'un des édifices les plus importants est la Ciudadela (Citadelle) qui se compose d'une place centrale entourée de tous côtés par une plate-forme continue surmontée par un certain nombre de structures disposées symétriquement autour d'une cour. Au milieu de la Citadelle se dresse la «pyramide de Quetzalcóatl» qui combine des sculptures tridimensionnelles et des peintures : les *taludes* et *tableros* sont décorés de serpents à plume, de têtes de divinités ressemblant à des mosaïques et d'éléments aquatiques. Tout le complexe était peint en diverses nuances de vert, de rouge, d'ocre et de blanc.

Ce sont les pyramides du Soleil et de la Lune qui attirent surtout l'attention le long de l'avenue des Morts. Elles ont quelque chose d'exceptionnel en raison de l'absence de *talud-tablero* et à cause de leurs dimensions puisqu'elles s'élèvent respectivement à 60 et à 40 mètres de hauteur.

Un autre trait distinctif de Teotihuacán est l'abondance de la couleur, car de vastes superficies sont couvertes de fresques dans des combinaisons de diverses teintes de rouge, de vert, de bleu, d'ocre, de blanc et de noir, de manière à produire des dessins complexes, géométriques, anthropomorphes ou zoomorphes. Des exemples similaires de telles œuvres se présentent également à Atetelco, à Quetzalpapálotl, à Tepantitla, à Tetitla, à La Ventilla, à Yayahuala et à Zacuala.

Les céramiques de différentes formes (pots, bols, tasses et vases) étaient aussi abondamment colorées, dans une gamme qui variait de la monochromie (le noir, le rouge lustré ou le célèbre «orange léger» de la vaisselle) à la polychromie, et ornées de scènes traitées dans un style souvent semblable à celui des peintures murales. Les figurines et les encensoirs étaient aussi souvent décorés selon des combinaisons de couleurs.

La géométrie rigide et schématique de l'architecture se retrouve aussi dans la sculpture. Cela est vrai de l'image censée être celle de Chalchiuhtlicue, des sculptures tridimensionnelles (dont beaucoup en onyx et en céramique) et des masques en matériaux précieux. La stèle de La Ventilla mérite une mention spéciale pour la manière dont elle associe des courbes et des lignes droites tant dans sa structure que dans sa décoration, de façon à former des dessins complexes imbriqués les uns dans les autres.

Les seigneurs de la colline blanche

La région montagneuse de l'Oaxaca a été occupée par les Zapotèques et les Mixtèques, entre autres peuples, depuis le préclassique moyen jusqu'au postclassique. Bien des villes y ont été construites, notamment Coixtlahaca, Cuilapán, Dainzú, Etla, Lambytieco, Mitla, Monte Albán, Monte Negro, Teotitlán, Yagul, Yanhuitlán et Zaachila.

L'un des principaux centres urbains était Monte Albán où un certain nombre de structures architecturales entouraient un vaste espace rectangulaire dans lequel étaient placés d'autres bâtiments. Ils se caractérisent par des *tableros* en forme de « double scapulaire », où des moulures doubles sont disposées autour d'un cadre ouvert vers le bas de façon à former une sorte d'U inversé. On y trouve aussi des terrains de jeux de balle et un certain nombre d'ensembles résidentiels agrémentés de cours et de portiques.

Le temple des Danzantes (structure L) et l'Observatoire pentagonal (structure J) y sont tout particulièrement dignes d'attention. Ces deux édifices sont décorés de dalles de pierre sculptées. Sur le premier, on voit des corps humains dans des attitudes molles et abandonnées ; il s'agit peut-être de prisonniers de guerre sacrifiés, tandis que, sur le second, s'étalent les conquêtes de Monte Albán. Il y a maintes stèles décorées de scènes gravées dont les glyphes indiquent les dates et la nature des événements historiques, par exemple, les stèles 12 et 13 de Monte Albán (fin de la période préclassique moyenne) et la pierre de Bazán (milieu de la période classique).

Un autre aspect intéressant de l'art zapotèque nous est fourni par les nombreuses tombes qui recèlent des fresques complexes représentant des dieux symbolisés et peut-être des personnages historiques. Parmi les plus fameuses se trouvent la tombe 105 de Monte Albán et la tombe 1 de Xuchilquitongo. Elles contiennent notamment des offrandes qui sont présentées au mort et consistent en céramiques monochromes ou polychromes en forme d'urnes (utilisables ou représentées en effigies), avec ce que l'on appelle des « compagnons » (presque toutes possèdent en effet des représentations des dieux Cocijo et 13-Serpent). Parmi les autres offrandes, on recense des bijoux de jade, de cristal de roche et d'os dont un exemple exceptionnel est le masque de jade connu sous le nom de « dieu Chauve-Souris ».

La côte des visages souriants

Dans la région qui s'étend entre les fleuves Soto de la Marina (Tamaulipas) et Grijalva (Tabasco), nombre de cultures différentes se sont développées, outre celle des Olmèques, y compris celles des Huastèques et des Totonaques, avec celle associée à Remojadas. C'est aux Totonaques que l'on attribue les

sites d'El Tajín, de Yohualichán, de l'Isla de los Sacrificios et de Tres Picos. Sur d'autres sites, comme ceux de Quiahuiztlán et Cempoala, on distingue nettement une influence mexicaine.

En ce qui concerne l'architecture, il est un trait distinctif que l'on remarque à El Tajín et à Yohualichán, c'est la présence de niches sur les *tableros* et de délicats reliefs sculptés sur les pierres tombales, les colonnes, les manteaux des *tableros*, conjointement avec des sculptures tridimensionnelles sur lesquelles prédominent des dessins et motifs enchevêtrés, ainsi que des volutes décoratives. Des exemples de ces œuvres se trouvent sur le terrain de jeu de balle à El Tajín, sur la pierre de Tepetlaxco et sur trois sortes d'objets — des *hachas* (haches), des *yugos* (jous) et des *palmas* (palmes) — associés à la pratique du jeu de balle.

La poterie est remarquable pour ses figurines, particulièrement celles qui arborent un « visage souriant ». Ce sont des offrandes funéraires qui se distinguent précisément par leur sourire. On trouve aussi, à El Zapotal, de grandes figures en céramique qui représentent des femmes (dénommées Cihuatete) aux bras étendus, vêtues de différentes manières, ainsi que des squelettes en argile connus sous le nom de Mictlantecuhltli, le dieu de la Mort. Tant à El Tajín qu'à Las Higueras, on peut voir des restes de peintures murales qui utilisent des dessins très semblables à ceux qu'emploient les sculpteurs.

Les Huastèques, dont les établissements comprennent Tamuín, Tantoc et Castillo de Teayo, sont célèbres pour leurs bijoux fabriqués à partir de coquillages et d'or, ainsi que pour leurs poteries décorées avec du bitume noir (*chapopote*). Pourtant, cette culture est surtout identifiée à des sculptures tridimensionnelles d'hommes et de femmes nus, à demi nus, aux bras croisés sur la poitrine et coiffés d'un chapeau conique sur lequel est fixée une sorte d'éventail. Ces personnages illustrent habituellement une sorte de contraste comme celui que forment la vie et la mort, ce dont témoignent un certain nombre de figures féminines, ainsi que l'œuvre connue sous le nom de *Jeune Huastèque*.

Des jungles et des hommes

L'une des grandes cultures méso-américaines est celle des Mayas, connue pour ses réalisations scientifiques et artistiques. Elle a fait l'objet d'une classification, sur une base régionale — Izapa, Motagua, Petén, Usumacinta, Río Bec, Chenes, Planicies Norteñas, Puuc, Costa Oriental — dont des villes comme Bonampak, Cerros, Chichén-Itzá, Cobá, Copán, Dzibilchaltún, Palenque, Quiriguá, Tikal et Uxmal ne sont que quelques exemples parmi des centaines d'autres (illustrations 297 et 298).

L'architecture maya se caractérise par l'utilisation de voûtes en encorbellement et de chaussées empierrées, ou *sacheob*, ainsi que par la présence

de toits aux faîtes abondamment décorés. Parmi les caractéristiques de l'architecture de la péninsule du Yucatán, on remarque l'utilisation de colonnes (monolithiques ou composées de plusieurs tambours), de mosaïques décoratives en pierre, de grands masques de divinités aux nez proéminents (Uxmal, Kabah, Chicanná) ainsi que de tours pyramidales (Río Bec, Xpuhil).

Les édifices sont surtout des structures palatiales, basses et larges, avec un ou deux étages surajoutés et de nombreuses chambres disposées autour d'une cour centrale ; on trouve aussi de grandes plates-formes pyramidales (de 20 à 70 mètres de hauteur), surmontées par des temples, et des terrains pour le jeu de balle, ouverts à leur extrémité. Les bâtiments sont disposés de manière à laisser entre eux des espaces dégagés et, bien entendu, ils épousent les irrégularités du terrain. La plupart des murs sont peints soit d'applications monochromes, soit de dessins géométriques ou de scènes diverses et sont décorés de sculptures en stuc ou en pierre. La plupart d'entre elles représentent des divinités ou des hommes (illustration 296).

La peinture a été également utilisée pour décorer des codex et des urnes. Plusieurs codex ont été retrouvés dans des tombes bien que, excepté pour trois d'entre eux, ils soient désignés d'après l'endroit où ils sont conservés (Dresde, Madrid et Paris). Ils ont été pétrifiés de sorte que l'on ne peut plus en déployer les pages. Ils sont illustrés de glyphes, d'histoires des dieux, d'almanachs et de scènes rituelles ou mythologiques diverses.

La présence d'autels et de stèles qui accompagnent les édifices est un autre trait distinctif de la civilisation maya. Ce sont des sculptures qui représentent des rois en train de prendre part à des événements importants de leur vie, leur couronnement, la capture de prisonniers ou une effusion de sang (fig. 23). De telles scènes sont aussi représentées sur des linteaux de pierre ou de bois.

Les sculptures et les peintures montrent aussi une indéniable prédilection pour les formes humaines et animales, schématisées les unes et les autres, mais aussi réalistes, bien que mêlées à divers éléments imprégnés de symbolisme religieux ou entourées par des symboles, comme c'est souvent le cas en Mésio-Amérique (illustrations 92, 93, 295, 296 et 297).

On peut aussi observer ces caractéristiques dans les décorations figuratives utilisées sur des céramiques, notamment sur des urnes en forme d'effigies. À vrai dire, c'est durant la période classique que ces traits sont le plus nettement apparents, comme le montrent des plats, des coupes, des bols et des pots, tels le vase de l'autel des sacrifices, les urnes tétrapodes de Petén, les encensoirs de Mayapán et les figurines de Jaina.

Pourtant, on fabriquait aussi des objets de haute qualité et d'une grande beauté dans d'autres matériaux — coquillages, stuc, os, jade, bois, obsidienne — soit par incisions sur la surface de l'objet soit en bas-relief. Certains de ces superbes objets, décorés de glyphes représentant des figures animales,

Figure 23 Rites sacrificiels sur le terrain de jeu de balle. Relief maya de la période postclassique, provenant de Chichén-Itzá, Yucatán (Mexique), 900-1200 apr. J.-C. (d'après L. Schele, M. E. Miller, *The blood of kings*, New York, 1986, p. 244).

des êtres humains et des divinités, sont les sculptures du dieu K de Tikal, les masques en mosaïques de jade de Calakmul, les plaques de Nebaj, les sceptres en bois du Cénote (Puits sacré) de Chichén-Itzá et de nombreux articles «excentriques» en obsidienne.

L'héritage divin

Avec la chute de Teotihuacán, un certain nombre d'autres cités qui avaient échappé au sort de cette grande métropole ont pris la relève. Cholula, Cacaxtla, Xochicalco, El Tajín, ainsi que d'autres centres situés dans l'Oaxaca et sur le territoire maya ont continué de se développer pendant toute la période postclassique. Xochicalco et Cacaxtla y prirent même une importance particulière.

La ville de Xochicalco (dans l'État de Morelos) est généralement connue pour un seul édifice, la pyramide des Serpents à plumes. Les *taludes* et les *tableros* sont décorés de dalles sculptées en bas-relief, où serpents à plumes aux corps ondulés et escargots d'eau encadrent des personnages assis en somptueux appareil. Le style artistique distinctif de cette cité est identifié depuis longtemps grâce à un poteau en forme de palmier érigé sur le terrain de jeu de balle et à de nombreuses stèles sculptées, mais des fouilles récentes ont exhumé de nouvelles œuvres d'art qui ajouteront à notre connaissance du site.

De même, Cacaxtla (dans le Tlaxcala) est célèbre pour son acropole qui comprend un certain nombre de structures différentes disposées autour

de cours centrales. L'une de ces structures, le portique B, arbore sur son *talud* des fresques murales polychromes qui relatent de sanglantes scènes de batailles entre deux groupes de guerriers ennemis dont les bouches ouvertes semblent encore lancer des imprécations et des insultes à l'adversaire, tandis que le sang et les entrailles se répandent sur le sol. D'autres édifices (le portique A, le Temple rouge et le temple de Vénus) s'ornent aussi de peintures qui représentent des personnages déguisés, des animaux et des glyphes. Le style artistique de Cacaxtla révèle principalement une influence maya et probablement *ñuiñe*, la première surtout dans le Temple rouge et la seconde dans le portique B.

Des dialogues avec le cœur

Au milieu du VII^e siècle apr. J.-C., un certain nombre de tribus venues du nord arrivèrent sur le plateau central. L'un de ces groupes, connu sous le nom de Toltèques, a établi son centre principal à Tula (dans l'État d'Hidalgo) (illustration 299). Les Toltèques avaient apporté de nouveaux styles en matière d'architecture et de sculpture qui se sont greffés sur la tradition agonisante de Teotihuacán. Cela supposait l'apport de modifications à la structure du *tablero-talud*, désormais décoré de sculptures en relief. On note également l'apparition de salles et de galeries à colonnades, de bancs ornés de reliefs sculptés, de colonnes serpentine, de pilastres et de murs décorés de frises où se succèdent des frises représentant des guerriers, des oiseaux, des félins et des serpents, des autels soutenus par des atlantes et des *chacmool*, créatures couchées anthropomorphes, portant un réceptacle sur le ventre.

Les céramiques sont caractérisées par leur couleur et leur dessin, surtout en rouge sur fond crème et ocre, avec des décors aux lignes ondulantes. Très différente est la poterie de plomate (également exportée au Guatemala) ornée, parfois, d'incrustations de nacre.

L'influence de Tula était si grande qu'elle atteignait même la lointaine péninsule du Yucatán où elle se mêlait à la tradition maya, comme le montrent plusieurs édifices de Chichén-Itzá, par exemple le temple des Guerriers, le *tzompantli* ou «rangée de têtes de morts», la cour des Mille Colonnes et le «Mercado».

Le peuple des nuages

Dans l'Oaxaca, les principaux sites, tel Monte Albán, ont donné naissance à d'autres cités comme Tilantongo, Achiutla et Mitla.

Traditionnellement attribuée à la culture mixtèque, Mitla possède un certain nombre de caractères zapotèques, par exemple l'habitude de modeler

des « scapulaires » sur le *tablero* et l'emploi de colonnes monolithiques. Des mosaïques en pierres combinées avec certaines autres particularités créent sur les murs des frises rehaussées par une infinie variété de motifs compliqués, notamment « *greca* ».

La poterie y est aussi caractéristique par ses couleurs et ses dessins : les figures géométriques ou les images stylisées d'animaux et de personnages sont rendues avec vivacité par l'utilisation de rouges, d'ocres, de bruns, de bleus, de verts, de noirs et de blancs. En outre, il existe des similitudes entre ces peintures sur céramique et le style des codex tels que le *Bodley*, le *Borgia* (fin du XV^e siècle apr. J.-C.), le *Colombino* (XII^e siècle apr. J.-C.), le *Féjérvary-Mayer*, le *Nuttal* et le *Selden*. Mieux encore, le même style de peinture se retrouve dans la poterie de Cholula (illustrations 1 et 94).

Outre la sculpture sur os, cristal de roche, ambre et turquoise, les Mixtèques étaient extrêmement versés dans le travail du métal, notamment dans l'orfèvrerie fabriquée grâce au procédé de la cire perdue. Quelques-uns des exemples les plus impressionnants de leurs réalisations à cet égard proviennent de la tombe 7 de Monte Albán : on y a trouvé des boucles d'oreilles, des bracelets, des colliers, des pectoraux (notamment le pectoral de Mictlantecuhtli et le *chimalli* de Yahuitlán), ainsi que des anneaux labiaux, de même que des figures animales, des perles et des gobelets taillés dans du cristal de roche.

Le dernier tournant

Les nouveaux immigrants chichimèques se sont installés dans la vallée centrale de Mexico à partir du XIII^e siècle. Ils comprenaient les Tenochca ou Mexica (Aztèques) qui, en moins de 200 ans, parvinrent à asseoir leur domination sur une vaste région de la Més-Amérique.

Tenochtitlán, la capitale des Mexica, s'était développée en un grand centre urbain après avoir pris naissance dans une petite île, agrandie par la construction de *chinampas* sur un schéma en forme de grillage, de sorte que la ville disposait à la fois de routes, de canaux pour circuler en barque et de digues qui la reliaient à la terre ferme. Outre les complexes résidentiels analogues à des palais, l'architecture se distinguait par une double plate-forme pyramidale avec un double escalier flanqué d'*alfaras* (larges rampes), surmontés par des cubes, et deux temples situés au sommet ainsi que des structures pyramidales circulaires dédiées au dieu du Vent (fig. 24). Le centre cérémoniel était entouré d'un *coatepantli* (mur de serpents) comprenant plusieurs *tzompantlis* (illustration 307).

La sculpture possédait des caractères réalistes, mais elle était en même temps schématique et rigide. Il en existe quelques échantillons extraordinai-

res comme une tête de «chevalier aigle», des *cuauhxicalli* (réceptacles destinés à recevoir les cœurs des victimes sacrifiées) en forme de félins ou d'oiseaux, des vases en obsidienne en forme de singes, ainsi que des têtes de morts en onyx ou en cristal de roche. On trouve également des exemples de sculptures monumentales, comme celles de Coatlicue et de Xochipilli, la «pierre du Soleil», la tête coupée de Coyolxauhqui, le *xiuhcóatl* ou «*teocalli* de la guerre sacrée».

Fort peu d'œuvres en plumes ont survécu jusqu'à nos jours, mais il en reste assez pour nous donner une idée de la délicatesse de ces articles, comme la prétendue coiffure de Montezuma (désormais conservée à Vienne) et le bouclier à tête d'un *ahui-zote* (un mytique «chien d'eau»).

Enfin, plusieurs codex sont parvenus jusqu'à nous. Ce sont des livres qui contiennent des peintures, des chroniques royales, des histoires concernant les dieux et leurs mythes, des listes de tributs dus au royaume. Ils comprennent le codex *Borbonicus*, le codex *Boturini* ou *Tira de la Peregrinación*, le *Tonalámatl Aubin*, la *Matrícula de tributos* (Registre des tributs) et le codex *Mendoza* (illustrations 300 à 306).

Figure 24 Temple et habitations aztèques avec un chef qui se dirige dans cette direction. Les traces de pas indiquent le déplacement ou le mouvement (redessiné d'après le croquis d'Alfredo Beltrán tiré d'un codex aztèque, XV^e siècle, dans W. von Hagen, *The Aztec man and tribe*, New York, 1958, p. 46).

L'arrivée de nouveaux dieux

Quand les Européens pénétrèrent en Amérique au cours des premières décennies du XVI^e siècle, les divers peuples de la Més-Amérique se trouvaient à différents stades de leur développement. Certains avaient atteint la fin de leur cycle, d'autres avaient commencé à décliner, tandis que d'autres encore furent détruits par les nouveaux venus.

Des fertilisations croisées se produisirent dans le domaine culturel avec le mélange des traditions. L'architecture et les arts visuels du Mexique conservent encore des traits esthétiques hérités de la Més-Amérique et c'est de là qu'ils tirent leur force, sans préjudice des traditions qui leur ont été transmises par le Vieux Continent. Il est des voix qui relient le passé au présent, qui rendent la vie et la mort complémentaires l'une de l'autre et qui font écho au passé ; elles continuent de résonner au fil des siècles et nous ensorcellent encore de leur harmonie.

NOTE DES DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Au cours de la phase finale de la préparation du présent volume, les directeurs de la publication ont décidé de consacrer un sous-chapitre à « l'art et l'architecture de l'Amérique précolombienne ». Des contraintes de temps et d'espace ont obligé l'auteur de la présente étude, Luis Arellano Hernández, à se limiter à la Méso-Amérique, ce qui témoigne de la richesse culturelle de cette sous-région au cours de la période étudiée ici. Pourtant, à cette époque, l'Amérique comprenait d'autres foyers de civilisation, particulièrement dans les Andes centrales où les Incas avaient fondé un empire d'une aussi haute culture. On en traitera dans la partie VI du présent volume (introduction et chapitres 37 à 39) et dans la section des illustrations.

BIBLIOGRAPHIE

- BENSON E. (dir. publ.). 1981. *Mesamerican sites and world-views*. Washington D. C., Dumbarton Oaks.
- BERNAL I. et al. 1974-1976. *México, panorama histórico y cultural*. 10 vol. Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- CASO A. et al. 1981. *Cuarenta siglos de arte mexicano*. 2 vol. Mexico, Porrúa-Herrero.
- COOK DE LEONARD C. et al. (dir. publ.). 1959. *Esplendor del México antiguo*. 5 vol. Mexico, Centro de Investigaciones Antropológicas de México.
- COVARRUBIAS M. 1957. *Indian art of Mexico and Central America?* New York, Knopf.
- DAHLGREN DE JORDÀ B. 1954. *La Mixteca : su cultura e historia prehispánicas*. Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- FLANNERY K., MARCUS J. 1983. *The Cloud People. Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations?* New York, Academic Press.
- FONCERRADA DE MOLINA M. 1993. *Cacaxtla. La iconografía de los Olmeca-Xicalanca*. Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- FONCERRADA DE MOLINA M., LOMBARDO DE RUIZ S. 1979. *Vasijas pintadas mayas en contexto arqueológico (catálogo)*. Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas (Estudios y Fuentes del Arte en México, XX).
- FUENTE B. (DE LA). 1965. *La escultura de Palenque*. Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas (Estudios y Fuentes del Arte en México, XX).

- 1974. *Arte prehispánico funerario. El Occidente de México*. Mexico, UNAM, Coordinación de Humanidades (Colección de Arte, 27).
- 1975. *Las cabezas colosales olmecas*. Mexico, Fondo de Cultura Económica (Testimonios del Fondo).
- 1978. *Los hombres de piedra. Escultura olmeca*. Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- FUENTE B. (DE LA) *et al.* 1982. *Historia del arte mexicano*. Vol. I-III (Art precolombien). 12 vol. Mexico, Secretaría de Educación Pública-Salvat Mexicana de Ediciones.
- 1995. *La acrópolis de Xochicalco*. Mexico, Instituto de Cultura de Morelos.
- FUENTE B. (DE LA) (coord.). 1995. *La pintura mural prehispánica en México. Teotihuacán*. 2 vol. Mexico, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- GENDROP P. (coord.). 1971. *Murales prehispánica*. Mexico, Artes de México (Artes de México, 144).
- 1973. *La escultura clásica maya*. Mexico, Artes de México (Artes de México, 167).
- GUTIÉRREZ SOLANA N. 1985. *Códices de México. Historia interpretación de los grandes libros pintados prehispánicos*. Mexico, Panorama Editorial.
- HEYDEN D. 1983. *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*. Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas (Serie Antropológica, Etnohistoria, 44).
- INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. 1993-1996. *Revista de Arqueológica Mexicana*, 3 vol. (19 n^{os}). Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropológica e Historia.
- KELEMEN P. 1969. *Medieval American art. Masterpieces of the New World before Columbus*. 3^e éd., 2 vol. New York, Dover Publications.
- KUBLER G. 1962. *The art and architecture of ancient America*. Harmondsworth, Penguin.
- LOMBARDO DE RUIZ S. (coord.). 1987. *La pintura mural maya en Quintana Roo*. Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Gobierno del Estado de Quintana Roo (Colección Fuentes).
- LÓPEZ AUSTIN A. 1987. *Tarascos y Mexicas*. Mexico, Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica (SEP/80, 4).
- LÓPEZ AUSTIN A. *et al.* 1989. *Teotihuacán*. Mexico/Madrid, El Equilibrista/Turner Libros, Citicorp/Citibank.
- MANZANILLA L., LÓPEZ LUJÁN L. (coord.). 1989. *Atlas histórico de Mesoamérica*. Mexico, Larousse.

- 1994. *Historia antigua de México*. 3 vol. Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MARQUINA I. 1951. *Arquitectura prehispánica*. 2 vol. Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MILLER M. E. 1982. *The murals of Bonampak*. Austin, University of Texas Press.
- MORLEY S. G. 1982. *La civilización maya*. 3^e réimp. Mexico, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología e Historia).
- NICHOLSON H. B. (dir. publ.). 1967. *The origins of religious art and iconography in preclassic Mesoamerica*. Los Angeles, University of California.
- NOGUERA E. 1965. *La cerámica arqueológica de Mesoamérica*. Mexico (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas (première série, 86).
- OCHOA L. (dir. publ.). 1979. *Historia prehispánica de la Huasteca*. Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Arqueología, Etnohistoria, Serie Antropológica, 29).
- O'GORMAN E. et al. 1994. *México en el mundo de las colecciones de arte*. Vol. I-II (Méso-Amérique), 7 vol. Mexico, Grupo Azabache.
- PIÑA CHAN R. 1975. *Historia, arqueología y arte prehispánico*. 1^{re} réimp. Mexico, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología).
- PROSKOURIAKOFF T. 1950. *A study of classic Maya sculpture*. Washington D. C., Carnegie Institution of Washington (publication 593).
- RUIZ LHULLIER A. 1981. *El pueblo maya*. Mexico, Salvat Mexicana de Ediciones, S.A./Fundación Cultural San Jerónimo Lídice.
- SÉJOURNÉ L. 1983. *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*. 2^e éd. Mexico, Siglo XXI (Colección América Nuestra, América Indígena, 35).
- SOUSTELLE J. 1966. *L'Art du Mexique ancien*. Paris, Arthaud; trad. espagnole *El arte del México antiguo*. Barcelone, Editorial Juventud, 1969.
- 1986. *Los Olmecas*. 1^{re} réimp. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- THOMPSON J. E. S. 1966. *The rise and fall of Maya civilization*. Norman, University of Oklahoma Press.
- TOSCANO S. 1984. *Arte precolombino de México y de la América Central*. 4^e éd. Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- WAUCHOPE R. (dir. publ.). 1965. *Handbook of Middle American Indians*. 16 vol. Austin, University of Texas Press.
- WEAVER M. P. 1981. *The Aztecs, Maya and their predecessors. Archaeology of Mesoamerica*. 2^e éd. New York, Academic Press.

-
- WESTHEIM P. 1957. *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- WHITTCOTTON J. 1985. *Los Zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.

C

Section régionale

I

Les héritiers du monde gréco-romain

Introduction

Yannis Karayannopoulos

D'UNE EUROPE MÉDITERRANÉENNE À UNE EUROPE CONTINENTALE

Les trois siècles qui suivirent la mort de Justinien en l'an 565 apr. J.-C. ont été les témoins de changements radicaux dans cette partie du monde qui en est venue à se faire connaître sous le nom d'Europe. Tout d'abord, elle s'est divisée une fois pour toutes en deux parties, orientale et occidentale, destinées à se développer indépendamment l'une de l'autre. À l'ouest, le centre de gravité s'est déplacé vers le nord, de plus en plus loin de la Méditerranée, tandis que la partie orientale ou byzantine, malgré l'attention qu'elle portait aux événements survenus au nord et à l'est, a continué de «coexister» avec la Méditerranée.

En Orient, avec des modifications et des adaptations ici ou là, en fonction des circonstances mouvantes, la tradition gréco-romaine et le christianisme ont continué d'exercer une influence dominante sur la vie publique et privée. Dans la partie occidentale pourtant, de nouvelles formes se sont développées, largement débitrices envers l'influence des peuples germaniques, bien que fondées, elles aussi, sur la tradition gréco-romaine et le christianisme. Ces nouveaux éléments se sont cristallisés en de nouveaux États et de nouvelles formations sociales, et se sont trouvés à la source d'un mode de vie et de pensée qui a fini par devenir ce que l'on tient pour essentiellement européen.

La politique de reconquête pratiquée par Justinien devait être l'ultime effort tenté pour restaurer l'Empire romain sous sa forme essentiellement méditerranéenne. Avec l'occupation de l'Afrique, du sud-est de l'Espagne, des îles Baléares, de la Corse, de la Sardaigne et de la plus grande partie de l'Italie, il semblait que cet empereur avait reconstitué l'Europe méditerranéenne, centrée sur un axe Orient-Occident. Ce n'était pourtant là qu'une illusion séduisante. Tout d'abord, son empire ne couvrait qu'une petite fraction de l'espace antérieurement occupé par les Romains en Espagne

et ne comprenait aucune partie de la Gaule ou de l'Angleterre. De même, une large zone du nord de l'Italie en était exclue. Il y avait pire encore : des régions situées en dehors des territoires reconquis s'étaient organisées en nouveaux États germaniques qui n'avaient aucun sentiment d'appartenance envers l'Empire romain. L'empire, pour eux, n'était qu'une vague notion dépourvue de tout contenu politique tangible.

Ainsi, la ligne imaginaire qui courait de l'Illyrie à l'Afrique avait constitué depuis l'an 395 apr. J.-C. la démarcation non point entre les deux fragments d'un même État mais, en réalité, entre la culture grecque de l'Orient et la culture germano-latine de l'Occident. Même ainsi, on aurait pu être en mesure d'évoquer une survivance de l'axe méditerranéen et d'une Europe méditerranéenne aux ^v^e et ^{vi}^e siècles si cet axe n'avait pas été pénétré par des Vandales en maraude, dont les actes de piraterie avaient presque interrompu les échanges et le commerce entre le bassin méditerranéen occidental et les autres régions pendant près de 100 ans, et s'il y avait eu une communauté de langage et de dogme religieux parmi les peuples de la Méditerranée.

La reconquête de Justinien se révéla donc être une création artificielle qui ne pouvait durer, bien qu'elle eût donné au moins l'impression qu'un axe Orient-Occident existait encore et formait la seule véritable « Europe ». Derrière la façade, pourtant, les fondations de cette « Europe » étaient en train de se faire grignoter. De nouveaux États surgirent à l'ouest au cours du ^{vii}^e siècle : les Wisigoths établissaient leur domination sur l'Espagne et la Septimanie, quoique de façon incomplète, les Francs se taillaient un État dans la Gaule, à l'ouest des Alpes et du Jura, tandis que les Lombards formaient le leur en Italie, jouxtant l'exarchat de Ravenne.

À ces facteurs extérieurs, qui entraînaient la rupture de l'unité politique dans l'Europe méditerranéenne, s'ajoutait un événement important, l'expansion du monde arabe. Partis de l'Arabie, dès la deuxième année qui avait suivi la mort de Muḥammad en 632, les Arabes avaient envahi la Syrie, la Palestine, l'Égypte ainsi que des parties de la Perse et de l'Afrique du Nord entre 637 et 647. Au cours des années 673–678, puis de nouveau en 717–718, ils avaient mis le siège devant Constantinople, mais ils avaient été repoussés. L'Europe était fermement protégée dans cette direction.

Presque au même moment, les Arabes tentaient la conquête de l'Europe à travers l'Espagne et progressaient jusqu'en Aquitaine, mais ils furent vaincus et repoussés à Poitiers par Charles Martel en 732. Cet événement marqua la fin de la menace arabe contre l'Europe. Mais, en dépit de cette issue favorable, cette présence à l'est et à l'ouest de la Méditerranée avait indubitablement contribué à ébranler l'unité géopolitique de la région, puisque les deux rivages de la mer se retrouvaient désormais dans des mains adverses. Mieux encore, après avoir réussi à repousser les Arabes, les Francs ne s'enhardirent pas à franchir une ligne qui allait de Pampelune à Saragosse

et à Tortosa. Tentés par la poursuite de leur expansion vers le nord-est et le sud-est, ils n'avaient aucune ambition maritime en Méditerranée.

De l'autre côté de l'Europe, au cours des vingt dernières années du VI^e siècle, les Slaves prenaient pied dans le nord et le nord-ouest des Balkans. Par la suite, et jusqu'à l'établissement des États slaves des Bulgares, des Serbes, des Croates et des Slovènes, ils avancèrent lentement vers le sud pour pénétrer dans la péninsule Grecque où ils fondèrent de petits établissements isolés qui, au fil des siècles, se convertirent au christianisme, s'hellénisèrent et s'assimilèrent au peuple de la région dont ils partageaient la vie.

Au début du VII^e siècle, les Serbes et les Croates s'étaient installés dans l'ouest et le nord-ouest des Balkans et les Slovènes dans ce qui est aujourd'hui l'Istrie, formant ainsi une barrière que l'empereur Héraclius tenta d'utiliser contre les Avars bien que, à partir de 626, ceux-ci ne présentassent plus aucun danger pour Byzance. Après le deuxième tiers du VII^e siècle, un nouvel ennemi fit son apparition, les Arabes. S'ajoutant à l'attitude belliqueuse du jeune État bulgare (681), ce facteur fut une cause de préoccupation pour Byzance dont il détourna l'attention loin du monde occidental.

En Italie, l'expansion des Lombards fournit une nouvelle raison à la séparation entre les deux mondes en dressant, cette fois, le pape contre l'Orient. En fait, en 751, les Lombards occupèrent Ravenne et abolirent l'exarchat byzantin. Comme Byzance ne disposait pas de forces à envoyer en Italie, le pape se tourna vers les Francs qui, par le traité de Ponthion (754), lui avaient promis leur aide. Quand les Lombards attaquèrent à nouveau Rome, en 756, Pépin le Bref franchit les Alpes et, après avoir défait les Lombards, offrit au pape les territoires gouvernés par les exarques de la Pentapole et de l'Émilie. Vingt ans plus tard, en 774, Charlemagne détruisit l'État lombard et ratifia la donation de Pépin, créant du même coup l'État pontifical. Tous ces événements contribuèrent à éloigner définitivement le pape de Byzance. En fait, à partir de 781, les documents pontificaux ne font plus jamais mention des années au cours desquelles s'était exercée l'autorité de l'empereur byzantin.

Les préoccupations politiques des Francs contribuèrent aussi au divorce politique et intellectuel entre l'Orient et l'Occident, à l'éloignement du monde occidental de la Méditerranée et à l'orientation prise par ce monde vers le nord. En tant que peuple septentrional, les Francs étaient plus directement intéressés par les régions où ils avaient commencé par s'installer et moins soucieux des zones méridionales qu'ils avaient occupées par la suite. Quand l'invasion normande, vers la fin du VIII^e siècle, commença à menacer leurs possessions septentrionales, ils tournèrent naturellement leur attention vers ces régions menacées. Il faut ajouter que, par suite de ces invasions, le peuple franc noua d'excellentes relations avec les chefs locaux qui organisaient la résistance contre les Normands, ce qui eut des conséquences politiques et sociales pour l'État des Francs.

Étant donné ces événements, il était naturel que Byzance devînt, dans l'esprit des «Européens» de l'Ouest, une région lointaine et presque mythique. L'Orient et l'Occident, ces deux moitiés d'un Empire romain jadis «un et indivisible», étaient en passe de devenir deux mondes étrangers l'un à l'autre. Ce n'était pas tout. Leur évolution culturelle, leur hostilité déclarée dans les domaines de la religion et de la culture, ainsi que les heurts entre l'Est et l'Ouest étaient tels que, dans l'esprit d'un Occidental du Nord, la notion d'«Europe» se réduisait aux régions situées vers le nord et l'ouest du continent, ce qui constituait effectivement l'empire de Charlemagne. Comme l'a exprimé l'historien Nithard, «*Carolus [...] omnem Europem [sic] omni bonitate repletam relinquit*». Les régions situées à l'est de l'Europe formaient un monde différent appelé «Orient» ou, au mieux, «Empire oriental». C'est ce que mettait plus encore en évidence tout ce qui concernait le mode de vie.

Le roc solide sur lequel s'appuyaient les fondations de la culture européenne autour de la Méditerranée, c'était la civilisation gréco-romaine. Mais tandis que Byzance, malgré l'aversion initiale de la chrétienté envers le paganisme, continuait comme auparavant à manifester son intérêt pour la littérature classique, celui-ci déclinait à l'ouest où, tout particulièrement à partir du VI^e siècle, on observait un net recul de l'activité culturelle, tant intellectuelle que linguistique. Ce phénomène largement répandu résultait de la destruction des matériaux mêmes de la connaissance. Durant les guerres continues et autres calamités des VI^e et VII^e siècles, les bibliothèques furent détruites, et les écoles n'étaient plus en état de fonctionner. La seule exception fut, outre Ravenne et Rome en Italie, l'Espagne sous les Wisigoths.

Si la tradition classique a pu survivre, cela doit être attribué à l'existence des monastères, tout particulièrement ceux d'Irlande qui, en ces temps difficiles, fournissaient non seulement un refuge mais aussi un endroit où l'on pouvait étudier et retranscrire les textes classiques. À partir de l'Irlande et de l'Angleterre, après la conversion de cette dernière au christianisme, des éléments de la culture classique furent réimportés en Gaule dès le VII^e siècle (avec saint Colomban, 530–615) et, dans la première partie du VIII^e siècle, en Allemagne (avec saint Boniface, 672/673–754).

Le fait que cette activité intellectuelle fut menée à bien par le clergé plutôt que par des laïcs entraîna des modifications dans ses objectifs, lesquels, au lieu d'être purement culturels, avaient désormais un contenu religieux. Un tel changement d'orientation s'inscrivait d'ailleurs dans la tradition inaugurée par saint Augustin, voulant que le seul objet du savoir devait être l'amélioration de la connaissance des saintes Écritures. En échange, l'évolution eut un effet fâcheux sur la formation des laïcs qui déclina de façon surprenante. Dans l'Europe continentale, toute l'activité intellectuelle devint le monopole du clergé, et ceux-là étaient presque totalement illettrés (voir le chapitre 10).

À cette époque, l'activité intellectuelle et culturelle n'était cependant pas le domaine réservé de l'Église et des théologiens car, en raison de ses propres visées administratives et politiques, la monarchie utilisait des hommes qui avaient été formés par l'Église. Les institutions ecclésiastique et monarchique devinrent donc étroitement liées, créant ainsi des possibilités nouvelles pour l'expression artistique et intellectuelle. Le résultat de cette collaboration fut que Rome réussit à attirer progressivement les différentes églises locales sous son aile spirituelle et à impartir au monde occidental médiéval l'une de ses caractéristiques, à savoir une unité religieuse transnationale, parallèlement à sa grande diversité politique.

Cette activité que nous avons décrite conduisit, au temps de Charlemagne, à un épanouissement culturel que l'on appela par la suite la « renaissance carolingienne » et dont l'un des traits essentiels fut le développement de l'instruction. La méthode d'enseignement était fondée sur celle d'Isidore de Séville qui avait perpétué le système romain dans lequel le *trivium* (grammaire, rhétorique et logique) et le *quadrivium* (arithmétique, musique, géométrie et astronomie) étaient regardés comme les serviteurs de la reine des connaissances, la théologie. Ce travail d'éducation qui créait des conditions favorables à l'érection de barrières contre l'ignorance et la barbarie avait commencé bien avant Charlemagne. Les écoles monastiques fonctionnaient depuis le début du VIII^e siècle. Pourtant, leur plein épanouissement ne se produisit que plus tard, comme le montre l'exemple célèbre de l'école de Saint-Denis qui avait entamé son enseignement au cours des trente dernières années de ce siècle et où l'on s'appliquait à restaurer le latin sous sa forme la plus pure. Charlemagne fonda une école dans le cadre de sa cour, mais nous en savons très peu de chose. Pourtant, sa plus grande réussite fut l'académie de la cour, qui rassemblait nombre d'érudits de divers pays et dont l'influence sur l'essor de la littérature occidentale fut considérable. Cette académie entreprit de purger le latin de ses éléments empruntés aux langues germanique et romane communes, et elle introduisit une forme d'écriture particulièrement élégante (l'écriture cursive carolingienne) utilisée pour la copie des manuscrits et des documents diplomatiques.

Ailleurs, dans les régions qu'ils avaient conquises, notamment la Syrie et l'Égypte, les Arabes découvraient d'importants centres du savoir, dont les origines remontaient à l'âge d'or de la Grèce classique. Ils étaient riches en bibliothèques contenant une abondance d'œuvres écrites par des érudits et des savants grecs, hébreux, perses, chinois et indiens. Grâce aux Arabes, la redécouverte de la science et de la philosophie grecques put acquérir son propre élan et engendrer des contributions originales, surtout parce que les lettrés furent en mesure de considérer les fruits de ces deux matières non plus seulement avec la révérence du copiste mais aussi avec la curiosité de l'explorateur.

En Orient, à Byzance, la situation était différente. Les études classiques et l'intérêt que l'on portait à l'Antiquité n'avaient jamais disparu. Byzance cultivait amplement l'étude de la littérature de la Grèce antique, même si elle se contentait d'en imiter l'esprit — et c'est le moins que l'on puisse dire d'emblée.

Dans la littérature, les sciences et les arts carolingiens, une tradition indépendante commença donc à apparaître très tôt en Europe occidentale. Si elle empruntait certains éléments aux peuples germaniques, elle utilisait la philosophie et la science de la Grèce antique, enrichies et retransmises par les Arabes, tout en s'appuyant à la base sur l'enseignement chrétien ; une telle diversité ouvrait de nouveaux horizons culturels et débouchait sur des concepts intellectuels et philosophiques très différents de ceux de Byzance. Le résultat en fut que, s'ajoutant à leurs contrastes politiques et linguistiques, la divergence culturelle entre l'Empire byzantin et l'Occident creusa entre eux un gouffre dont leur opposition en matière de dogme ne fit qu'accroître la profondeur.

L'Europe fondée sur l'unité méditerranéenne s'était donc effondrée. Désormais, parallèlement au monde byzantin, surgissait à l'ouest ce qui allait devenir l'essence même de l'« Europe », avec ses propres objectifs politiques et sa propre vie intellectuelle, artistique, sociale et scientifique. Ainsi, lentement tout d'abord, puis avec une vitesse acquise de plus en plus grande à partir du VIII^e siècle, le centre de l'activité politique s'éloigna de la Méditerranée vers les régions qui appartenaient au royaume des Francs. L'Europe méditerranéenne était supplantée par l'Europe continentale.

L'évolution européenne ne se bornait pas aux domaines de la politique et de la culture. En matière de société, d'économie et de gouvernement, on assistait en Europe continentale à des changements et à des innovations qui contrastaient radicalement avec ce que l'on observait, dans des situations comparables, en Europe méditerranéenne. Alors qu'à Byzance les changements laissaient subsister les anciennes structures sociales et administratives en les adaptant aux besoins du moment et en conservant, par exemple comme base, le droit romain, en Occident, des changements similaires entraînèrent des innovations qui se trouvaient certainement influencées par le droit romain mais qui étaient également dues aux lois, coutumes et usages des peuples germaniques. Les conséquences de ces innovations étaient manifestes dans les modifications qu'on pouvait constater dans la vie et les relations des populations rurales, mais aussi, mieux encore, dans l'avènement de la féodalité. Alors que les relations agraires en Occident présentaient, malgré leurs différences, certains points communs avec les institutions observées en Orient, la féodalité était exclusivement un phénomène occidental. La nécessité d'entretenir une armée efficace et bien équipée, donc dispendieuse, a certainement été un facteur important dans son apparition, ainsi que l'impossibilité de payer les soldats en numéraire, étant donné la conjoncture économique de l'époque. Il fallait aussi administrer un État composé de peuples disparates,

dotés de leurs coutumes et de leurs traditions propres, sans disposer d'un corps de fonctionnaires ni d'un système administratif.

Tout cela explique pourquoi un mode de gouvernement aussi compliqué que celui de Rome ne pouvait plus être utilisé ni appliqué. Il fut donc finalement écarté et un système féodal décentralisé, plus simple et plus commode, s'imposa. C'est donc celui-ci qui devint le régime caractéristique de la nouvelle Europe continentale. Pour en arriver là, le Moyen Âge avait utilisé certaines des dernières institutions romaines comme le *beneficium*, le système celte des *vassi* et le système germanique du *Gefolgschaft* pour créer un modèle nouveau — la féodalité — dont la caractéristique première était la relation personnelle entre le seigneur et son vassal, fondée sur une fidélité mutuelle, assortie d'un système gradué de propriété foncière et de pouvoir politique. Malgré l'existence de variantes locales, le régime féodal incluait la notion nouvelle de chevalerie avec, en annexe, son code de conduite et de communication sociale.

À Byzance, d'autre part, la féodalité n'apparut jamais en tant que telle. Le pouvoir de l'empereur était absolu et indivisible. Tous ses sujets — le commun du peuple, les grands propriétaires fonciers et les hauts fonctionnaires — lui étaient directement subordonnés et n'avaient d'autre pouvoir qu'une autorité conditionnelle, dévolue par l'empereur. De même, il n'existait aucun groupe social tel que celui des chevaliers et aucune littérature spécifiquement inspirée par eux. Ces différences contribuèrent aussi à transformer la vieille Europe méditerranéenne unie en une Europe continentale détachée et divorcée du monde méditerranéen, comme de Byzance.

L'histoire de l'Europe, à partir du VI^e siècle apr. J.-C. et même avant, est donc celle d'une séparation, avec l'éloignement mutuel des deux moitiés du monde européen — l'Orient et l'Occident. Établies sur des fondations culturelles différentes, les deux parties s'en allèrent chacune de son côté dans le domaine des structures économiques et sociales, où l'Occident, tout particulièrement, utilisa les contributions de peuples étrangers. En conséquence, cette partie de l'Europe mit au point sa manière propre et particulière d'envisager ses problèmes. Mais l'Orient continua de suivre la tradition romaine quant à son système de gouvernement. Il retint longtemps des formes d'organisation sociale plus libres et plus souples, mais il demeura fidèle aux vieux principes conservateurs liés à l'intervention de l'État dans le commerce et l'économie. Ce fut seulement à la fin de son existence qu'il tenta d'introduire chez lui de nouvelles idées sur l'économie, l'organisation urbaine et l'administration, mais il était trop tard. Il tomba sous la domination turque et, pendant 400 ans et davantage, ne joua plus aucun rôle dans la vie de l'Europe. Pendant toute cette période critique — une ère de découvertes, d'inventions et de développement pour la science et la pensée —, l'« Europe » ne fut représentée que par sa seule partie occidentale.

BIBLIOGRAPHIE

- BOOCKMANN H. 1985. *Einführung in die Geschichte des Mittelalters*. Munich.
- FOLZ R., GUILLOU A., MUSSET L., SOURDEL D. 1972. *De l'Antiquité au monde médiéval*. Paris.
- LOPEZ R. S. 1962. *Naissance de l'Europe*. Paris
- MAIER F. G. 1968. *Die Verwandlung der Mittelmeerwelt*. Francfort.

9

Byzance

9.1 Aperçu historique

Ljubomir Maksimovic

L'ère protobyzantine (IV^e – VI^e siècle) a pour toile de fond la fin du monde romain. Justinien I^{er} déploya pendant son règne (527 – 565) des efforts colossaux pour reconquérir l'Occident et entreprit la codification du droit romain, tâche gigantesque destinée à poser les fondements d'un empire mondial. Ce projet politique ambitieux se révéla toutefois trop coûteux pour l'Empire. Une période de stagnation s'ensuivit pendant la seconde moitié du VI^e siècle. Loin de constituer une simple pause, elle marqua en réalité l'avènement d'une ère nouvelle.

Cependant, la présence des Barbares le long des frontières septentrionales représentait une menace beaucoup plus grave que par le passé. Le système de défense des Balkans s'écroulait et finit par s'effondrer complètement en 602. Des vagues de migration slaves envahirent la péninsule, limitant bientôt l'autorité de l'Empire aux villes côtières. En Orient, la Perse, ennemi ancestral, remporta de nombreuses victoires au début du VII^e siècle et s'empara de la plupart des riches territoires orientaux de l'Empire (Syrie, Palestine, Égypte). Le monde romain, qui avait employé ses dernières forces à accomplir l'œuvre remarquable de Justinien et en était sorti exténué, touchait ainsi à sa fin.

De graves menaces pesaient donc sur l'Empire au début du VII^e siècle même s'il restait maître du bassin méditerranéen oriental. Il possédait presque toute l'Italie (exarchat de Ravenne), le centre de l'Afrique du Nord et méditerranéenne (exarchat de Carthage), les côtes balkaniques, les îles de l'Égée, la Crète, Chypre et l'Asie Mineure, sur laquelle la véritable puissance de Byzance reposa par la suite. L'Empire était par nature cosmopolite, les

éléments grecs étant majoritaires tant au niveau culturel que démographique. En dépit des épreuves à venir, cette toile de fond possédait en germe une éventuelle renaissance.

L'EMPIRE BYZANTIN ET SES VOISINS

(VERS 600–1025)

Les évolutions qui marquèrent le véritable commencement de l'ère byzantine eurent lieu sous Héraclius (610–641) et ses successeurs. De toute évidence, Constantinople n'était plus la capitale de toute la chrétienté, même si ses souverains se proclamaient encore empereurs des Romains. L'empereur adopta officiellement l'ancien titre grec de *basileus* lorsque cette langue supplanta complètement le latin dans les affaires officielles. Les titres des fonctionnaires furent eux aussi hellénisés. Parallèlement, l'introduction de nouvelles structures administratives dans les provinces marqua le début de bouleversements majeurs dans l'organisation sociale et militaire.

Le nouveau système administratif prit un caractère militaire pour répondre aux graves menaces provenant de l'extérieur. Le stationnement de troupes, les *thèmes*, sur certains territoires (presque exclusivement en Asie Mineure au VII^e siècle) assurait le maintien à faible coût d'une puissante armée indigène composée de nombreux petits propriétaires terriens. Par ailleurs, une politique de déplacement des peuples s'inscrivant dans le long terme fut instaurée dans le cadre de ce processus. Elle frappa les Slaves des Balkans, les Arméniens ainsi que les tribus d'Asie Mineure et du Caucase.

Le contexte n'était pas particulièrement propice à de tels changements. Dans la plupart des Balkans, l'expansion slave commençait à ressembler à une colonisation à grande échelle. L'État avar de Pannonie, qui au siècle précédent avait souvent été considéré comme le fer de lance des tribus slaves en mouvement, organisa une dernière grande offensive destinée à anéantir l'Empire. Le siège de Constantinople de 626 marqua l'apogée de cette aventure mais provoqua également sa perte. Les Avars disparurent alors définitivement de la scène politique byzantine. L'aide qu'ils avaient attendue de la Perse s'était révélée insuffisante, car l'État sassanide devait déjà repousser à ce moment-là une vaste contre-offensive byzantine lancée à l'est.

La Perse remporta plusieurs grandes victoires dans les années 610, mais Héraclius finit par triompher en portant la guerre au cœur de l'Empire sassanide de 622 à 628. Cependant, la conquête arabe lancée dans les années 630 représenta une grave menace qui prit Byzance par surprise. Les Arabes s'emparèrent tout d'abord des pays du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord, puis de Chypre et des îles de l'Égée situées sur la route menant à Constan-

tinople. La capitale résista avec difficulté à deux longs sièges (674–678 et 717–718). Si la défaite des envahisseurs aux portes de Constantinople lui assura la victoire finale, la conquête arabe n'en bouleversa pas moins durablement la position de l'Empire. En outre, l'émergence dans les années 680 de l'État bulgare, premier État étranger au sud du Danube, aggrava la situation déjà précaire de l'Empire.

La perte d'un grand nombre de villes prospères détériora les échanges, auparavant florissants, avec l'Extrême-Orient. Les positions religieuses et politiques furent également modifiées. L'Empire avait perdu trois de ses grands centres spirituels, les patriarchats de Jérusalem, d'Alexandrie et d'Antioche, lorsque la papauté afficha ses prétentions avec une insistance croissante au VII^e siècle. Le patriarcat de Constantinople restant la dernière puissance spirituelle capable de contrebalancer le pouvoir impérial, ses dirigeants prirent soudainement conscience de leur importance. Les premières critiques sérieuses de la prééminence du pouvoir séculaire sur l'autorité religieuse s'élevèrent, et la controverse iconoclaste, expression résumant les dissensions nées entre l'Église et l'État, éclata au VIII^e siècle, officiellement à partir de l'an 730. Ce conflit exacerba l'opposition existant entre les provinces européennes et anatoliennes et se transforma en une profonde crise interne, qui fut mise de côté uniquement pour un temps lors du VII^e concile œcuménique (787).

La crise iconoclaste bouleversa la position de Byzance dans la politique internationale et marqua notamment le début d'un processus dont les conséquences allaient être ressenties bien plus tard. Les désaccords surgissant entre Constantinople et Rome furent dès lors exprimés de plus en plus ouvertement, en particulier après la perte de l'exarchat de Ravenne (751). Ce revers força l'Empire à laisser l'initiative aux Francs en Italie. Sur les autres fronts, l'empereur Constantin V (741–775) remporta toutefois plusieurs victoires remarquables sur les Bulgares et rétablit l'équilibre dans la guerre contre les Arabes.

Au début du IX^e siècle, la situation se compliqua davantage. Les difficultés économiques furent rapidement surmontées grâce aux réformes entreprises par Nicéphore I^{er} (802–811), mais la guerre menée contre les Bulgares se solda par une défaite inattendue et aggravée par la mort de l'empereur au cours de la bataille. L'Empire byzantin connut un second revers, d'une tout autre nature, lorsque Charlemagne fut couronné empereur (800). Il dut finalement reconnaître ce sacrement (en 812) après avoir tenté, en vain, de l'ignorer. Les empereurs byzantins décidèrent de porter dès lors officiellement le titre d'« empereur des Romains », auparavant accepté de façon tacite uniquement. Ce signe de protestation indiquait ainsi qu'ils restaient à la tête de la chrétienté en dépit du défi lancé par l'empire d'Occident.

L'instabilité du début du siècle encouragea une résurgence de l'iconoclasme, même si le mouvement fut cette fois-là d'une ampleur limitée. Des

difficultés subsistaient toutefois : Byzance fut ébranlée de l'intérieur par une agitation sociale et des troubles ethniques généralisés (821–823) alors que les Arabes attaquaient la Sicile. Ce ne fut qu'à la fin de la longue crise iconoclaste (842–843) que Byzance retrouva un formidable rayonnement politique et culturel qui allait bientôt dépasser les frontières de l'Empire.

L'État byzantin s'efforça alors de créer sa propre sphère d'influence en concentrant son pouvoir réel sur un nombre limité de pays. Ce projet, facilité par le rétablissement de l'autorité byzantine sur les Balkans, hormis dans les zones de peuplement grec, comprenait un volet religieux, politique et culturel. Ce fut à cette époque que l'activité missionnaire de Byzance connut son essor grâce à l'intervention conjointe de l'Église et de l'État. Elle obtint ainsi la conversion des Khazars, des Moraves et des Bulgares dans les années 860, puis des Serbes dans les années 870. Les décennies suivantes furent marquées par la diffusion de l'écriture et fondées directement sur les modèles byzantins chez les Slaves des Balkans.

Les bouleversements culturels et politiques et les efforts destinés à les propager au-delà des frontières de l'Empire s'appuyaient fortement sur une structure étatique renforcée. L'autocratie fut définitivement choisie comme mode de gouvernement à la fin du IX^e siècle, et un vaste projet de codification du droit fut entrepris sous les règnes de Basil I^{er} (867–886) et de Léon VI (886–912). Ce renforcement de l'État s'accompagna d'un accroissement notable de sa puissance militaire. Au cours de la seconde moitié du IX^e siècle, Byzance put enfin reprendre l'initiative dans le conflit mené contre les Arabes en prenant la ville de Bari, au sud de l'Italie, en 875.

La montée en puissance de Byzance ne se fit pas sans quelques déboires. Le plus grave résulta de la politique d'agression menée par la Bulgarie sous le règne de Siméon (893–927). Cet État, consolidé sur le plan ethnique et politique au IX^e siècle, connaissait alors son apogée. Après avoir infligé plusieurs défaites écrasantes à Byzance (896, 913, 917), Siméon fut en mesure de défier les prétentions unanimes des souverains byzantins pour la couronne impériale. S'il fut incapable d'assouvir sa plus haute ambition, l'unification de la Bulgarie et de l'Empire byzantin, il força néanmoins le gouvernement de Constantinople à le reconnaître comme empereur. Ce titre, valable uniquement sur le territoire bulgare, n'en impliquait pas moins une concession idéologique et politique aux vastes répercussions. Cet événement n'eut toutefois aucune incidence directe sur la position de l'Empire, car Constantinople exerça rapidement une forte influence sur le successeur de Siméon.

Bien que la puissance de l'Empire byzantin fût à l'époque inégalée en Méditerranée orientale, les premiers signes de crise apparurent avec le déclin des petits propriétaires terriens. Dès les premières décennies du X^e siècle, les autorités impériales prirent conscience du danger que représentait la disparition de ces derniers pour les ressources financières et militaires de

l'État. À partir des années 920 et à plusieurs reprises au cours du X^e siècle, des lois furent promulguées pour tenter d'enrayer ce processus et de limiter le pouvoir croissant de l'aristocratie. Ces mesures ne firent toutefois que retarder quelque temps un changement social devenu inévitable.

Le X^e siècle ne fut pourtant pas une période de stagnation mais fut, au contraire, marqué par la poursuite des accomplissements extraordinaires réalisés au siècle précédent. Dans le domaine culturel, le mouvement humaniste atteignit son apogée grâce à l'«encyclopédisme» du cercle intellectuel qui se forma autour de Constantin VII Porphyrogénète (913–959). Sur le plan politico-militaire, les offensives menées à l'est pendant un certain nombre d'années furent couronnées de succès remarquables : la Crète, Chypre, la Cilicie et le nord de la Syrie, puis une partie des territoires arméniens furent repris aux Arabes. Au nord, l'État bulgare fut détruit (971), alors que les missionnaires byzantins obtenaient la conversion de la Rus kiévienne (988). Enfin, le danger que constituait l'État bulgare, restauré à partir de nouvelles bases (976–1018), fut écarté par Basile II (976–1025). Des frontières durables furent ainsi établies le long du Danube pour la première fois depuis les migrations slaves. Peu après la mort de Basile, l'Empire se trouva toutefois à un tournant annoncé de longue date (carte 4).

L'EMPIRE BYZANTIN ET SES VOISINS JUSQU'À LA PRISE DE CONSTANTINOPLE PAR LES LATINS (1025–1204)

Pendant la première moitié du XI^e siècle, les effets des profondes modifications sociales survenues au cours du siècle précédent apparurent pleinement. La domination de l'aristocratie ou, plus exactement, de la bureaucratie de Constantinople devint manifeste. La jalousie que nourrissait l'aristocratie civile à l'égard de ses homologues militaires des provinces se rajouta aux premières grandes difficultés financières. Le déclin de l'intérêt accordé à l'armée qui s'ensuivit fut catastrophique. Le soulèvement des Slaves et la rébellion des troupes militaires entamèrent sérieusement l'autorité de Byzance dans les Balkans à plusieurs reprises (1035, 1040, 1047, 1072), autorité qui avait déjà été mise à mal par les Petchénègues. La dernière offensive lancée en Italie (1043) échoua. L'année 1071 fut marquée par deux tragédies : les Normands et les Turcs seldjoukides mirent respectivement fin à la domination byzantine en Italie (Bari) et dans la majeure partie de l'Asie Mineure. Par ailleurs, ces revers avaient été précédés du schisme définitif entre l'Église de Rome et celle de Constantinople en 1054. Cet événement



Carte 4 Les frontières de l'Empire byzantin: de l'apogée au déclin (dessin L. Maksimovic).

signifiait, pour Byzance, la disparition de sa dernière chance de jouer un rôle en Europe occidentale.

La profonde insatisfaction qui régnait dans l'aristocratie militaire, longtemps tenue éloignée des affaires de l'État, provoqua un nouveau renversement. La nouvelle dynastie des Comnènes (1081–1185) hérita d'une situation catastrophique : les caisses de l'État étaient vides, et celui-ci dut affronter la menace que représentaient les Normands dans les Balkans, le puissant sultanat seldjoukide de Rûm (1085) et la dangereuse montée en puissance de l'État serbe. L'Empire décida de pratiquer une première grande dévaluation tout en s'efforçant d'obtenir l'aide d'alliés extérieurs et de renforcer l'armée.

Si la première mesure apporta une solution temporaire aux difficultés financières, elle ouvrit la voie à une dépréciation constante de la monnaie au cours des siècles qui suivirent. Le soutien des nouveaux alliés vénitiens (et plus tard génois) fut obtenu au prix de l'exemption de toute taxe commerciale (mai 1082), concession qui mena progressivement le commerce national au bord de la faillite. L'un des quelques succès remportés grâce à cette alliance revint aux premiers croisés. Conformément à l'accord passé avec Alexis I^{er} (1081–1118), ils arrachèrent plusieurs villes d'Asie Mineure des mains des Seldjoukides (1096–1097). Enfin, l'armée se trouva renforcée par une institution féodale, la *pronoia*. Il s'agissait de l'attribution conditionnelle d'une source de revenu à vie, généralement sous la forme d'une propriété et des métairies s'y rattachant, en l'échange d'une obligation militaire. Une nouvelle armée fut ainsi élevée, afin de restaurer le prestige ébranlé de l'Empire.

Ce renouveau militaire favorisa l'anéantissement des dangereux Petchénègues (en 1091 puis de manière définitive en 1122), la suppression de la menace normande au début du XII^e siècle et pendant la deuxième croisade, ainsi que la limitation des attaques serbes et hongroises à quelques brèves incursions tentées lorsque la majeure partie de l'armée se trouvait dans d'autres territoires. Enfin, plusieurs offensives permirent de récupérer de vastes régions de Syrie (1130–1137, 1159) et d'Italie (1155–1156). Ces victoires eurent toutefois un coût bien supérieur aux ressources matérielles de l'Empire.

À la fin du siècle, les faiblesses accumulées par l'Empire provoquèrent un soudain revers de fortune. Plusieurs grandes défaites infligées par les Seldjoukides (1176), les Serbes et les Hongrois (1181–1183), ainsi que les Normands (la chute de Thessalonique en 1185) effacèrent toutes les victoires précédentes. Les Bulgares se libérèrent du joug byzantin et réussirent à rétablir leur État (1185–1190). Parallèlement, la Serbie obtint son indépendance réelle, si ce n'est officielle (1190). Rien ne pouvait désormais empêcher le déclin de l'Empire byzantin, qui s'effondra lors de la quatrième croisade. Après avoir pris Constantinople et l'avoir mise à sac (13 avril 1204), les Vénitiens et les Latins divisèrent l'empire anéanti.

LES ÉTATS BYZANTINS GRECS ET L'EMPIRE LATIN (1204–1261)

Le territoire de l'empire conquis fut divisé entre les États croisés sous l'égide d'un empereur latin couronné à Constantinople. Venise conserva quant à elle plusieurs enclaves au sein de Constantinople ainsi qu'une multitude de places fortes stratégiques sur les îles et le continent. La tradition byzantine survécut toutefois dans trois États : Trébizonde, Épire et Nicée. Ce dernier allait devenir le principal centre à partir duquel la restauration de l'Empire serait organisée.

Ayant résisté avec succès aux Latins et aux Seldjoukides lors d'un combat inégal, l'empire de Nicée, gouverné par les Lascaris, s'imposa au cours des années 1210 et 1220 comme une puissance incontournable. Située au bord de la mer Noire, Trébizonde resta en revanche un avant-poste périphérique du monde byzantin jusqu'à sa chute en 1461. Épire, renforcée après avoir repris Thessalonique aux Latins (1224), prenait également des airs d'empire et tenta de rivaliser de prestige avec Nicée. Vaincu par les Bulgares en 1230, cet État de l'Occident grec fut cependant rapidement éliminé de la scène politique. Ce fut donc l'empire de Nicée, consolidé par l'entrée de ses troupes dans la ville de Thessalonique (1246), qui devint la véritable puissance dominante tant en Orient qu'aux yeux de l'Europe occidentale. L'État lascaris connut alors une période de grande prospérité économique et culturelle. La restauration byzantine approchait à grand pas. Malgré la forte opposition des puissances européennes et balkaniques, elle survint finalement lors de l'arrivée au pouvoir de Michel VIII (1258/59–1282), fondateur de la dynastie des Paléologues, et Constantinople fut récupérée sans grande difficulté (25 juillet 1261).

LES PALÉOLOGUES : RESTAURATION, DÉCLIN ET CHUTE DE L'EMPIRE BYZANTIN (1282–1453)

Pendant sa période de restauration, l'Empire byzantin se trouva rapidement dans une situation internationale extrêmement complexe, en particulier après que Charles d'Anjou eut coiffé la couronne de Naples et de Sicile (1266) et commencé à tourner son regard vers la capitale byzantine. L'alliance de ce roi avec les grands États des Balkans et les autres puissances européennes, ainsi que l'ultimatum lancé par la curie forcèrent Constantinople à accepter l'union avec l'Église de Rome (Lyon, 1274). Ce répit ne fut toutefois que

de courte durée, et le danger représenté par la coalition angevine réapparut rapidement, encore plus menaçant.

Byzance fut finalement sauvée par la grande révolte sicilienne (les Vêpres siciliennes, mars 1282) qui, en mettant fin à la domination angevine, détruisit par là même l'axe occidental des ennemis de l'Empire.

Byzance sortit victorieuse mais brisée de ces conflits, qui épuisèrent toutes les ressources financières et militaires fournies par l'empire de Nicée. Face à la raréfaction continuelle des finances et à la transformation des concessions de type *pronoia* en propriété héritée, l'armée de terre fut réduite à une modeste force de second rang. Cette décision eut des conséquences désastreuses. Ainsi, au début du XIV^e siècle, une compagnie de mercenaires catalans se retourna contre l'Empire et pilla la plupart de ses territoires européens.

Vers la fin du XIII^e siècle et le début du XIV^e, la faiblesse de l'Empire devint flagrante. Les attaques lancées par la Serbie, qui prenait désormais des initiatives stratégiques en Macédoine, représentaient une menace permanente le long de la frontière septentrionale. Parallèlement, la guerre entre Gênes et Venise (1294–1302) renforça finalement la position des deux républiques italiennes au détriment de Byzance. À l'est, les Turcs prirent, au début du XIV^e siècle, le contrôle de toute l'Asie Mineure, à l'exception de quelques villes et d'importantes forteresses.

Le recul de Byzance sur la scène internationale et ses difficultés internes chroniques jetèrent l'Empire dans une série de guerres civiles. La première survint lors d'une confrontation entre des factions aristocratiques rivales (1321–1328). Elle fut suivie par des luttes dynastiques (1341–1347) également empreintes d'une dimension sociale et religieuse. Cette période de crise coïncida avec le renforcement de la pression exercée par les Serbes et les Turcs. Les premiers occupaient une grande partie des territoires balkaniques de l'Empire et visaient la couronne impériale (1346). Quant aux seconds, ils prirent, dans les années 1330, les derniers grands bastions byzantins en Asie Mineure et menacèrent rapidement les frontières européennes de l'Empire, aggravant ainsi les conséquences déjà désastreuses des guerres civiles.

L'agonie de Byzance commença au milieu du XIV^e siècle. Si, après la mort de l'empereur Dušan (1355), la Serbie ne représentait plus une menace, les Turcs, qui s'étaient établis sur le continent européen (Gallipoli, 1354), consolidèrent rapidement leur position en Thrace. Constantinople se retrouva alors complètement encerclée, dépourvue de toute autorité réelle sur les rares territoires lui appartenant encore. Son seul espoir reposait alors entre les mains des puissances catholiques occidentales dont elle chercha à rallier le soutien par diverses ouvertures diplomatiques. Néanmoins, la réticence de ces États et le refus, au sein de l'Empire lui-même, de toute concession

rendirent ces négociations infructueuses. La seule tentative d'assistance notable échoua lors de la bataille de Nicopolis (1396).

Cependant, la pression exercée par les Turcs ne cessait de croître : l'empereur byzantin devint un vassal de l'émir puis du sultan (1372–1402), l'État de Bulgarie disparut (1393–1396), et une grande partie de la Grèce fut conquise. La défaite infligée aux Turcs par Timūr lors de la bataille d'Ankara (1402) et l'agitation qui s'ensuivit dans l'Empire ottoman accordèrent un bref répit à Byzance. Toutefois, les Turcs attaquèrent de nouveau rapidement l'Empire à plusieurs reprises. Ainsi, Constantinople fut assiégée (1422), et la Morée, son dernier territoire relativement riche, fut dévastée (1423). Byzance dut également verser un tribut en argent au sultan (1424) et perdit finalement Thessalonique (qui passa aux mains des Vénitiens en 1423 avant de devenir turque en 1430). L'Empire tenta en vain quelques derniers efforts. Il conclut ainsi la réunion des Églises à Florence (1439), lança une nouvelle croisade qui échoua à Varna (1444) et proclama l'union à Constantinople même (1452).

En avril 1453, le sultan Mehmed II, à la tête d'une immense armée, assiégea Constantinople, défendue seulement par une poignée d'hommes. Leur résistance héroïque fut brisée le 29 mai 1453 par l'assaut des janissaires, au cours duquel le dernier empereur, Constantin XI Dragasès, trouva la mort. La prise de la capitale ainsi que la destruction de trésors culturels inestimables marquèrent la fin de l'Empire byzantin, même si quelques régions réussirent à résister brièvement à la domination turque.

BIBLIOGRAPHIE

- BECK H. G. 1978. *Das byzantinische Jahrtausend*. Munich.
- BRÉHIER L. 1970. *Le Monde byzantin*. Vol. I. *Vie et mort de Byzance*. Paris.
- Cambridge medieval history*. 1966. Vol. IV/I. *Byzantium and its neighbours*. Cambridge.
- Istorija Vizantii* [Histoire de Byzance]. 1967. Vol. I-III. Moscou, pp. 471–519.
- OBOLENSKY D. 1971. *The Byzantine commonwealth*. Londres.
- OSTROGORSKY G. 1963. *Geschichte des byzantinischen Staates*. Munich.
- VASILIEV A. A. 1952. *History of the Byzantine Empire*. Madison (Wisconsin).

9.2

L'organisation de l'État, la structure sociale, l'économie et le commerce

Yannis Karayannopoulos

L'histoire interne de l'Empire byzantin et son évolution reposent sur trois facteurs : l'organisation et la structure sociale du vieil État romain, la tradition culturelle hellénistique et le christianisme.

Ces mêmes facteurs ont donc également fortement influencé le régime impérial de Byzance. L'empereur byzantin est reconnu comme étant le successeur des empereurs de Rome et se voit, de fait, attribuer le titre de *basileus* (empereur) des Romains. Selon l'antique tradition romaine du principat, il est désigné comme étant le « meilleur » par le Sénat, l'armée et les dèmes, lesquels font office de représentants du peuple romain. Toutefois, avec l'apparition des concepts chrétiens, son élection s'accompagne également de l'expression de la volonté divine : il n'est plus uniquement celui que le peuple a choisi, il est aussi celui que Dieu a « élu ».

Ce principe, qui vise à considérer l'empereur comme étant le « meilleur élu » par Dieu, se révèle incompatible avec la nécessité pratique d'assurer une succession héréditaire, seule à pouvoir garantir une succession normale sur le trône. Afin de combler le fossé séparant le principe théorique des besoins pratiques, les Byzantins instaurent la fonction de co-empereur, dont l'existence à long terme consolide un mode de succession dynastique et héréditaire, bien que l'organisation d'une « véritable » élection impériale et d'une cérémonie perdure pour maintenir l'illusion jusqu'à la chute de l'Empire byzantin.

À l'époque protobyzantine, l'administration de l'État repose sur les réformes de deux empereurs romains — Dioclétien (245–313) et Constantin I^{er} (vers 285–337) —, sur une stricte séparation entre l'administration militaire et l'administration civile et sur la création de vastes préfectures du prétoire, elles-mêmes subdivisées en diocèses et provinces. Cependant, les assauts réitérés de peuples étrangers obligent peu à peu l'État à abandonner le principe d'une séparation entre autorité militaire et autorité civile. Cette tendance prend un caractère systématique à l'époque de Justinien, qui

réorganise l'administration de nombreux districts sur la base de l'union de ces deux autorités. Après une période de stagnation au VII^e siècle due à de nombreuses distractions externes, cette réorganisation s'achève au VIII^e siècle avec l'instauration d'un système administratif militaro-civil composé de thèmes, nom désormais donné aux districts administratifs et militaires qui divisent l'Empire. Or, les premiers thèmes sont rapidement divisés en plus petits, une transformation qui leur fait ainsi perdre peu à peu une grande partie de leur importance. Au cours de la période postbyzantine, les thèmes sont de nouveau divisés en districts encore plus petits, ne jouissant plus que d'une autorité économique ; cette ultime division se solde par l'abolition de l'institution des thèmes, laquelle coïncide presque avec la conquête de l'État byzantin par les Francs (1204).

Après la reconquête de Constantinople (1261), ce qui subsiste de l'État est administré par des *kephalai* (chefs), lesquels résident dans des cités ou des forteresses et n'ont d'autorité que sur les régions limitées placées sous leur commandement. Dans le même temps, des districts administratifs voient le jour, dotés de pouvoirs plus élargis, pour la plupart de nature temporaire, et administrés par des membres de la famille impériale. La plus importante de ces entités administratives est le despotat de Morée, qui survivra même quelques années après la chute de Constantinople (1453).

À l'époque protobyzantine, l'administration financière de l'État est confiée à trois bureaux autonomes : la *comitiva sacrarum largitionum*, la *comitiva rerum privatarum* et la *comitiva sacri patrimonii*. À partir de la fin de la période protobyzantine, la position des logothètes, c'est-à-dire des chefs des bureaux mentionnés ci-dessus, se trouve renforcée, et l'administration financière est divisée en de nombreux départements économiques spécialisés, les *logothesia*, chacun se chargeant d'un secteur particulier des finances publiques. Cette nouvelle organisation financière, bien que se détériorant sans cesse, perdure presque jusqu'au XII^e siècle.

Néanmoins, après le XII^e siècle, la situation évolue de façon radicale. L'autorité des *logothesia* tombe entre les mains du surveillant du *vestiarium*, tandis que l'administration des provinces échoue aux *kephalai*, aidés par des fonctionnaires spécialistes des questions économiques.

Les méthodes employées en matière de politique économique demeurent inchangées et peu évoluées : elles se caractérisent par une forte centralisation et par de continuelles interventions de l'État dans la vie économique.

La procédure d'imposition à l'époque médio-byzantine et postbyzantine comprend trois étapes. Premièrement, la superficie de la terre est évaluée en fonction de sa nature (terre arable ou pâture, vignoble, etc.) et de sa qualité (première qualité, deuxième qualité, etc.). Le résultat est ensuite converti en *modii*, le *modios* étant une unité d'aire qui varie en fonction de la qualité de la terre ou des cultures. Puis l'État détermine la valeur du *modios*,

là encore en fonction de la qualité de la terre ou des cultures. Le produit du nombre de *modii* de chaque catégorie de terre ou de culture multiplié par la valeur du *modios* correspondant représente la valeur de la terre ou de la culture en question. Ce chiffre permet de calculer la taxe foncière de base, qui s'élève à 4,16 % *ad valorem*. La valeur des autres éléments qui constituent une propriété (comme les potagers, les oliviers, les moulins) est estimée presque selon la même procédure. Les animaux sont taxés à hauteur de 8,5 % de leur valeur.

Les *paroikoi* (métayers) sont considérés comme faisant partie de la valeur totale des biens du propriétaire terrien. Chaque propriétaire est taxé pour chaque famille de *paroikos* vivant sur ses terres, et ce en fonction du nombre d'animaux de trait que possède cette famille.

Les impôts des périodes médio-byzantine et postbyzantine sont nombreux et n'ont pour la plupart qu'une visée purement fiscale, bien que le facteur social ne soit pas totalement absent. Il existe des taxes directes (sur les revenus), mais aussi indirectes (sur l'achat et la vente de produits), ainsi que des droits, notamment de douane.

La taxation monétaire s'accompagne de travaux obligatoires à l'époque protobyzantine, puis plus tard de toutes sortes de corvées que les contribuables doivent accomplir.

Les résultats de l'estimation des biens imposables sont consignés dans des livres d'actes notariés ; toutefois, ils n'ont aucune autorité démonstrative décisive et sont rarement employés comme preuves dans des litiges portant sur des titres de propriété.

L'armée de la période protobyzantine, organisée sur la base des réformes de Dioclétien et de Constantin, est divisée entre forces défensives (*limitanei*) et troupes d'intervention (*comitatenses*).

Servant à la fois de réserve et de troupes pour le déploiement et l'offensive, ces unités militaires sont utilisées à proximité de Constantinople (*comitatenses palatini*). L'armée byzantine est divisée en plusieurs *magisteria militum*, chacun ayant à sa tête un *magister militum*.

À l'époque protobyzantine, l'armée se compose à la fois d'autochtones et de mercenaires. À partir du règne de Justinien, l'enrôlement d'autochtones est élargi et s'impose comme la principale règle dès la fin du VI^e siècle.

Comme nous l'avons déjà souligné, à partir du VII^e siècle les *magisteria* sont progressivement remplacés par de nouvelles divisions militaires, les thèmes, dont le commandant, ou stratège, exerce à la fois une autorité civile et militaire à partir du milieu du VIII^e siècle.

Jusqu'au X^e siècle, l'organisation de l'armée en thèmes, telle qu'elle nous est présentée dans la *Tactica* de l'empereur Léon VI et dans d'autres manuels militaires de l'époque, ne diffère pas tant, d'une manière générale,

de celle de l'armée de la fin du VI^e siècle telle que nous la connaissons d'après le *Strategicon* de Maurice. Les disparités résident davantage dans la terminologie et la nomenclature militaires. Toutefois, à partir du XI^e siècle, l'enrôlement d'autochtones rétrograde à la seconde place, tandis que le recrutement de mercenaires redevient progressivement prédominant ; un revirement qui s'explique par le fait que l'évolution de l'art de la guerre rend désormais obligatoire l'existence d'armées professionnelles bien entraînées et expérimentées.

De la période postbyzantine jusqu'à l'effondrement de l'Empire, l'armée s'apparente donc dans sa majorité à une petite force composée de mercenaires, dont les effectifs réduits s'accordent avec le faible pouvoir financier de l'État. Les efforts consentis par Manuel I^{er} Comnène visant à réorganiser le recrutement national sur de nouvelles bases se révèlent infructueux.

Au lendemain de l'époque médio-byzantine, la marine est à son tour négligée. Vers la fin de cette période, elle est presque totalement dispersée, et cette situation perdure jusqu'à la chute de l'Empire. À partir du règne d'Alexis I^{er} Comnène, l'État se voit dans l'obligation de chercher de l'aide auprès des cités navales italiennes, soutien chèrement acquis, car l'octroi de privilèges commerciaux en trop grand nombre ébranle la puissance économique de l'Empire. Même lors du dernier siège de Constantinople, les combats maritimes et terrestres ne sont que partiellement menés par des troupes byzantines. L'État est désormais privé de toute capacité de défense et ne peut plus compter que sur l'aide étrangère, laquelle est restreinte et ne suffit pas à protéger l'Empire des attaques de ses ennemis.

L'exercice de la justice est la prérogative de l'empereur. Ce dernier ne pouvant cependant se prononcer personnellement sur l'ensemble des affaires portées devant les tribunaux, d'autres juges exercent pour des raisons pratiques. Les juges sont donc soumis à une hiérarchie au sommet de laquelle se trouve l'empereur ; ils jugent généralement les appels, à l'exception des affaires de haute trahison qui sont directement portées devant l'empereur. La structure de ce système judiciaire abrite également des cours épiscopales sous le nom d'*audientia episcopalis*.

À l'époque postbyzantine, le système des « juges généraux » des Romains est adopté, tandis que dans les *castra* et les petits districts, les fonctions de juge sont assurées par les « chefs ».

Pour ce qui est de la législation, la période protobyzantine se caractérise par un important effort de codification des lois. Le Code théodosien est publié en 438 ; les 16 volumes qui le composent contiennent les lois de tous les empereurs byzantins depuis Constantin. La codification entreprise sur ordre de Justinien est bien plus systématique. Celle-ci, qui se divise en trois parties (*Institutes*, *Digeste*, *Code justinien*), comprend l'ensemble des décisions des anciens juristes et toutes les lois encore en vigueur des anciens

empereurs. Les *Novelles*, c'est-à-dire les lois justiniennes publiées après le Code, représentent la quatrième partie de cette somme législative qui nous est parvenue sous le nom de *Corpus juris civilis*.

L'époque médio-byzantine se distingue par l'intense activité législative de ses dirigeants. Sous le règne du premier empereur isaurien est publié l'*Ecloga* (726), qui regroupe essentiellement un droit coutumier témoignant de la forte influence de la législation grecque. Contrairement à l'*Ecloga*, la législation de la dynastie macédonienne (bien qu'elle s'inspire sur de nombreux points de celle des Isauriens) fait écho au modèle des lois justiniennes. Les lois de la dynastie macédonienne, majeures d'un point de vue social, s'efforcent de contenir l'expansion des propriétés foncières.

Durant la période postbyzantine, les souverains se montrent moins actifs que leurs prédécesseurs en matière de législation. Toutefois, des initiatives privées viennent pallier ce manque d'activité, comme en témoigne principalement le recueil de lois connu sous le nom d'*Hexabiblos* et compilé par Constantin Herménopoulos, juge général de Thessalonique au XIV^e siècle.

À l'époque protobyzantine, le profil social de l'Empire se caractérise par la coexistence de grands propriétaires terriens, de petits fermiers libres, de travailleurs libres locataires de la terre ou exerçant d'autres professions et d'esclaves.

Le fossé qui sépare les *potentiores* (membres de la classe supérieure et grands propriétaires fonciers) des *humiliores* (membres des autres couches sociales) est profond et ne cesse de s'élargir du fait de l'expansion des vastes propriétés au détriment des plus petites. Justinien, dont le règne voit les grandes propriétés s'étendre comme jamais auparavant, parvient à l'aide de lois avisées et sévères à contenir quelque peu les ambitions des grands propriétaires terriens et à montrer la voie pour une évolution future.

Les mesures sociales prises par Justinien et, sous ses successeurs, les assauts des ennemis, qui progressent loin à l'intérieur de l'Empire, contribuent à affaiblir le pouvoir des grands propriétaires fonciers et à offrir pour un moment une impression d'équilibre et de sécurité sociale : les petites communautés rurales se redressent, l'expansion des propriétés excessivement vastes semble être sous contrôle, et les pressions internes à l'encontre des petites propriétés paraissent s'apaiser. Néanmoins, au lendemain des victoires sur les Arabes, on assiste à une véritable « ruée vers la terre ». Les grands propriétaires, profitant de ces temps troublés, annexent par n'importe quel moyen les terres de petits fermiers, de soldats et d'autres, créant de graves problèmes militaires et sociaux : militaires, car avec l'absorption de leurs propriétés, les soldats ne disposent plus des revenus nécessaires pour payer leurs armes et leur équipement, et sociaux, car les petites propriétés des fermiers libres sont démantelées.

Les empereurs de la dynastie macédonienne s'efforcent à de nombreuses reprises, par le biais de lois très sévères, d'enrayer l'expansion des grandes propriétés pour éviter les troubles sociaux qui en découlent et qui menacent l'État. Malheureusement, leur politique ne donne que des résultats temporaires. En effet, à partir du XI^e siècle, la politique de l'État visant à avantager les petits propriétaires est abolie, tandis que des octrois de terres de diverses sortes favorisent la constitution de vastes propriétés ; le système de la *pronoia*, qui consistait à l'origine en l'octroi de taxes foncières normalement destinées à l'État, passe d'une attribution pour une courte période à un privilège à vie puis, finalement, à une concession héréditaire de la terre même au bénéficiaire.

L'instabilité et la faiblesse politiques croissantes, la dégradation de la situation financière de l'État et la pression continue exercée sur les contribuables déterminent le profil de la société de la période postbyzantine. Cette situation finit par créer une polarisation de la société des plus dangereuses : face à quelques grands propriétaires terriens extrêmement riches se dresse la masse des fermiers extrêmement pauvres dont de nombreux, ne possédant pas de terres, deviennent des serfs au service des grands propriétaires. Néanmoins, il convient de souligner que le servage byzantin ne concerne qu'une catégorie particulière des bailleurs : celle des cultivateurs qui, d'un point de vue juridique, demeurent parfaitement libres et qui ont la possibilité d'abandonner la terre qu'ils louent dès lors qu'ils possèdent une parcelle en propre. À cet égard, le statut des serfs *hypostatikoi*, qui sont à la fois bailleurs et propriétaires d'une terre, représente un stade transitoire.

L'économie byzantine est une économie rurale. Les terres égyptiennes d'avant la conquête arabe ainsi que les plaines de l'Asie Mineure et des Balkans représentent les greniers de l'époque, mais leur production est principalement destinée à la consommation locale ; seul l'approvisionnement de Constantinople fait l'objet d'une attention particulière grâce à l'importation de céréales d'autres provinces. Outre les céréales et les légumes à gousse, la production de vin et d'huile, l'arboriculture, l'horticulture et l'apiculture constituent les principales activités rurales des Byzantins.

Parallèlement à ces occupations purement agricoles, l'élevage s'intensifie aussi dans l'Empire, en particulier dans les hautes plaines de l'Asie Mineure et des Balkans. La pêche est également une activité très répandue, en raison de la place prépondérante qu'occupe le poisson dans le régime alimentaire des Byzantins.

L'exploitation minière représente de même un secteur majeur de l'économie byzantine. L'État s'est bien entendu approprié les mines et les carrières de marbre les meilleures et les plus rentables, entre autres les mines d'alun, et les exploite par le biais d'esclaves, à l'origine des prisonniers de guerre ou des détenus convertis en mineurs, connus sous le nom de *metallarii*.

Les mines les moins rentables sont louées à des citoyens pour une somme calculée en fonction de leur rendement, mais le gouvernement demeure prioritaire pour ce qui est de l'achat de leur production.

L'économie byzantine est en fait de nature à la fois rurale et urbaine. La population urbaine est en effet impliquée, quoique dans une faible mesure, dans des activités rurales. Autour des villes s'étendent des parcelles appartenant à des citadins qui les exploitent et vivent du produit de leur culture mais qui résident à l'intérieur des cités; ces dernières font alors office de centres du commerce agricole et de marchés pour les produits de l'artisanat. La ville est également le lieu où l'ensemble des services est offert.

Les échanges sont toutefois restreints. Les seules marchandises à circuler et à être échangées sont, à quelques exceptions près, les produits de luxe, dont la masse et le volume sont réduits, mais dont le prix élevé vient compenser les dépenses et les risques liés à leur transport. Les activités commerciales de l'époque se limitent donc essentiellement aux plus riches, c'est-à-dire à une minorité de la population, et n'ont généralement pas l'importance que leur attribuent les spécialistes dans l'économie de l'époque.

Seuls les échanges internationaux constituent une manne financière pour Byzance. Les marchandises atteignent Constantinople ou Antioche et Alexandrie, à partir d'où elles sont transportées vers l'Occident ou mises sur le marché byzantin pour les besoins de la cour, de l'Église ou des classes supérieures.

À partir du VII^e siècle, l'expansion arabe le long des côtes méditerranéennes fait basculer la route des échanges d'un axe est-ouest à un axe nord-sud. De nouvelles routes commerciales relient les ports de la mer Noire à Constantinople, tandis que Thessalonique dessert l'arrière-pays balkanique. Malgré ces changements, les échanges est-ouest, bien que restreints, n'en sont pas pour autant totalement interrompus.

À partir du IX^e siècle, des marchands étrangers introduisent leurs produits dans les grandes cités byzantines et, lorsque vers la fin du X^e siècle, mais principalement à partir du XI^e siècle, les Byzantins leur accordent, pour des raisons politiques, divers privilèges et exonérations fiscales, ce sont ces mêmes marchands qui progressivement parviennent à saper le commerce byzantin et à réduire son importance en tant que principale source de revenus pour l'Empire. Plus tard, l'avancée des Turcs dans les Balkans mettra fin à toute activité commerciale byzantine.

BIBLIOGRAPHIE

- AHRWEILER H. 1979. *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*. Londres.
- BRÉHIER L. 1970. *Les Institutions de l'Empire byzantin*. Paris.
- Cambridge medieval history. 1966-1967. Vol. VI/II. *Government, church and civilization*. Cambridge.
- GROSSE R. 1920. *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der Byzantinischen Themenverfassung*. Berlin.
- KARAYANNOPOULOS Y. 1988. *La Théorie politique byzantine*. Thessalonique (en grec).
- 1991. «Entwicklungsetappen der agrargesellschaftlichen Verhältnisse». Dans: *Byzanz. XVIII^e Congrès international des études byzantines, Rapports pléniers*. Moscou, pp. 102-151.
- KÜHN H. J. 1991. *Die byzantinische Armee im 10 und 11 Jh*. Vienne.
- LEMERLE P. 1991. *Histoire de Byzance*. Paris.
- RUNCIMAN S. 1958. *Byzantine civilization*. New York.
- ZACHARIA K. E. 1892. v. *Lingenthal, Geschichte des griechisch-römischen Rechts*. Berlin.

9.3

Les réalisations culturelles

Panayotis L. Vocotopoulos

LA CIVILISATION ET LES RÉALISATIONS CULTURELLES

L'État byzantin a été qualifié par un historien allemand de « Saint Empire romain de la nation grecque ». De même, la civilisation byzantine trouve ses racines dans ces deux traditions : d'une part dans la tradition romaine, dont l'influence est principalement manifeste dans la législation ainsi que, dans une moindre mesure, dans l'architecture telle qu'elle est pratiquée dans les provinces orientales de l'Empire, et, d'autre part, dans la tradition grecque, qui devient prédominante après la perte de l'Italie et s'observe dans la littérature, les sciences et l'art. L'ensemble des manifestations de la culture byzantine est dans le même temps imprégné du christianisme, omniprésent dans la vie privée et publique. Des éléments orientaux, essentiellement arabes, transparaissent fréquemment dans la décoration byzantine, tandis qu'au lendemain des croisades, différents aspects de la culture byzantine sont influencés par l'Occident latin.

La littérature

La littérature byzantine se place dans la continuité de celle de la Grèce antique : on n'observe en effet aucune rupture avec la tradition classique, contrairement à ce qui s'est passé dans l'Occident latin. Une partie de cette littérature est rédigée dans un idiome imitant le dialecte attique des V^e et IV^e siècles av. J.-C., tandis que l'autre est écrite dans la langue vernaculaire, laquelle diffère peu du grec moderne tel qu'il est parlé au XIX^e siècle. Plusieurs genres anciens, tels que la tragédie et la comédie, disparaissent du fait du changement qui survient dans les mentalités des hommes au Moyen Âge ainsi que de l'influence croissante de l'Église. La poésie lyrique produit essentiellement des hymnes religieux ; on trouve parmi les hymnographes les plus talentueux du VIII^e siècle André de Crète, Jean Damascène et Cosmas de Maïouma. L'on attribue à ce dernier la création du *canon*, composé de 9 odes et qui remplace le *kontakion*, jusqu'ici la forme dominante de

chant liturgique. La principale épopée (datant du XII^e siècle, mais compilée d'après des sources plus anciennes) relate les exploits du légendaire défenseur des marches orientales Digénis Akritas. Les romans de la période des Paléologues, tels que *Belthandros et Chrysantza*, s'inspirent de la littérature chevaleresque occidentale. De nombreuses épigrammes sont composées, surtout à partir du XI^e siècle (par Christophore de Mytilène au XI^e siècle et par Manuel Philes au XIV^e siècle). La théologie a toujours bénéficié d'un statut privilégié dans la pensée et la littérature byzantines. Aux VIII^e et IX^e siècles, le débat autour de l'iconolâtrie en constitue le principal sujet. Les plus fervents partisans du culte des images sont saint Jean Damascène et saint Théodore le Studite. La littérature hagiographique et homilétique est en plein essor, en particulier à l'époque médio-byzantine. De nombreux florilèges comportant des passages sur diverses hérésies sont compilés au XII^e siècle. Au XIV^e siècle, le mouvement hésychaste, qui se fonde sur une méthode spécifique de communion avec Dieu, soulève des débats passionnés entre d'un côté ses adeptes, au rang desquels figure saint Grégoire Palamas, et de l'autre ses adversaires, comme Demetrios Kydones. Le principal philosophe byzantin est Georges Gémiste Pléthon (environ 1360–1452), défenseur de Platon par opposition à Aristote, qui tout d'abord enseigne à Constantinople puis passe les 40 dernières années de sa longue vie à Mistra, dans le Péloponnèse, à enseigner et à écrire. L'épistolographie, bien qu'elle se réduise trop souvent à des formules stéréotypées, nous offre un aperçu de la vie privée des Byzantins. Des historiens comme Laonikos Chalkocondyle (XV^e siècle) imitent Thucydide dans sa langue et dans son style, tandis que les auteurs de chroniques relatent l'histoire de l'humanité, de l'époque d'Adam jusqu'à la période contemporaine. Parmi les historiens, il convient de mentionner Michel Psellos (XI^e siècle), Anne Comnène (XII^e siècle), Nicétas Choniates (XIII^e siècle) et Nicéphore Grégoras (XIV^e siècle), et, parmi les chroniqueurs, Théophane (IX^e siècle) et Jean Skylitzès (XI^e siècle).

L'éducation

Le degré d'alphabétisation est manifestement plus élevé dans l'Orient grec que dans l'Occident latin, tout du moins dans les villes. La langue et le contenu de l'enseignement sont grecs ; en effet, rares sont ceux qui savent lire ou parler le latin. Les enfants apprennent à lire et à écrire à partir de la Bible, notamment du Livre des Psaumes. Plus tard, vers l'âge de 10 ou 12 ans, on leur enseigne l'orthographe et la grammaire à partir de textes grecs classiques. Il convient d'ailleurs de garder à l'esprit que ce sont des érudits et des scribes byzantins qui, ayant copié et recopié les textes littéraires et scientifiques grecs classiques, les ont ainsi sauvés de l'oubli (illustration 129). Les Byzantins

lettrés connaissent non seulement bien les textes sacrés, mais aussi les auteurs grecs classiques, et, bien que fervents chrétiens, ils sont souvent experts en mythologie grecque. Néanmoins, rares sont les écoles dans l'Empire, et la lecture, l'écriture et l'arithmétique sont fréquemment enseignées par des précepteurs. À partir du milieu du IX^e siècle, cependant, un établissement d'enseignement supérieur, où la rhétorique, la philosophie, les mathématiques et l'astronomie tout comme la musique, le droit et la médecine sont enseignés, renaît à Constantinople. Au cours des XI^e et XII^e siècles, plusieurs institutions de ce type, qui s'apparentent à peu près à des universités, sont actives dans la capitale. Le corps des enseignants regroupe les intellectuels les plus célèbres de l'époque, tels que Jean Mavropous et Michel Psellos, lequel se targue d'un grand nombre d'élèves étrangers. Ces écoles ferment au lendemain de la prise de Constantinople par les Latins en 1204. Après la libération de la ville en 1261, il est fait référence à plusieurs établissements de niveau universitaire, comme celui de Maxime Planude (mort vers 1305) ; certains fonctionneront jusqu'à la conquête turque : c'est entre autres le cas du *Mouséion*, où enseignent les célèbres érudits Jean Argyropoulos et Michel Apostolis. Constantinople conserve ainsi jusqu'au bout sa réputation de centre de l'enseignement supérieur. Au XV^e siècle, nombre de lettrés parmi les plus célèbres émigrent en Italie, où ils sont très demandés.

Les sports

Les sports n'occupent pas une place aussi importante que dans l'Antiquité tardive. Citons, parmi ceux pratiqués après le VII^e siècle, la course, la lutte, le tir à l'arc et les courses de chevaux. Les classes supérieures jouent au *tzykanion*, un jeu de balle d'origine persane qui se joue à cheval et qui ressemble au polo. Les tournois, entre plusieurs individus ou groupes, sont introduits à l'époque des croisades.

Les sciences et les techniques

Les Byzantins conservent les traités scientifiques de l'Antiquité grecque, et ils copient et illustrent les travaux d'astronomes, de mathématiciens et de scientifiques grecs ; ils condensent également ces écrits sous forme d'abrégés, mais ne contribuent pas de façon majeure à faire avancer la recherche scientifique.

La géographie byzantine repose essentiellement sur les travaux de Strabon ; toutefois, les géographes s'efforcent de concilier leurs connaissances avec la Bible et avec les données contenues dans des sources plus anciennes. Les écrits de Constantin VII Porphyrogénète (X^e siècle) renferment des infor-

mations sur l'Empire byzantin et les pays voisins, mais mélangeant la situation contemporaine avec celle décrite dans des traités anciens. La littérature de voyage apparaît à l'époque postbyzantine (du XII^e au XV^e siècle). Rares sont les cartes byzantines qui nous sont parvenues de la période considérée dans ce chapitre ; la plupart datent du XIII^e et du XIV^e siècle et illustrent les traités de Ptolémée (illustration 122) et de Strabon. La Méditerranée est alors considérée comme le centre de la Terre.

Les nombres sont représentés à l'aide de 27 lettres de l'alphabet grec, dont 3 ne sont à l'époque plus utilisées. Les chiffres indo-arabes sont introduits au XIII^e siècle, mais les lettres grecques continuent d'être employées en parallèle pendant de nombreux siècles.

Outre les cadrans solaires, les Byzantins se servent d'horloges à eau pour mesurer le temps ; toutefois, il ne semble pas qu'ils aient fabriqué d'horloges mécaniques. Un système de feux signalétiques permet de transmettre des messages très rapidement.

Bien qu'au VI^e siècle nombre d'anciennes mines aient cessé d'être exploitées, Byzance continue de produire de l'or, de l'argent, du fer et du cuivre. Les animaux constituent la principale source d'énergie. L'utilisation des moulins à eau, connue dès l'Antiquité tardive, se répand au cours de l'ère médio-byzantine, tandis que la présence de moulins à vent est attestée dès le XIV^e siècle. Parmi les innovations techniques, il convient de mentionner l'usage des étriers, auquel les sources font allusion pour la première fois au VII^e siècle, ainsi que l'introduction des fers à cheval au X^e siècle. Les Byzantins disposent de toute une variété d'armes (différentes sortes de lances, d'arcs, d'épées, de massues, de haches et de frondes). La poliorcétique suit en droite ligne les dispositifs utilisés dans l'Antiquité, tels que les tours en bois, les béliers, les catapultes et les arbalètes montées sur pied. Des tunnels sont creusés pour affaiblir les murs. Bien que le feu grégeois (naphtha) ait été découvert à Byzance au VI^e siècle, les Byzantins ne produisent pas d'armes à feu, lesquelles apparaissent en Occident au XIV^e siècle, et ils n'ont pas les moyens, à l'époque postbyzantine, de s'offrir les services d'armuriers occidentaux.

Les navires byzantins sont petits et rapides. Ils ont une coque arrondie, possèdent de un à trois mâts ainsi que des voiles triangulaires. Constantinople est le principal centre de construction navale. Par opposition à la méthode de construction par la coque extérieure en usage dans l'Antiquité tardive, les Byzantins sont les premiers à bâtir le squelette d'un navire.

Les textiles byzantins sont en laine, en lin et en soie ; le coton fait son apparition dans la période postbyzantine. Ils sont tissés dans des manufactures publiques ou privées ainsi que dans les foyers. La soie est introduite au VI^e siècle, et des soieries voient le jour aussi bien dans la capitale que dans les provinces, par exemple à Thèbes et à Corinthe.

Le parchemin constitue le principal support pour l'écriture. Le papier est introduit par les Arabes au IX^e siècle, mais il faut attendre le XII^e siècle pour voir son utilisation se répandre. Le papier oriental est supplanté par le papier italien au XIV^e siècle. La technique byzantine, qui devance celle des États voisins jusqu'au X^e siècle, se retrouve par la suite en retard par rapport à celle des puissances occidentales et musulmanes. Au milieu des années 1440, Jean Bessarion écrit une lettre à Constantin XI Paléologue, dans laquelle il le presse d'envoyer de jeunes Byzantins en Italie pour apprendre les techniques d'ingénierie et la fabrication d'armes et de navires.

La médecine

La médecine byzantine hérite des principes de son homologue gréco-romaine et repose principalement sur les travaux d'Hippocrate et de Galien. Elle est cependant enrichie par la médecine arabe et, plus tard, par la médecine occidentale. Les médecins ont une spécialité, mettent en pratique de nouvelles techniques comme l'uroscopie et prescrivent toute une variété de médicaments destinés à soigner diverses maladies. Au VII^e siècle, le médecin Paul d'Égine décrit dans le détail des dizaines d'opérations chirurgicales complexes. Les Byzantins emploient une vaste gamme d'instruments chirurgicaux sophistiqués. Des traités militaires dressent la liste des médecins et des hommes chargés de secourir les blessés dans les rangs de l'armée. L'on compte des hôpitaux non seulement à Constantinople, mais aussi dans les provinces. Les monastères les plus importants disposent tous d'un dispensaire pour les malades. Le seul hôpital pour lequel nous avons des sources écrites, celui du couvent du Pantocrator, est doté de 50 lits, de médecins spécialisés (dont une femme chargée d'examiner les patientes) et de nombreux apothicaires. Des traités anciens rédigés par des médecins sur la pharmacologie et la chirurgie sont copiés et illustrés. Parallèlement à cette médecine scientifique, les patients cherchent un remède à leurs maux dans des lieux réputés miraculeux et dans l'astrologie (illustration 129).

La législation

Le droit byzantin repose sur la législation romaine telle qu'elle a été codifiée et achevée sous le règne de l'empereur Justinien au VI^e siècle. Dans le second quart du VIII^e siècle, Léon III publie l'*Ecloga*, un texte destiné à simplifier le système juridique complexe du VI^e siècle. L'on estime que la loi maritime appelée loi rhodienne, qui régit la navigation, date d'entre les VII^e et IX^e siècles. Le *Nomos georgikos* (*Loi du fermier*), qui régit les relations au sein des villages et remonte probablement au VIII^e siècle, fait par la suite

l'objet d'une révision. De nombreuses lois sont promulguées ou codifiées sous Léon VI le Sage (886–912). Le *Procheiros nomos* est une révision de l'ancienne législation de la dynastie macédonienne sur le droit privé et pénal. Les *Basiliques* réunissent plusieurs lois destinées à simplifier le Code justinien. Le « livre de l'Éparque », qui régleme l'activité des guildes à Constantinople, date également du ^xe siècle. Le texte législatif majeur des derniers siècles de l'Empire est l'*Hexabiblos*, que l'on doit à Constantin Herménopoulos, juge à Thessalonique au milieu du ^{xiv}e siècle. Cette compilation de droit séculier, d'un usage facile, remporte un grand succès et est adoptée comme code juridique en Grèce, où elle reste en vigueur jusqu'au début du ^{xx}e siècle, ainsi que dans plusieurs pays slaves.

L'architecture

L'urbanisme tel qu'il est habituellement pratiqué dans l'Antiquité, et tel qu'il perdure jusqu'au ^{vi}e siècle, transforme les villes en véritables dédales de rues étroites et sinueuses avec très peu d'espaces ouverts.

Comme pour la période précédente de l'Antiquité tardive, les bâtiments à avoir survécu sont presque exclusivement des églises et des fortifications. Rares sont les palais, les habitations, les thermes ou les monastères qui ont été préservés ou convenablement exhumés, et les résultats des fouilles publiés.

Pour ce qui est du plan des églises, la principale différence, qui résulte de modifications dans la liturgie, se résume à l'adjonction de deux travées (prothèse et diaconicon) de chaque côté du sanctuaire. La plupart des églises disposent désormais d'une voûte plutôt que d'un toit en bois. Il convient de noter que, contrairement aux usages latins, aucune forme architecturale particulière n'est assignée à l'édifice religieux selon la fonction qu'il occupe (monastère ou église paroissiale, cathédrale, etc.).

Peu d'églises sont bâties durant la période que l'on désigne sous le nom de « siècles obscurs » (^{vii}e siècle-moitié du ^{ix}e siècle). Parmi celles-ci, la plus importante est probablement Sainte-Sophie à Thessalonique, édifice imposant doté d'une coupole reposant sur des colonnes massives, ceint sur trois côtés par un déambulatoire et construit au ^{viii}e siècle. Cette disposition continue d'être utilisée jusqu'au ^{xiv}e siècle, principalement à Constantinople et en Macédoine du Sud.

Après le ^{viii}e siècle, l'architecture religieuse byzantine se distingue par la taille de ses églises, modeste par rapport aux premiers édifices chrétiens : les églises des périodes médio-byzantine et postbyzantine dépassent en effet rarement 30 mètres de longueur, alors que certaines des premières constructions chrétiennes approchent des 100 mètres, voire les excèdent. La

tendance va donc manifestement vers un grand nombre de petites églises, plutôt que vers un nombre restreint de grands édifices.

L'on associe toujours à l'architecture religieuse des périodes médiobyzantine et postbyzantine le plan dit de la croix inscrite, qui supprime celui de la basilique, caractéristique du début de la période chrétienne : une coupole s'élève à l'intersection de deux voûtes en berceau, lesquelles forment une croix et s'insèrent à l'intérieur d'un carré ou d'un rectangle. Les travées d'angle sont généralement recouvertes d'une voûte et, plus rarement, d'une coupole de plus petite taille.

À partir du XIII^e siècle, la branche latérale de la croix est souvent prolongée par deux absides latérales. Cette variante, appelée plan athonite, est particulièrement employée pour les églises des monastères jusqu'au XVII^e siècle. Le XI^e siècle voit apparaître deux types d'églises élaborés : l'un comporte une coupole reposant sur huit piliers, comme c'est le cas des principales églises des monastères d'Hosios Loukas en Grèce centrale et de Daphni près d'Athènes ; l'autre consiste en un octogone sur plan carré surmonté d'une coupole, dont le meilleur exemple est l'église de la Nea Moni, située sur l'île de Chios dans la mer Égée. D'autres sanctuaires ont la forme d'une croix surmontée d'une coupole sur pied, d'une salle recouverte d'une voûte ou d'un toit en bois, ou d'une basilique à trois bas-côtés.

Certaines églises ne s'apparentent à aucune de ces dispositions classiques. Ainsi, au cours de l'ère postbyzantine, des sanctuaires de Constantinople, de Thrace, de Macédoine et d'Épire sont souvent entourés, sur deux ou trois côtés, de loggias et de chapelles.

Les façades demeurent austères jusqu'à la fin du X^e siècle. Cependant, elles deviennent progressivement plus colorées et sont égayées par des briques de différentes formes. À Constantinople, ainsi qu'en Thrace et en Macédoine, elles s'articulent fréquemment avec des renforcements et des pilastres. Les sculptures décoratives se limitent aux chapiteaux, aux corniches et aux chambranles des portes, ou sont tout simplement absentes dans les édifices les plus modestes. Dans les bâtiments les plus somptueux, comme les principales églises des monastères d'Hosios Loukas et de la Nea Moni, la partie inférieure des murs est recouverte de marbre et le sol, de marbre également, s'orne de motifs géométriques de différentes couleurs. La partie supérieure des parois scintille de mosaïques. Dans la majorité des églises, toutefois, les murs et les voûtes sont décorés de fresques plus simples, car plus abordables (illustrations 63, 145, 146 et 148).

Ils sont très rares, les grands bâtiments publics à être construits dans les provinces après le VI^e siècle. Les empereurs byzantins conservent pour résidence le Grand Palais de Constantinople qui, à l'instar du Kremlin à Moscou, comporte en fait plusieurs édifices entourés d'une grande enceinte et non un seul vaste bâtiment, comme les palais de Versailles et de Buckingham. Au

XII^e siècle, le Grand Palais est abandonné au profit du plus petit palais des Blachernes, lequel s'apparente davantage à un château.

Les habitations les plus importantes sont bâties autour d'une cour. Les constructions sont généralement de qualité médiocre. Dans les campagnes, les maisons sont parfois faites de briques rouges crues ou de roseaux couverts de boue et ont un sol de terre.

La pratique du bain, élément majeur de la culture de l'Antiquité tardive, subit un changement radical après le VII^e siècle. De nombreux thermes sont laissés à l'abandon, et le bain, s'il ne fait pas l'objet d'une prescription médicale, en vient à être considéré comme un luxe. La règle monastique préconise de se baigner entre deux fois par mois et trois fois par an ; néanmoins, les moines malades sont autorisés à prendre fréquemment des bains. La disposition des thermes byzantins est semblable à celle de la période romaine : ils comportent des pièces voûtées faisant office de vestiaires, ainsi que des bains froids, tièdes ou chauds.

Les fortifications byzantines consistent en un mur doté de tours saillantes et de portes fortifiées. On en trouve essentiellement autour des villes, mais il existe aussi des citadelles internes et des murs de protection, tel l'Hexamilion qui protège l'isthme donnant accès au Péloponnèse. Les murs les plus imposants sont ceux entourant Constantinople, dont les fortifications terrestres se composent de douves, d'un mur extérieur et d'un mur intérieur plus élevé d'où saillent des tours. Les remparts de Thessalonique sont également relativement bien conservés. Les fortifications byzantines se transforment en fonction de l'évolution des besoins. Au XII^e siècle, des tours sont construites à l'usage des arbalètes, tandis qu'au XV^e siècle apparaissent des ouvertures rondes pour les armes à feu.

La peinture monumentale

Les peintures ornant les églises et les édifices laïques sont réalisées en mosaïque ou, plus fréquemment, en fresque. Rares sont les peintures profanes qui nous sont parvenues, mais nous savons d'après des descriptions de l'époque que les maisons et les palais byzantins étaient décorés avec des scènes de chasse ou de bataille. Les portraits sont relativement répandus, non seulement en mosaïque et en fresque, mais aussi sur des panneaux et sous forme de miniatures.

Jusqu'au début du VIII^e siècle, la plupart des bâtiments religieux sont décorés avec des représentations du Christ, de la Vierge et des saints, ou avec des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament ou de nature allégorique. On distingue également une tendance qui consiste à ne décorer les églises qu'avec des motifs géométriques ou végétaux. Une partie du clergé et des fidèles est opposée au fait de représenter le Christ, les saints et des

scènes religieuses, une pratique qu'elle associe aux coutumes païennes ; cette opposition culmine lors de la crise iconoclaste, qui s'étend des années 720 jusqu'en 843, avec une coupure de trois décennies. Les représentations religieuses sont alors interdites, détruites et remplacées par des décorations et des croix non figuratives (illustration 193). La controverse prend fin avec la victoire des iconolâtres ; un modèle de décoration des églises est alors mis en place : la coupole est ornée de la figure du Christ entouré d'anges, de prophètes et d'apôtres, l'abside de la Vierge Marie et des principaux saints évêques, les voûtes de scènes de la vie du Christ et de Marie, et la partie inférieure des murs de divers saints.

Quelques-unes des œuvres datant du siècle qui suit le rétablissement des icônes, comme les mosaïques de l'abside de Sainte-Sophie à Constantinople, témoignent d'une grande qualité impressionniste associée à des réminiscences classiques, de longues proportions et une expression idéaliste (illustration 148).

La plupart des décorations murales de la première moitié du XI^e siècle se caractérisent par la représentation de figures majestueuses et immobiles affichant un air extasié, par d'épais contours et par un système de plis permettant de souligner les différentes parties du corps, comme on peut l'observer à Hosios Loukas. De nouveaux thèmes font leur apparition au cours du XI^e siècle, comme le Jugement dernier. Un style classicisant suit à la fin du XI^e siècle et au début du XII^e siècle, s'illustrant par de charmantes figures animées, avec des poses nobles et des traits idéalisés ; le meilleur exemple en sont les mosaïques de Daphni près d'Athènes.

Un style linéaire élaboré, reconnaissable à ses corps étirés, à ses draperies compliquées et à son goût pour les effets théâtraux, voit le jour dans le troisième quart du XII^e siècle ; il trouve sa meilleure illustration dans la fresque de l'église de Saint-Pantéléimon à Nerezi, près de Skopje, église bâtie en 1164 par un membre de la dynastie régnante manifestement en relation avec la capitale. Cette tendance est portée à son paroxysme dans le style dit dynamique des fresques de Kurbinovo, près du lac d'Ohrid (1191), et de l'église de Saint-Anarghyri à Kastoria. La réaction est inévitable ; c'est ainsi que dans les deuxième et troisième quarts du XIII^e siècle prévaut un style sculptural monumental, dont les fresques de Mileševa (vers 1235) et de Sopoćani (1265) en Serbie offrent les meilleures représentations.

On assiste vers 1300 à l'épanouissement d'un style cubique que définissent des corps épais, des gestes expressifs, des visages sévères et de nombreuses scènes symboliques. Aux XIII^e et XIV^e siècles, l'iconographie s'enrichit d'illustrations empruntées aux hymnes religieux. Dans la seconde décennie du XIV^e siècle, des artistes anonymes, travaillant sur les décorations de l'église des Saints-Apôtres à Thessalonique et du monastère de Chora à Constantinople, y introduisent un plus grand nombre de figures dans cha-

que scène, maîtrisent davantage la plasticité et la graduation des ombres, et dépeignent avec talent les émotions de leurs personnages. Des constructions élaborées témoignent d'un nouveau rapport à l'espace.

Deux tendances coexistent dans la peinture métropolitaine de la seconde moitié du XIV^e siècle et du début du XV^e siècle : l'une expressionniste, avec des figures peintes sommairement à l'aide de rapides coups de pinceau, des draperies agitées et des positions peu élégantes, comme on peut l'observer dans les fresques d'Ivanovo en Bulgarie et de Volotovo en Russie, et l'autre plus classique, caractérisée par des compositions rythmiques et symétriques, des gestes mesurés et une expression sereine, qu'illustrent à merveille les fresques de l'église de la Vierge-Péribleptos à Mistra attribuées à des maîtres constantinopolitains.

À partir du début du XV^e siècle, très peu d'activité artistique est attestée à Constantinople, pratiquement réduite à une cité-État appauvrie. La ville en tant que centre artistique majeur est progressivement supplantée par l'île de Crète, où les conditions sociales et économiques sous le règne vénitien sont favorables à la création artistique. La Crète conservera son statut de principal centre culturel et artistique de l'hellénisme jusqu'à sa conquête par les Turcs en 1669.

La peinture sur panneaux

Les icônes, ces peintures religieuses généralement exécutées sur des panneaux de bois, jouent un rôle essentiel dans le culte à la fois privé et public dans le monde orthodoxe. Rares sont celles datant du VI^e au XI^e siècle qui nous sont parvenues. Quelques dizaines remontent aux XII^e et XIII^e siècles, beaucoup plus aux XIV^e et XV^e siècles, tandis qu'un grand nombre d'icônes du XVI^e siècle ont été préservées.

Le style et l'iconographie des icônes ne diffèrent pas considérablement de ceux de la peinture monumentale et miniature. À partir du XII^e siècle, la cloison séparant le sanctuaire du reste de l'église est progressivement recouverte d'icônes et reçoit, pour cette raison, le nom d'iconostase. Les principales scènes de la vie du Christ et de la Vierge, tout comme des images du Christ debout ou assis et imploré par la Vierge, saint Jean-Baptiste, les anges et les apôtres pour le salut de l'humanité sont représentées sur des poutres ou de simples panneaux en haut de l'iconostase, tandis que de plus grandes icônes du Christ, de la Vierge et de saint Jean sont placées à hauteur de poitrine. D'autres images sont accrochées aux murs ou posées sur des socles spéciaux pour que les fidèles puissent les vénérer. Les icônes sont habituellement peintes selon la technique de la détrempe, mais certaines sont faites de minuscules morceaux de verre ou de tesselles d'or appliqués sur un fond de cire (illustrations 56, 57 et 147).

Les icônes, à l'instar des peintures murales et des miniatures, sont généralement anonymes. Cet anonymat ne s'explique probablement pas tant par la modestie chrétienne que par le fait que dans l'Empire byzantin, les peintres sont considérés comme de simples artisans, tout comme ils le sont dans l'Europe occidentale médiévale.

Les manuscrits enluminés

Plusieurs centaines de manuscrits enluminés byzantins nous sont parvenus. Ils sont souvent illustrés par les mêmes artisans qui peignent les fresques et les icônes, et reflètent de fait des tendances similaires en matière de style et, pour ce qui est des sujets religieux, d'iconographie. Les évangiles sont de loin les textes les plus fréquemment illustrés. Les miniatures comportent des portraits des quatre évangélistes, généralement en pleine page, des titres décoratifs et des scènes illustrant les Évangiles, en pleine page ou de taille plus réduite, insérées à l'intérieur du texte ; le nombre de ces scènes peut varier de quatre ou cinq à plusieurs centaines. Parmi les autres textes de la Bible, le plus fréquemment illustré est le Livre des Psaumes, soit à l'aide de quelques enluminures de grand format, soit avec une multitude de petites scènes peintes dans les marges (illustration 150).

La sculpture

La sculpture en ronde-bosse disparaît pratiquement au VII^e siècle, mais des reliefs en marbre continuent de décorer les clôtures des chœurs, les sarcophages et de nombreux bâtiments, notamment des églises ornées de chapiteaux, de portails et de corniches sculptés. Ces décorations comportent des motifs géométriques et végétaux et, plus rarement, des animaux, des figures humaines et des motifs dérivés de l'écriture arabe. Très souvent, le marbre utilisé provient d'anciens bâtiments en ruines. On observe une amélioration de la plasticité à partir du XII^e siècle.

Très peu d'exemples byzantins de sculptures sur bois ont été conservés du fait du caractère périssable de ce matériau. On trouve parmi eux des portes, des clôtures de chœurs et des icônes, où le bois est également peint. Tous datent des derniers siècles de l'Empire.

Les arts mineurs

La sculpture sur ivoire, dont la tradition est interrompue au VII^e siècle, fait un retour en force aux X^e et XI^e siècles et produit des œuvres de très grande qualité (illustration 149). Les plaques d'ivoire en relief ornées de repré-

sentations religieuses sont utilisées comme des icônes de petite taille ou forment des triptyques, tandis que celles décorées de sujets religieux ou mythologiques empruntés à l'art classique ou de motifs animaliers et floraux agrémentent des coffrets, dont la plupart sont à l'origine des boîtes à bijoux. Contrairement à ce qui se fait en Occident, les ivoires n'ornent pas les couvertures de livres byzantins. À partir du XII^e siècle, l'ivoire est remplacé par la stéatite, une pierre habituellement de couleur verte plus facile à sculpter et meilleur marché, à partir de laquelle sont réalisées des icônes, mais aussi des amulettes et des patènes.

Les statues de bronze sont délaissées au VII^e siècle, mais des métaux comme l'or, l'argent, le bronze et le plomb sont employés pour fabriquer des médailles, des bijoux ainsi que des vases et des plats liturgiques. Les objets en argent peuvent être décorés de nielle, un sulfure d'argent, de cuivre ou de plomb de couleur noire. Des plaques de bronze incrustées de nielle ou sculptées servent de revêtement pour des portes monumentales, dont quelques exemples, datant du XI^e siècle, sont conservés en Italie.

La bijouterie byzantine se fonde à la fois sur la tradition gréco-romaine et orientale. Elle est abondamment portée par la cour impériale et l'aristocratie, mais le peuple arbore également des bijoux dorés en bronze imitant l'or, la pâte de verre faisant office de pierres précieuses.

Des émaux, colorés à l'aide d'oxydes métalliques et fondus dans du métal, ornent des objets de luxe tels que des reliquaires, des icônes, des croix métalliques, des vases liturgiques et des couronnes.

Les Byzantins produisent une grande variété d'objets en verre, comme des tasses, des bouteilles, des lampes, des cubes de mosaïque et des vitres. De délicats vases byzantins en verre, dont certains comportent des scènes mythologiques, sont aujourd'hui conservés dans le trésor de Saint-Marc à Venise.

Les matières premières les plus communément employées pour la confection des tissus byzantins sont le lin, la laine et la soie. L'ancien costume est progressivement abandonné, et les pantalons et les manches sont introduits. Sous les Paléologues, la tenue vestimentaire est fortement influencée par les modes occidentale et islamique.

Outre à confectionner des vêtements, les tissus servent à fabriquer des rideaux, dont l'utilisation est très répandue dans l'architecture religieuse comme profane, ainsi que divers voiles liturgiques. De somptueuses soieries, produites à Constantinople, sont distribuées lors d'occasions particulières ou offertes à des souverains étrangers ou de hauts fonctionnaires. Elles sont souvent agrémentées de motifs végétaux symétriques, d'animaux très stylisés ou de figures humaines.

Des broderies ornent les costumes de l'empereur et des hauts dignitaires ainsi que les voiles liturgiques. Elles sont réalisées avec des fils d'or et d'argent sur un support de soie et sont parfois rehaussées de pierres précieuses.

ses. Les fils de soie sont employés pour le devant du vêtement, qui semble quelquefois être peint. L'art de la broderie est essentiellement exercé par les hommes et atteint son apogée sous les Paléologues (illustration 58).

La poterie médiévale ne parvient pas à égaler la qualité de la production de l'Antiquité grecque. Au VII^e siècle, les objets vernissés viennent remplacer ceux revêtus d'un engobe rouge de l'Antiquité tardive. Entre le IX^e et le XII^e siècle, des dessins géométriques, végétaux ou figuratifs (des animaux qui semblent vivants, bien que stylisés, et parfois des figures humaines) sont peints de différentes couleurs sur une poterie blanche. Les motifs islamiques, notamment des lettres coufiques (*kūfī*), ne sont pas rares. L'on trouve parmi les techniques introduites après le X^e siècle, en partie sous l'influence musulmane, celle de l'entaille. Quelques-uns des meilleurs ateliers ont été identifiés à Constantinople. Outre pour des poteries destinées à la table et à la cuisine, l'argile est employée pour fabriquer des lampes, des encensoirs, des briques et divers ornements, que l'on retrouve souvent incrustés dans les façades des constructions ainsi décorées à partir de la fin du X^e siècle.

LA CIVILISATION : RAYONNEMENT, IMPACT ET INTERACTION

La diffusion de la civilisation byzantine dans d'autres pays et d'autres cultures, tout comme le processus inverse, sont des phénomènes complexes qui se sont étendus, dans certains cas, sur un millier d'années et, dans d'autres, sur plusieurs siècles. Nous ne considérerons ici que les interactions propres au domaine de l'art.

Nombre des pays impliqués dans ce processus ont fait partie à un moment ou à un autre de l'Empire byzantin ; d'anciens sujets byzantins y vivent, et ils conservent sur leur sol des monuments laissés par l'envahisseur. D'autres nations n'ont eu que des contacts indirects avec Byzance. Certains pays partagent avec cette dernière la même foi chrétienne, d'autres ont adopté des dogmes différents, tandis qu'Arabes et Turcs professent une tout autre religion. Plusieurs des peuples en contact avec Byzance peuvent déjà se targuer d'une culture riche, alors que d'autres, en tant qu'États ou entités culturelles, n'en sont encore qu'à leurs balbutiements. Dans certains cas, l'on assiste à une véritable interaction ; dans d'autres, Byzance se contente d'influencer l'art d'autres pays sans être pour autant influencée par eux. Il est généralement admis que la peinture byzantine jouit d'un prestige beaucoup plus grand et est largement plus imitée que son architecture.

En ce qui concerne l'Occident latin, l'influence byzantine est beaucoup plus forte en Italie et dans les États croisés que dans les pays situés au-delà

des Alpes. Tout d'abord, l'art byzantin exerce seul un impact sur son homologue occidental, mais entre les XIII^e et XVI^e siècles, la situation se renverse progressivement. Les relations avec le monde islamique sont bilatérales : parfois l'influence byzantine prévaut, comme c'est le cas aux VIII^e et XIV^e siècles ; parfois c'est l'influence musulmane qui l'emporte, comme pendant la période médio-byzantine. Les terres chrétiennes du Caucase doivent beaucoup à la peinture de Byzance, mais peu à son architecture. La Bulgarie ne semble pas avoir été en mesure de créer son propre style, ce qui explique que l'art bulgare fasse partie intégrante de l'art byzantin. Pour ce qui est des autres pays orthodoxes d'Europe centrale (la Serbie, la Russie et la Roumanie), l'architecture et l'art byzantins font partie d'un bagage religieux et culturel que ces nations ont reçu comme un tout cohérent. La peinture byzantine y exerce une influence durable, mais l'architecture s'inspire aussi des modèles occidentaux ou suit sa propre route.

L'Occident latin

L'Empire byzantin a toujours entretenu des liens étroits, qu'ils soient amicaux ou hostiles, avec l'Église latine et les « Francs », nom que donnent les Byzantins à l'ensemble des chrétiens occidentaux. En Occident, la langue grecque est peu connue, sauf en Italie du Sud, ce qui explique que de nombreux textes théologiques grecs et les actes des conciles, ainsi que des œuvres profanes comme le *Roman d'Alexandre*, soient traduits en latin. Des grammaires grecques sont rédigées en Occident, dont une par Roger Bacon, afin de promouvoir la connaissance de cette langue. Les écrits de Platon, d'Aristote et de Proclus sont traduits aux XII^e et XIII^e siècles. Les auteurs classiques, dont les œuvres sont soigneusement conservées à Byzance, jouent un rôle essentiel dans l'avènement de la Renaissance italienne. Des lettrés byzantins, tels que Manuel Chrysoloras et Jean Argyropoulos, enseignent le grec en Italie aux XIV^e et XV^e siècles. La venue de Georges Gémiste Pléthon à Florence à la fin des années 1430, comme sa défense de Platon lors de débats organisés avec des érudits italiens, aboutissent probablement à la fondation de l'Académie platonicienne dans cette ville. À compter du début de la Renaissance, les manuscrits byzantins d'auteurs anciens sont avidement recherchés en Occident, où ils sont copiés par des scribes grecs installés en Italie. Les lettrés byzantins sont également pour beaucoup dans l'apparition des premières éditions imprimées d'auteurs grecs.

C'est par le biais de traductions arabes que les traités scientifiques grecs retiennent pour la première fois l'attention des savants occidentaux. La médecine byzantine influe sur la chirurgie et la pharmacologie occidentales. Les géographes grecs de l'Antiquité — Ptolémée et Strabon — sont

traduits en latin au XV^e siècle. D'un côté, la législation romaine, telle qu'elle a été codifiée par Justinien, influence énormément les juristes occidentaux à partir du XI^e siècle ; de l'autre, la loi franque en vigueur dans la principauté latine croisée d'Achaïe adopte au XIV^e siècle des usages byzantins dans ses relations avec ses sujets grecs.

Les langues grecque et latine s'influencent mutuellement. De nombreux mots grecs relatifs à la religion, à la musique, à la médecine, au droit, à la navigation, au commerce, aux textiles et à l'art culinaire sont adoptés en Occident. Les romans de chevalerie byzantins du XIV^e siècle sont adaptés d'œuvres originales occidentales et trahissent un vocabulaire mixte. On observe également des interactions au niveau des coutumes et de la vie de tous les jours. Les tournois, importés d'Occident au XII^e siècle, remportent un grand succès auprès de la cour byzantine. La mode vestimentaire est influencée par les styles italiens aux XIV^e et XV^e siècles.

Dans le domaine de la musique, l'orgue, utilisé lors des cérémonials de la cour byzantine, est adopté par l'Occident latin et le système de notation musicale latin a des origines grecques.

L'impact byzantin sur l'art occidental (VII^e–X^e siècle) est le plus manifeste en Italie, et ce même dans des régions qui ne sont pas placées sous le contrôle de Byzance, comme en témoignent les fresques de Sainte-Marie-Antique à Rome et de Castelseprio près de Milan. Au nord des Alpes, l'existence de contacts indirects avec l'art byzantin perce dans la peinture miniature, comme en témoigne le *Livre de Kells* (illustration 105). Le mariage de l'empereur germanique Otton II avec la princesse grecque Théophano a pour effet d'accroître l'influence byzantine en Germanie, comme l'atteste un ivoire représentant le couple impérial béni par le Christ (illustration 149) ou les miniatures de l'école de Reichenau. En Italie, l'influence byzantine se fait particulièrement sentir aux XI^e et XII^e siècles aussi bien à Venise qu'en Sicile : les dernières mosaïques de Saint-Marc à Venise reflètent ainsi le style qui prévaut à l'époque à Byzance. Pour sa part, l'architecture de la basilique Saint-Marc, dont la construction débute vers 1063, prend modèle sur l'église cruciforme des Saints-Apôtres de Constantinople, qui date du VI^e siècle et est dotée de cinq coupoles, et non sur un édifice contemporain, car la basilique est destinée à accueillir les reliques de l'apôtre saint Marc, tout comme son prototype byzantin renferme celles de saint André et de saint Luc (illustration 64). Toutefois, plusieurs églises d'Italie du Sud, comme celles de Rossano et de Stilo, suivent le plan en croix grecque à coupole en usage à l'époque.

L'art byzantin exerce une forte influence sur la peinture occidentale au XIII^e siècle, comme le montrent les fresques d'Aquileia, des crucifix pisans ou des panneaux tels que la *Madone* de la collection Mellon à Washington

(illustration 147). En Grèce, à la même époque, l'influence romane se manifeste dans les décorations architecturales de plusieurs églises, ainsi que dans les sculptures de la Parégoritissa d'Arta. L'architecture franque semble avoir influé sur l'architecture profane des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles, ce qui est vrai pour les palais de Trébizonde et de Mistra. Un grand nombre d'icônes conservées au monastère du Sinaï, où l'iconographie et le style traditionnels byzantins côtoient des éléments occidentaux, ont été attribuées à des artistes occidentaux qui s'étaient établis au monastère même ou en Palestine à l'époque des croisades. Quelques fresques plus tardives décorant des églises orthodoxes en Grèce et à Chypre sont de style purement gothique.

Dans les régions de Grèce occupées par les Latins, comme les îles de Crète et de Chios, l'architecture adopte des motifs décoratifs occidentaux. Le plan des églises est également influencé par la cohabitation entre chrétiens orthodoxes et catholiques. Certaines églises de Chios et des Cyclades possèdent deux sanctuaires placés côte à côte mais de formes différentes, avec deux autels : un pour l'office orthodoxe et l'autre pour l'office catholique. En Crète et à Chypre, la peinture sur panneaux et les fresques des XV^e et XVI^e siècles s'appuient sur le style et l'iconographie de la fin du règne des Paléologues, mais incorporent de temps à autre des éléments iconographiques et stylistiques occidentaux. Les artistes crétois peuvent également produire des icônes dans une iconographie et un style purement italiens. Certains peintres grecs choisissent de s'installer en Occident et de suivre exclusivement le style de la Renaissance. Parmi ceux-ci, citons le plus important : Domenikos Theotokopoulos, originaire de Candie, où il jouit dès l'âge de 20 ans d'une grande réputation, mais dont la carrière s'épanouit principalement en Espagne, où il est opportunément surnommé El Greco (le Grec).

L'Arménie et la Géorgie

L'Arménie et la Géorgie, zones tampon entre d'un côté l'Empire byzantin et de l'autre la Perse, les Arabes et les musulmans, ont toujours entretenu des liens étroits avec Byzance. Plusieurs empereurs et nobles byzantins sont eux-mêmes d'origine arménienne, bien que parfaitement « byzantinisés ». La peinture arménienne s'appuie fréquemment sur des modèles byzantins. Cependant, les relations dans le domaine de l'architecture ne sont pas aussi fortes qu'on l'a parfois suggéré. Bien que les plans d'églises qui ont été associés avec l'Arménie se fondent sur les premiers modèles chrétiens, les techniques de construction diffèrent, et les reliefs qui couvrent les façades des églises arméniennes tels des tapis sont une pratique inconnue dans l'art byzantin (illustration 156).

Le fait que l'Église géorgienne soit chalcédonienne de dogme favorise des contacts plus étroits avec Byzance. Des moines géorgiens sont actifs au Sinaï, au mont Athos et à Constantinople. En ce qui concerne les arts, l'influence byzantine sur la peinture géorgienne est la plus forte entre les X^e et XIV^e siècles. La composition et le style des peintures murales reposent fortement sur les modèles byzantins, à l'exception de l'emplacement de l'image de la croix sous la coupole et de celle du Christ dans l'abside. Les manuscrits enluminés et les icônes reflètent les goûts alors en vogue à Constantinople ; certains possèdent même des inscriptions dans les deux langues.

Le monde musulman

Bien qu'ils s'affrontent de façon presque ininterrompue, l'Empire byzantin et le monde musulman n'en entretiennent pas moins des liens commerciaux et culturels étroits. Au début du VIII^e siècle, des mosaïstes grecs sont invités à séjourner à Damas et à Jérusalem pour y décorer des mosquées et, au X^e siècle, à venir exercer leur art à Cordoue. Des écrits philosophiques, médicaux et scientifiques grecs sont traduits en arabe (illustrations 126 et 130) ; ainsi, le compendium des travaux du médecin Paul d'Égine, qui exerce au VII^e siècle à Alexandrie, est traduit en arabe et influence profondément la médecine arabe. Des érudits byzantins, comme Léon le Mathématicien (IX^e siècle), sont conviés à la cour arabe. La philosophie aristotélicienne influe sur la pensée arabe et, de là, est transmise à l'Europe occidentale *via* l'Espagne et la Sicile. Les palais et les pavillons construits au IX^e siècle par Théophile et Basile I^{er} à Constantinople et dans ses faubourgs s'inspirent des édifices de la cour □abbasside, qui avaient fait forte impression sur les émissaires byzantins. Les soieries byzantines sont souvent agrémentées de motifs tirés de l'art islamique. Les lettres arabes anguleuses dérivées de ce que l'on appelle l'alphabet coufique apparaissent communément dans les décorations de brique des églises et dans les motifs ornementaux des tissus et du verre. La céramique et le travail des métaux sont également influencés par la décoration arabe. Géographes, scientifiques et médecins byzantins s'inspirent des traités arabes écrits dans leurs domaines respectifs. Nombre de mots arabes passent dans la langue grecque, et inversement.

L'influence sassanide, fortement ressentie au cours de la période précédente, perdure dans l'art byzantin sous les dynasties isaurienne et macédonienne.

Des œuvres comme *Barlaam et Josaphat* et le *Roman d'Alexandre* renferment des emprunts à la littérature persane. Des traités d'astronomie persans sont traduits en grec. Le *tzykanion*, jeu de polo populaire qui se joue à dos de cheval, est d'origine persane.

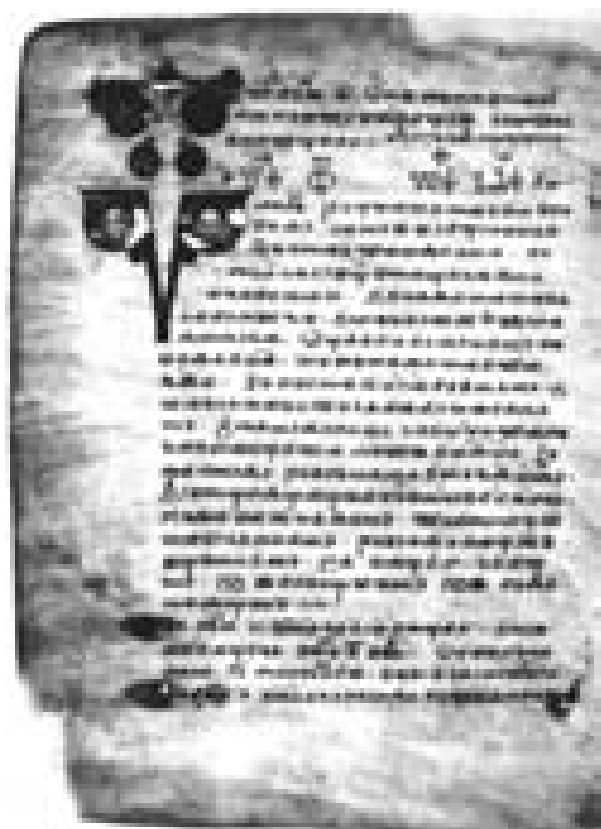


Figure 25 Exemples de glagolitique et de cyrillique primitifs: (a) glagolitique (du vieux slave *glagol*, qui signifie « mot »): d'après l'Évangile d'Assemanius, Bulgarie, XI^e siècle (Académie des beaux-arts, Sofia, Bulgarie); (b) cyrillique: lettre écrite sur une écorce d'orme, Novgorod, Russie, XI^e siècle (d'après *Ocerkii istorii SSSR*, v. IX-XIII, vol. I, Moscou, 1953, p. 217).

Byzance influe fortement sur l'art et la culture des Turcs et est en retour influencée par eux. Le cérémonial de la cour des sultans tout comme la structure administrative de leur État trahissent l'influence byzantine. Les documents envoyés aux souverains étrangers sont rédigés en grec, et de nombreux mots grecs trouvent leur place dans la langue turque. L'architecture ottomane adopte la maçonnerie en cloisonné de Byzance, et, à partir du ^{xv}^e siècle, les mosquées sont surmontées d'une coupole selon le modèle de l'église Sainte-Sophie.

La Bulgarie et la Serbie

Byzance exerce une forte influence en Bulgarie, son principal ennemi en Europe jusqu'au ^x^e siècle. L'on trouve des inscriptions protobulgares rédigées en grec. La Bulgarie est christianisée par des missionnaires byzantins disciples des deux frères sanctifiés, Cyrille (de son nom laïque Constantin) et Méthode, originaires de Thessalonique, qui les premiers avaient mené une mission en Moravie, laquelle avait finalement échoué en raison de l'opposition du pape. Cyrille et Méthode traduisent l'Ancien et le Nouveau Testament, ainsi que d'autres textes en vieux slave, et, plutôt que d'imposer l'alphabet grec, en inventent un spécial, l'alphabet glagolitique. Au lieu d'insister pour que les divers rites soient exécutés en langue grecque, comme le font les missionnaires pontificaux qui les pratiquent en latin, ils traduisent la liturgie dans la langue des autochtones. Le glagolitique est à son tour remplacé par l'alphabet cyrillique (fig. 25), qui se veut une adaptation du grec tel qu'il était écrit au ^{ix}^e siècle (illustration 106). Des traités théologiques, des chroniques et des ouvrages géographiques sont traduits en vieux slave, constituant ainsi une base sur laquelle s'appuie la littérature indigène pour voir le jour. Au ^x^e siècle, la culture byzantine prédomine à la cour bulgare de Siméon I^{er}. L'étiquette byzantine y est introduite, et les palais et les églises érigés par Siméon dans sa capitale, Preslav, s'inspirent du plan et de la décoration des édifices contemporains de Constantinople. À Pliska, première capitale bulgare, au contraire, les derniers bâtiments antiques encore existants sont réutilisés. Sous le second Empire bulgare, une version simplifiée de la législation byzantine est adoptée, et l'architecture comme la peinture reposent directement sur des modèles byzantins (illustrations 151 et 153 à 155).

L'influence byzantine pénètre dans le royaume serbe des Némánides, principalement par le biais de relations ecclésiastiques, de mariages entre princesses byzantines et membres de la famille royale serbe et de l'annexion de territoires grecs. La cour serbe fait siens le cérémonial, la tenue vestimentaire et la titulature de Byzance. Le *Zakonik*, code juridique promulgué par

le tsar serbe Étienne IX Dušan, s'inspire de modèles byzantins. Des traités théologiques et des romans grecs sont traduits en serbe, tandis que l'hagiographie rhétorique grecque influe sur les biographies d'éminents Serbes. Au XIV^e siècle, sous Milutin et Dušan, l'architecture religieuse serbe, qui tout d'abord repose essentiellement sur des modèles dalmates, est profondément influencée par celle pratiquée à Thessalonique et en Épire en matière de plan des églises, de décoration et de techniques de construction. Au XV^e siècle, la plupart des églises de l'école de la Morava respectent le plan athonite en forme de trèfle et sont ornées de décorations sculptées de type roman. La peinture ne s'éloigne pas des modèles byzantins, et quelques-unes des plus belles décorations d'église du XIV^e siècle sont l'œuvre d'artistes grecs, venus essentiellement de la proche Thessalonique (illustration 152).

La Rus

Les relations entre Byzance et la Rus, qui selon les sources remontent au moins au IX^e siècle, s'intensifient au X^e siècle, en particulier après la conversion des Russes au christianisme. Le chef de l'Église russe, qui réside à Kiev, est généralement d'origine grecque, tout comme le sont nombre de ses évêques suffragants. Constantinople devient un lieu de pèlerinage pour les Russes nouvellement convertis, qui s'évertuent à imiter les Byzantins dans tous les domaines. La littérature russe des débuts est profondément influencée par les modèles byzantins (chroniques, homélies, biographies de saints), mais ne s'efforce pas d'imiter les genres plus sophistiqués. Plusieurs voyageurs russes écrivent le récit de leur séjour dans l'Orient grec et donnent des descriptions vivantes de Constantinople.

Les Russes font appel à des architectes et à des artistes grecs dès la fin du X^e siècle, mais les monuments qui nous sont parvenus datent surtout des années 1030. Citons notamment la Porte d'Or et la cathédrale Sainte-Sophie à Kiev (fig. 19), ainsi que la cathédrale du Sauveur-Transfiguré à Tchernigov. La maçonnerie est encore inconnue en Russie à l'époque, ce qui explique que les techniques de construction, les décorations architecturales et les plans employés soient ceux alors en vogue à Constantinople. Sainte-Sophie et la cathédrale de Tchernigov suivent toutes deux un plan en croix grecque, sont surmontées d'une coupole et possèdent des murs de brique et de pierre, des cintres borgnes et des colonnes de brique engagées à l'extérieur, éléments qui rappellent l'architecture contemporaine de Constantinople. Les Russes se satisfont de la disposition en croix grecque et n'adoptent aucun des autres plans employés à l'époque à Byzance. À partir de la fin du XI^e siècle, l'architecture russe perfectionne ses modèles byzantins et crée un style distinct.

La situation diffère en ce qui concerne la peinture. Les artistes russes adhèrent plus ou moins aux modèles byzantins jusqu'au début du ^{XV}^e siècle, date à laquelle des élèves de Théophane le Grec, tel Andreï Roublev, s'en détournent au profit d'un style strictement russe, reconnaissable à ses délicates figures plates et linéaires (illustrations 159 et 160). Les mosaïques de Sainte-Sophie de Kiev, qui représentent le premier grand chantier entrepris sur le sol russe, sont l'œuvre de maîtres envoyés de Constantinople (illustration 157). Les peintres russes locaux, à qui l'on doit des décorations plus tardives, ne s'écartent pas des cycles iconographiques classiques et semblent être très bien informés des dernières évolutions à Constantinople, qu'ils respectent attentivement. Le plus grand peintre byzantin de la fin du ^{XIV}^e siècle, Théophane, quitte sa ville natale de Constantinople à la recherche de meilleures commandes et s'établit à Novgorod et à Moscou, où il demeure jusqu'à la fin de sa vie, influant ainsi fortement sur l'évolution de la peinture russe.

Lorsque les Russes sont christianisés, Byzance leur fournit non seulement des ecclésiastiques mais aussi des icônes, des manuscrits et des vases liturgiques. Ces exportations d'objets de culte se prolongent pendant de nombreux siècles. La célèbre Vierge de Vladimir, offerte aux Russes par les Byzantins au milieu du ^{XIII}^e siècle, est largement copiée. Des écoles destinées à former les futurs peintres d'icônes voient le jour en Rus ; bien qu'influencées par les modèles byzantins, celles-ci affichent également des caractéristiques locales (illustration 158). Les manuscrits enluminés russes s'inspirent aussi largement des exemples byzantins.

Les sculptures du ^{XI}^e siècle, telles celles conservées à Sainte-Sophie à Kiev, témoignent d'un style purement byzantin, mais des reliefs plus tardifs attestent l'existence d'une iconographie et d'un style locaux. De fait, les ornements sculptés présents sur la façade de l'église Saint-Dimitri à Vladimir ne trouvent pas de pendant à Byzance. Le travail des métaux, les émaux, ainsi que les sculptures sur bois et sur os sont également influencés par l'art byzantin.

Des icônes et des broderies grecques continuent d'être exportées en Rus au ^{XV}^e siècle, mais, parallèlement, des icônes, des vases et des voiles liturgiques russes sont envoyés en Orient grec comme cadeaux aux monastères et aux dignitaires religieux, et sont très appréciés.

La Roumanie

Les principautés de Valachie et de Moldavie sont fondées aux ^{XIII}^e et ^{XIV}^e siècles. Les plus anciens vestiges architecturaux que l'on y trouve ne sont que de grossières versions des techniques de construction et des plans

byzantins. Les relations qu'entretient cette région avec Byzance s'intensifient après son affranchissement politiquement de la Hongrie au milieu du XIV^e siècle. Le cérémonial de la cour prend modèle sur celui de Byzance et la littérature s'inspire des ouvrages byzantins. L'église royale de Curtea-de-Arghe, monument le plus important de Valachie, suit un plan en croix grecque, tandis que d'autres édifices plus récents sont de type athonite, c'est-à-dire que des absides latérales ont été rajoutées. En Moldavie, au contraire, une école d'architecture locale voit le jour, qui se caractérise par une coupole de très haute taille reposant sur les murs extérieurs, de lourds arcs-boutants ainsi que des fenêtres et des portails de style gothique.

Dans les deux principautés, les fresques respectent l'iconographie et le style byzantins. Par la suite, elles sont influencées par les réalisations de l'école de la Morava, elle-même étroitement liée avec la peinture de Thessalonique de la fin du XIV^e siècle. Les icônes, les miniatures, les broderies, les céramiques et les sculptures sur bois trahissent également une forte influence byzantine. En Moldavie, des fresques recouvrent la totalité de la surface extérieure des églises.

La Hongrie

Une mission byzantine est active en Hongrie au X^e siècle et la présence de monastères de rite grec sur le sol hongrois est attestée aux XI^e et XII^e siècles. Bien que l'influence latine devienne prédominante au XII^e siècle, des traités théologiques grecs sont traduits. De nombreuses œuvres d'art byzantines pénètrent dans le pays aux XI^e et XII^e siècles, parmi lesquelles une couronne ornée de portraits en émail offerte au roi Géza I^{er}, laquelle constitue aujourd'hui la partie inférieure de la sainte couronne de Hongrie.

BIBLIOGRAPHIE

- Actes du XXII^e Congrès international d'histoire de l'art, Budapest (1969).* 1972. Section II. *Le rayonnement des modèles byzantins.* Vol. I, Budapest, pp. 111–283.
- BAYNES N., MOSS H. (St. L. B.) (dir. publ.). 1948. *Byzantium.* Oxford.
- BECK H. G. 1959. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich.* Munich (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 2.1).
- 1978. *Das byzantinische Jahrtausend.* Munich.
- BECKWITH J. 1970. *Early Christian and Byzantine art.* Harmondsworth, Penguin Books (Pelican History of Art).

- COLLINET P. 1923. «Byzantine legislation from the death of Justinian (565) to 1453». Dans : *Cambridge medieval history*. Vol. IV. Cambridge, pp. 707–723.
- DELVOYE C. 1967. *L'Art byzantin*. Paris.
- DEMUS O. 1970. *Byzantine art and the West*. New York.
- DER NERSESSIAN S. 1945. *Armenia and the Byzantine Empire*. Cambridge (Massachusetts).
- Dumbarton Oaks Papers*. 1964. Articles sur les relations entre Byzance et les Arabes. Vol. 18, pp. 1–132.
- GUILLOU A. 1974. *La Civilisation byzantine*. Paris.
- HAUSSIG H. W. 1966. *Kulturgeschichte von Byzanz*. 2^e éd. Stuttgart.
- HUNGER H. 1978. *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. Munich (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 1.2).
- KAHANE H., KAHANE R. 1976. *Abendland und Byzanz : Sprache. Reallexikon der Byzantinistik*. Vol. I. Amsterdam, pp. 347–498.
- 1982. «The western impact on Byzantium: the linguistic evidence». *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 36, pp. 127–153.
- KRAUTHEIMER R. 1986. *Early Christian and Byzantine architecture*. 4^e éd. Harmondsworth, Penguin Books (Pelican History of Art).
- LAZAREV V. 1967. *Storia della pittura bizantina*. Turin.
- 1970-1974. «Regard sur l'art de la Russie pré-mongole». *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. XIII, pp. 195–208 ; vol. XIV, pp. 221–238 ; vol. XVI, pp. 1–15 ; vol. XVII, pp. 99–108.
- MANGO C. 1975. *Byzantine architecture*. New York.
- MOURIKI D. 1981. «The formative role of Byzantine art in the artistic style of the cultural neighbors of Byzantium. Reflections of Constantinopolitan styles in Georgian monuments». *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, vol. XXXI, n° 2, pp. 725–757.
- OBOLENSKY D. 1971. *The Byzantine Commonwealth*. Londres.
- SCHÄFER H. 1973–1974. «Architekturhistorische Beziehungen zwischen Byzanz und der Kiever Rus im 10 und 11 Jahrhundert». *Istanbuler Mitteilungen*, vol. XXIII–XXIV, pp. 197–224.
- THÉODORIDES J. 1957. «La science byzantine». *Histoire générale des sciences*, vol. I, pp. 490–502.

10

L'Europe carolingienne

Pierre Riché

Les invasions «barbares» des V^e et VI^e siècles ont provoqué l'effondrement de l'Empire romain d'Occident sur les ruines duquel sont nés plusieurs royaumes. Certains de ces royaumes — notamment ceux des Vandales, des Ostrogoths et des Burgondes — furent rapidement balayés, tandis que d'autres — ceux des Wisigoths, des Lombards et surtout des Francs — parvinrent à se maintenir. En Orient subsistait le vieil Empire, et Justinien tenta en vain de reconquérir l'Occident. Il parvint à reprendre et à garder le contrôle de l'Italie malgré l'arrivée de nouveaux Barbares, les Lombards.

Les «Barbares» apportèrent avec eux un nouveau type de civilisation, mais, du fait de leur faible nombre, ne parvinrent pas à imposer leur législation en Occident. Ils utilisaient la législation romaine pour le droit public, cantonnant l'application de la coutume germanique au droit privé. La culture romaine résista en se transformant sous l'influence du christianisme. Les Barbares se convertirent progressivement au catholicisme, et leurs rois devinrent les chefs des Églises nationales. Une nouvelle culture chrétienne s'épanouit, en particulier autour des monastères. Les moines irlandais, anglo-saxons et mérovingiens, qui employaient le latin pour la liturgie et l'interprétation des textes sacrés, se consacrèrent à l'étude de la Bible et à son exégèse. La règle de saint Benoît, promulguée en Italie au VI^e siècle, n'avait pas encore été diffusée dans l'ensemble de la région (illustrations 104 et 105).

En somme, ce qui caractérisait l'Occident avant l'époque carolingienne était sa diversité et son cloisonnement. Nulle force politique, morale ou religieuse n'était alors en mesure d'organiser la région. La papauté souffrit elle aussi des répercussions des invasions : l'évêque de Rome succomba à la domination des Ostrogoths, puis à celle des Byzantins. Il était, par ailleurs, menacé par les visées des Lombards qui occupaient le nord et le centre de l'Italie et ambitionnaient d'unifier la péninsule en prenant Ravenne aux Byzantins, puis Rome elle-même. L'avenir était par conséquent incertain.

Le grand mérite des Carolingiens réside dans la manière dont ils rassemblèrent les forces de l'Occident et donnèrent à l'Europe ses premiers contours. Le mot « Europe » n'était encore qu'une expression géographique utilisée pour distinguer cet espace de l'Asie et de l'Afrique. À la fin de l'époque carolingienne, l'Europe était en revanche devenue ce que l'on peut appeler une « personne morale ». L'action culturelle, politique et spirituelle des laïcs et des ecclésiastiques donna les conditions de la création du premier ensemble européen, et c'est l'histoire de cette action qu'il nous faut maintenant présenter.

LES PREMIERS CONTOURS DE L'EUROPE CAROLINGIENNE

L'ascension d'une famille aristocratique

Dans l'Occident du VII^e siècle, les Wisigoths et les Francs maintenaient fermement leur position, mais, au début du VIII^e siècle, les armées berbères et arabes d'Afrique du Nord envahirent la péninsule Ibérique. Les Wisigoths furent vaincus en 711, et leurs chefs se retranchèrent dans le nord-ouest de la péninsule. La majeure partie de l'Espagne fut soumise à la loi islamique, situation qui perdura pendant des siècles.

Restait le royaume franc. Les Mérovingiens, maîtres du royaume depuis l'époque de Clovis, ne parvinrent pas à préserver l'unité de la Gaule. Après la mort, en 639, de Dagobert, le dernier grand roi de la dynastie, la Neustrie, l'Austrasie et l'Aquitaine (soit respectivement les régions occidentale, orientale et méridionale de la Gaule), qui restaient fidèles aux traditions romaines, entrèrent en conflit. Les rois mérovingiens devinrent des souverains fantoches, dominés par leur aristocratie et son chef de file, le maire du palais. Les familles aristocratiques possédaient d'immenses domaines cultivés par des paysans libres et des esclaves.

Parmi ces familles, il convient d'accorder une attention particulière au clan dont descendent les Carolingiens. Il apparaît sur le devant de la scène à la fin du VI^e siècle grâce à l'action de deux hommes : Arnoul, évêque de Metz, et Pépin, maire du palais d'Austrasie. Arnoul possédait d'immenses domaines entre la Moselle et la Meuse, mais également dans la région de Worms. À la fin de sa vie, il se retira dans un monastère fondé par les disciples de saint Colomban. Pépin, que l'on appelle depuis le XIII^e siècle Pépin de Landen, possédait des terres dans la région de la Meuse moyenne, la grande voie fluviale qui devint l'un des axes importants de la vie économique de

l'Europe du Nord. La fille de Pépin épousa le fils d'Arnoul. À la mort du premier, son fils Grimoald lui succéda à la mairie du palais et fonda des monastères tels que ceux de Stavelot et de Malmédy, installant sa sœur dans celui de Nivelles. Le pouvoir de Grimoald était tel qu'il chercha à évincer le roi mérovingien d'Austrasie et à faire monter son fils sur le trône, mais le coup d'État échoua, car une grande partie de l'aristocratie resta fidèle aux Mérovingiens. Le lignage carolingien ne revint au premier plan qu'avec l'avènement de Pépin II, appelé Pépin de Herstal. Celui-ci réunit les mairies d'Austrasie et de Neustrie, plaça ses fidèles dans divers comtés du royaume et conduisit avec succès des expéditions en Frise, en Alémanie et en Bavière.

Le principat de Charles Martel

Une crise éclata à la mort de Pépin II, mais son bâtard Charles, ou « Carolus » (qui allait donner son nom au lignage carolingien), prit les choses en main. Tirant parti de la décadence de l'Église, il en confisqua les biens et les distribua à ses fidèles qu'on allait bientôt appeler « vassaux ». Il put ainsi s'assurer un pouvoir considérable et prendre le contrôle des principautés périphériques, c'est-à-dire de la Frise, de la Thuringe, de la Hesse et de l'Alémanie. Son autorité fut renforcée par la présence de missionnaires qu'il avait placés sous sa protection, tels que Willibrord, qui évangélisa la Frise, et l'Anglo-Saxon Boniface. Ce dernier s'employa, en liaison avec le pape, à convertir les païens en Germanie et fonda des monastères pour former de futurs missionnaires.

Un événement imprévu allait donner à Charles l'occasion de pénétrer au sud de la Loire et d'imposer son autorité en Aquitaine : les musulmans d'Espagne franchirent les Pyrénées, et le duc aquitain Eudes appela Charles à son secours. La célèbre victoire de Charles à Poitiers stoppa l'invasion arabe. Son arrivée fut providentielle (il devait être appelé Charles Martel, peut-être en souvenir du nom donné à Judas Maccabée, héros guerrier de l'Ancien Testament). En 739, le pape Grégoire en personne, confronté au danger croissant que représentaient les Lombards, sollicita également son aide : Rome était menacée, et, comme la papauté s'opposait à Byzance dans la querelle des images, elle se tourna vers l'Occident. Cependant, Charles avait besoin de l'appui des Lombards pour contenir les musulmans en Provence et refusa d'intervenir.

Charles se sentit suffisamment puissant pour s'abstenir de remplacer le défunt roi mérovingien ; ce faisant, il commettait en quelque sorte un second coup d'État plus discret. S'il ne prit pas le titre royal, il se conduisit en souverain, allant jusqu'à organiser la division du royaume entre ses fils Pépin et Carloman. Il mourut le 22 octobre 741 et fut enterré à l'abbaye de Saint-Denis, ce qui préfigurait son utilisation comme nécropole des rois de France.

PÉPIN ET CHARLEMAGNE, FONDATEURS DE L'EMPIRE CAROLINGIEN

Pépin le Bref, maire du palais

La soumission des principautés

La mort de Charles Martel plonge le royaume franc dans une nouvelle crise dont les princes germains et aquitains profitent pour se révolter. Pépin et son frère Carloman cherchent et trouvent des solutions pour maintenir et consolider l'œuvre de leur père. Ils rétablissent un roi mérovingien sur le trône, satisfaisant ainsi les partisans de cette dynastie dont les origines remontent à un passé lointain. Ces souverains, qu'on appellera les « rois fainéants », vont donc continuer à régner sous le contrôle des maires du palais.

Au cours de la même période, Pépin et Carloman attaquent l'Aquitaine, restée farouchement indépendante, et forcent son duc à prêter serment de fidélité. Ils font rentrer dans le rang la Bavière et conduisent plusieurs expéditions en Alémanie. Les missionnaires, Boniface et Pirmin, leur accordent leur plein soutien moral dans ces opérations.

La réforme de l'Église franque

Pépin et Carloman, tous deux pieux gouvernants, veulent réformer l'Église franque, alors sous l'influence de prêtres laxistes et illettrés qui s'occupent peu de leurs ouailles. Le peuple est, dans ces conditions, pétri de superstitions. En 742 et 743, Carloman et Pépin réunissent plusieurs conciles réformateurs avec l'entier soutien de Boniface. Ces conciles mettent en vigueur des canons qui imposent aux ecclésiastiques une conduite digne de leur charge, rendent la règle de saint Benoît obligatoire pour tous les moines, rétablissent la pleine autorité des évêques et s'attaquent aux superstitions populaires. Les deux princes n'osent pas, en revanche, réclamer la propriété de terres confisquées à l'Église, de crainte d'appauvrir et de s'aliéner trop de leurs partisans. Quoi qu'il en soit, Boniface mais aussi les papes soutiennent leur effort de réforme. Lorsque le dévot Carloman se retire dans un monastère italien en 747, Pépin, désormais unique maire du palais, se sent suffisamment puissant pour mettre en œuvre le projet qu'il nourrit depuis quelque temps, à savoir se proclamer ouvertement roi des Francs.

Le règne de Pépin

Les historiens qui étudient l'œuvre de Pépin et de celle de son fils, le futur Charlemagne, présentent souvent à tort le règne du premier roi carolingien comme un simple prélude au règne prestigieux du second. C'est pourtant sous Pépin que furent prises les grandes décisions qui allaient marquer l'histoire de l'Occident au cours du siècle suivant : les souverains carolingiens se fixèrent comme principales priorités de respecter l'étroite alliance nouée avec la papauté, d'être sacrés par le pape (en recevant l'onction du saint chrême), d'imposer l'usage exclusif du roman dans la liturgie, de réformer la monnaie et, enfin, de regrouper les principales régions d'Occident autour d'un noyau politique franc.

Le coup d'État de Pépin le Bref

Pour pouvoir évincer le roi mérovingien et le remplacer, Pépin doit d'abord gagner les appuis nécessaires. Les moines de l'abbaye de Saint-Denis, aux environs de Paris, mènent une vigoureuse campagne de propagande pour le compte du prince. Pépin et ses partisans décident également d'en appeler au Saint-Siège. Le pape Zacharie concède que doit prendre le titre de roi celui qui exerce la réalité du pouvoir royal. « Par son autorité apostolique », le pape ordonne donc que Pépin soit fait roi. Dans les faits, Pépin est élu et placé sur le trône par une assemblée de « grands » à Soissons. Mais ensuite — et c'est là une innovation —, il se fait également sacrer par les évêques. Ce faisant, Pépin n'imité pas seulement l'usage des rois wisigoths d'Espagne, il suit aussi et surtout l'exemple sacré des rois de l'Ancien Testament. Pépin devient « l'oint du Seigneur », ce qui conforte son propre pouvoir moral et, de fait, religieux.

La fondation de l'État pontifical

Le pape implore le nouveau roi de l'aider à résister aux Lombards : en 751 (année du coup d'état de Pépin), Ravenne, dernier bastion byzantin d'Italie du Nord, est prise par le roi Aistolf, et seule Rome reste à conquérir pour que l'Italie passe entièrement sous domination lombarde. Le pape Étienne II, soucieux de préserver l'indépendance du Saint-Siège, part à la rencontre de Pépin en Gaule pour s'assurer son concours : c'est la première fois qu'un pape pénètre en territoire barbare. Pépin ne peut que lui faire bon accueil et lui promet de ramener l'ordre en Italie. Il est possible que ce soit à cette occasion que le pape ait présenté à Pépin la fameuse fausse « donation de Constantin » par laquelle le premier empereur romain chrétien aurait concédé au pape la souveraineté sur la ville de Rome, mais aussi sur tout l'Occident, au moment de partir pour la ville nouvellement fondée de Constantinople (d'où il ne régnerait plus à

l'avenir que sur l'Orient). Durant son séjour à l'abbaye de Saint-Denis, le pape sacre de nouveau Pépin, administre également l'onction du saint chrême à son épouse et ses enfants, et leur décerne le titre de «patrices des Romains».

Pépin doit conduire deux expéditions en Italie pour imposer sa volonté au roi lombard et le contraindre à céder une partie de ses conquêtes territoriales au pape. C'est ainsi qu'est créé l'État pontifical qui s'est maintenu jusqu'en 1871.

La conquête de l'Aquitaine

Pépin est fermement décidé à mettre un terme à l'indépendance de l'Aquitaine. À partir de 760 et jusqu'à sa mort, en 768, il fait tous les ans une campagne, pénétrant de plus en plus au cœur du pays. Il avance jusqu'à la Garonne et accepte la reddition des Basques. L'Aquitaine est soumise, mais dévastée. Sa civilisation et sa culture, qu'elle avait réussi à préserver depuis les grandes invasions, sont ruinées. Le pays ne se remettra pas de sitôt du traumatisme carolingien.

La poursuite de la réforme religieuse

Pépin a reçu, par le sacre, la mission de travailler à l'expansion du christianisme dans son royaume. Il est appuyé dans cette entreprise par l'évêque de Metz, Chrodegang, qui rédige la règle des chanoines en s'inspirant de la règle bénédictine, pour que tous les clercs mènent une vie commune, à l'instar des moines. Il aide Pépin à diffuser la liturgie romaine dans toute la Gaule, afin d'unifier le rituel observé dans les églises. Cette œuvre de longue haleine sera poursuivie par Charlemagne.

Le prestige de Pépin

La réputation de Pépin dépasse les frontières de son royaume et même de l'Italie, puisqu'il est le premier souverain franc à tisser des relations avec les princes musulmans et à renouer de bons rapports avec les Byzantins. Il renforce l'appareil administratif de la cour et, surtout, met fin à l'anarchie monétaire en rétablissant le monopole royal sur la frappe de la monnaie. À partir de son règne et jusqu'au XIII^e siècle, le denier d'argent qu'il met en circulation devient partout la référence. Enfin, dans son administration, les ecclésiastiques tendent à remplacer les fonctionnaires laïques, qui étaient de moins en moins instruits, et cette domination des clercs sur la bureaucratie perdurera en France jusqu'au règne de Philippe le Bel, au début du XIV^e siècle.

Quand Pépin meurt le 24 septembre 768, à l'âge de 54 ans, il est enterré à l'abbaye de Saint-Denis où, enfant, il a été élevé. Il a entrepris la construction de la nouvelle église de l'abbaye (dont le pape Étienne II a solennellement posé la première pierre) et a joui du soutien de ses moines tout au long de son règne. Par ailleurs, c'est à Saint-Denis qu'a été rédigée la loi salique. Son prologue, qui élève les Francs au rang de nouveau peuple élu, comporte le passage suivant : « Vive le Christ qui aime les Francs, qu'Il protège leur règne, qu'Il remplisse les dirigeants de la lumière de sa grâce, qu'Il veille sur leur armée, qu'Il leur accorde le rempart de la foi. »

Charlemagne le conquérant

À la mort de Pépin, le royaume est partagé entre ses deux fils, conformément à la coutume germanique. Charlemagne, l'aîné, ne s'entend guère avec son frère Carloman. Cette mésentente oblige leur mère à intervenir : elle réalise une alliance d'une part avec le duc bavarois, Tassilon III, et d'autre part avec le roi des Lombards, Didier. Toutefois, après la mort de Carloman en 771, Charlemagne conduira les affaires étrangères franques d'une tout autre manière.

Les conditions des conquêtes de Charlemagne

Charlemagne occupe la majeure partie de son règne à mener des guerres de conquête. Selon les termes de son biographe Eginhard, il « dilate » son royaume dont il porte la superficie à plus de 1 million de kilomètres carrés, ce qui représente une grande partie de l'ancien Occident romain. Ces conquêtes se sont faites progressivement, sans plan préétabli. Charlemagne est néanmoins resté jusqu'à la fin fidèle à certains principes. Il veut d'abord protéger le royaume qui lui a été légué des incursions des païens, notamment de celles des Saxons. D'autre part, étant un roi très chrétien, il cherche à contenir les musulmans ainsi qu'à reconquérir une partie de leur territoire. La guerre prend alors une allure autant religieuse que politique (illustrations 161 et 162). Il faut toutefois reconnaître que cet homme de guerre, qui se plaisait au combat et ne pouvait rester inactif, considérait la guerre comme une véritable « institution nationale des Francs ». Elle lui permit d'accumuler des richesses et de les distribuer aux églises et aux fidèles. Tant que duraient les conquêtes, le roi était certain de tenir en main son aristocratie et assuré de son soutien. Ses succès militaires dépendaient de la force de son armée dont les effectifs n'étaient peut-être pas aussi importants qu'on l'a supposé. Pour quelques historiens, Charlemagne n'avait que 5 000 hommes, ce qui explique les difficultés qu'il rencontra, surtout en Saxe. Toutefois, pour

d'autres, qui tiennent compte du nombre de fisci (c'est-à-dire de domaines), d'évêchés et d'abbayes dont disposait le royaume, le roi pouvait rassembler 36 000 cavaliers, sans parler des fantassins et des auxiliaires qui représentaient en gros 100 000 hommes. L'élément principal de l'armée carolingienne était la cavalerie lourde, force qui progressait de plus en plus. Le succès des opérations militaires dépendait de la rapidité de la mobilisation et de la concentration des troupes au début de chaque printemps. Charlemagne veillait à ce que les routes et les chemins soient bien entretenus et que les ponts soient convenablement réparés. Il avait même projeté de creuser un canal entre le Rhin et le Danube. Des archéologues en ont retrouvé des traces dans une région appelée *Fossa carolina*.

Les étapes des conquêtes

Ayant rompu avec l'alliance lombarde préconisée par sa mère, Charlemagne décide de répondre à l'appel du nouveau pape Hadrien I^{er} et de conquérir le royaume lombard. L'expédition se fait sans difficultés : le roi Didier se rend, et Charlemagne devient roi des Lombards. Il va en pèlerin à Rome et confirme la donation que son père avait faite à saint Pierre 20 ans auparavant.

Le deuxième terrain d'opérations est la Saxe où Charlemagne commence sa campagne de conquête en 772. Jamais auparavant un prince, qu'il soit romain ou franc, n'a osé pénétrer ce pays couvert de forêts et de marais pour s'attaquer aux païens saxons. Charlemagne ne soupçonne manifestement pas, au départ, qu'il va y mener une guerre de 30 ans. Il obtient une première fois la soumission des Saxons en 777 dans sa nouvelle résidence de Paderborn et espère convertir la population conquise. C'est également à Paderborn qu'il rencontre un chef musulman qui l'implore d'intervenir contre ses rivaux en Espagne du Nord. Charlemagne traverse donc l'Aquitaine et assiège Saragosse, mais l'expédition tourne court, et l'arrière-garde franque est massacrée par les Basques à Roncevaux. L'année 778 est donc une année de difficultés pour Charlemagne, d'autant que le désastre de Roncevaux est immédiatement suivi d'une révolte des Saxons et de l'agitation du duc de Bénévent Arichis qui cherche à agrandir son duché aux dépens de l'État pontifical.

Après cette crise, Charlemagne se reprend, fait proclamer son fils Pépin roi d'Italie lors de son deuxième voyage à Rome en 781 et, pendant cette même période, conquiert le Bénévent. Il fait demi-tour pour s'emparer de la Bavière, jusque-là contrôlée par son cousin Tassilon, et inaugure une politique de terreur contre les Saxons qu'il met devant une alternative : la soumission et la conversion ou la mort. Cette période décisive s'achève par une nouvelle crise, plus grave que celle de 778. Les musulmans franchissent les

Pyrénées orientales, tandis que le Bénévent et les Saxons se soulèvent contre lui. Charlemagne, à 46 ans, doit une nouvelle fois réagir contre l'adversité. En 794, il réunit un synode à Francfort pour rétablir l'ordre dans l'Église et prendre des dispositions de caractère économique et monétaire. La même année, il s'installe définitivement dans sa résidence d'Aix-la-Chapelle. À partir de cette période, il se prépare à se faire couronner empereur.

Charlemagne empereur

Il n'y a qu'un seul empire depuis 476, celui d'Orient. Charlemagne, maître de plusieurs régions occidentales, est encouragé par des ecclésiastiques comme Alcuin à rétablir l'empire en Occident. Plusieurs événements vont favoriser le couronnement impérial. D'abord, la présence d'une femme, l'impératrice Irène, sur le trône de Constantinople. Si elle a restauré le culte des images au septième concile de Nicée, elle s'est emparée du pouvoir aux dépens de son fils. Au concile de Francfort, en 794, Charlemagne a de même condamné l'iconoclasme bien qu'il soit opposé au culte des images. Il concurrence l'impératrice sur d'autres points : il a fait construire un palais à Aix qui rivalise avec le palais sacré de Constantinople ; il se donne aussi le titre de « roi et prêtre » et apparaît également comme le chef d'un empire chrétien. Par ailleurs, le nouveau pape, Léon III, en butte à l'aristocratie romaine, a besoin de l'aide de Charlemagne. Par conséquent, il est lui aussi favorable à la restauration d'un empire occidental.

Le rétablissement de l'empire a lieu le jour de Noël 800. Les *Annales de Lorsch* résument la situation comme suit : « Comme dans le pays des Grecs il n'y avait plus d'empereur et qu'ils étaient tous sous l'emprise d'une femme, il parut au pape Léon et à tous les pères qui siégeaient à l'assemblée, ainsi qu'à tout le peuple chrétien, qu'ils devaient donner le nom d'empereur au roi des Francs, Charles, qui occupait Rome où toujours les Césars avaient eu l'habitude de résider, et aussi l'Italie, la Gaule et la Germanie. Dieu tout-puissant ayant consenti à placer ces pays sous son autorité, il serait juste conformément à la demande de tout le peuple chrétien qu'il portât lui aussi le titre impérial [...] »

Le pape couronne donc Charlemagne empereur et, par la suite, tout au long du Moyen Âge, les souverains se rendront à Rome pour obtenir la couronne impériale (illustration 194a). Charlemagne ne souhaite pas pour autant se soumettre à l'autorité pontificale ni être empereur des Romains. Il reste « roi des Francs et des Lombards, gouvernant l'Empire romain ». Lorsque, en 813, il décide d'associer son fils Louis à l'Empire, il le couronne lui-même à Aix sans que le pape intervienne. Ici s'opposent deux conceptions de l'empire qui portent en elles les conflits entre papes et empereurs pendant toute l'histoire de l'Occident médiéval.

Charlemagne consolide son œuvre jusqu'à la fin de sa vie, en 814, en défendant son empire contre les attaques de nouveaux opposants : les Slaves installés au-delà de l'Elbe et en Bohême, les Danois qui dévastent la Frise et contre lesquels il lève une flotte et les musulmans qui mènent des raids en Corse et en Sardaigne. Parallèlement, il parvient à conquérir le bastion des Avars dans la plaine du Danube et prend Barcelone, ce qui lui permet d'organiser la « marche d'Espagne », à l'origine de la Catalogne.

Quand il meurt en 814, à presque 70 ans, Charlemagne apparaît comme le « père de l'Europe », de cette Europe faite de régions très diverses et qu'il a su réunir sous sa seule autorité. Mais qu'advient-il de son « empire européen » sous ses successeurs ?

LA DESTINÉE DE L'EMPIRE ENTRE 814 ET 877

On ne pourra ici qu'esquisser l'histoire de la destinée de l'Europe carolingienne en retraçant les principales étapes (carte 5).

Tentative et échec d'un empire unitaire

Louis, le fils de Charlemagne, qui sera surnommé « le Pieux » et *a posteriori* « le Débonnaire », est profondément influencé par les ecclésiastiques qui veulent le maintien de l'unité de l'empire. Certains d'entre eux rêvent de la fusion de tous ses peuples et de l'abolition des différentes lois « barbares ». Louis décide de nommer son fils aîné Lothaire coempereur, ses frères devant se contenter du titre de roi. Or, Louis a quatre fils dont le plus jeune, Charles, est né d'un second mariage, et, selon la tradition germanique, tous les enfants ont droit à une part de l'héritage, y compris à une part territoriale. Cette tradition va à l'encontre de la conception unitaire qui a la faveur de l'Église. C'est ainsi qu'après des débuts prometteurs, le règne de Louis le Pieux est, à partir de 833, troublé par d'incessantes guerres entre Lothaire et ses frères. Quand Louis meurt en 840, l'unité de l'empire est menacée.

Le partage de Verdun

Tandis que commence l'invasion scandinave de l'Occident, les princes carolingiens doivent trouver un accord et décident de se partager l'Empire. Après plusieurs années de négociations, l'Empire carolingien est divisé à Verdun entre Charles le Chauve, qui reçoit toute la partie occidentale, Louis de Bavière, qui hérite de la partie orientale, et Lothaire, le fils aîné, qui garde le titre d'empereur et obtient toute la région centrale s'étendant

d'Aix-la-Chapelle à Rome. Les historiens ont cherché les raisons qui ont sous-tendu cette nouvelle carte de l'Occident. Cette répartition n'est fondée ni sur la langue ni sur la nationalité et ne prend pas davantage en compte l'équilibre économique de chaque royaume. Elle a été établie de sorte que chaque frère ait des fiefs, des abbayes et des évêchés situés sur les terres ancestrales et détenus par les grandes familles austrasiennes et que les possessions et bénéfices dont leurs vassaux ont joui pendant plusieurs années ne tombent pas entre les mains d'un autre seigneur.

Ceux qui ont partagé l'Empire ne pouvaient évidemment pas prévoir que les limites fixées à Verdun dessinaient la carte de l'Europe médiévale et que, particulièrement, la frontière entre le royaume de France et celui de Lothaire était destinée à se maintenir pendant des siècles. Celle-ci était constituée par l'Escaut, qui séparait le royaume des terres de l'Empire, ainsi que par la Saône et le Rhône. À la mort de Lothaire, en 855, sa part fut fractionnée en trois — et c'est ainsi que furent esquissées les frontières des futurs États de l'Europe médiévale : Lorraine, Provence, Bourgogne et Italie.

L'Empire disloqué

Pendant quelque temps, les différents rois se réunissent périodiquement pour unir leurs forces contre leurs ennemis extérieurs, en particulier contre les Scandinaves. Les ecclésiastiques encouragent ces alliances et cherchent à maintenir un semblant d'unité, au moins sur les plans moral et religieux. Toutefois, les princes carolingiens sont surtout soucieux de leurs propres intérêts et de ceux de leurs vassaux.

La papauté, désormais affranchie de la tutelle impériale, reprend l'initiative politique sous les pontificats de Nicolas I^{er} (après 867) et de Jean VIII (872–882). Ce dernier couronne Charles le Chauve empereur en 877.

Charles le Chauve, dernier grand empereur carolingien

Charles le Chauve, prince cultivé, énergique et ambitieux, rêve de restaurer l'empire de son grand-père. Il parvient à contenir les invasions scandinaves en fortifiant les marches et en construisant des châteaux. Il assainit le système monétaire et fait de sa cour un centre culturel prestigieux. Le pape Jean VIII lui offre la couronne impériale et, le jour de Noël 875, le sacre ainsi que son épouse (illustration 169). Cependant, l'histoire ne pouvait se répéter. Charles est menacé par son frère Louis de Bavière, par de nouvelles attaques des Normands dans les régions bordant la Seine et par l'indiscipline de son aristocratie. En dépit de ces menaces, il répond à la demande d'aide militaire de Jean VIII en proie aux raids musulmans dans le sud de l'Italie,

mais meurt le 6 octobre 877 tandis qu'il regagne la France pour y mater une révolte des nobles.

Le pape Jean VIII recherche un nouvel empereur et couronne Charles le Gros, fils de Louis de Bavière, en 881, mais celui-ci ne va pas défendre l'Italie contre les raids des corsaires musulmans de Sicile et ne parvient pas à délivrer Paris lorsque la ville est assiégée par les Normands en 885-886. L'empereur malade est déposé par l'aristocratie en 888 et, dans chaque royaume, les nobles élisent un roi parmi les leurs. C'en est fini de l'Empire carolingien.

LES INSTITUTIONS DE L'EMPIRE

Si l'Empire carolingien ne s'est maintenu que pendant quelques décennies, les institutions dont l'ont doté Charlemagne et ses successeurs ont longtemps survécu à sa disparition.

Les institutions religieuses

Nous commencerons par étudier les institutions religieuses, car le souverain sacré s'occupa en premier lieu de la réforme de l'Église et du bon fonctionnement de son organisation ici-bas.

Les structures ecclésiastiques

Pépin et Charlemagne rétablirent les provinces métropolitaines qui avaient chacune à sa tête un évêque que l'on appelle maintenant archevêque. Le testament de Charlemagne donne la liste de 21 provinces. Les métropolitains avaient pleine autorité sur leurs évêques suffragants, et certains, comme Hincmar, le puissant métropolitain de Reims, affirmèrent qu'ils ne renonceraient jamais à leur droit à l'exercer. Les archevêques de Hambourg, Salzbourg et Mayence étendirent leur autorité sur les nouveaux pays gagnés au christianisme, à savoir sur des bandes de Scandinavie au temps de Louis le Pieux et sur les régions slaves. À partir du milieu du VIII^e siècle, des conciles furent périodiquement réunis pour discuter de questions morales, religieuses, doctrinales et même politiques. Ils promulguèrent des canons qui permirent l'élaboration d'un droit de l'Église.

L'évêque dirigeait son diocèse aidé par le clergé cathédral qui, en principe, vivait en communauté et observait la règle des chanoines, promulguée par Chrodegang de Metz au milieu du VIII^e siècle. Les diocèses trop grands étaient divisés en archidiaconés et ces circonscriptions en doyennés. Ces divisions

administratives devaient rester en place pendant tout le Moyen Âge. En fait, les Carolingiens ont voulu favoriser l'instruction et l'encadrement des fidèles et faire pénétrer plus profondément le christianisme. À cette fin, ils ont également pris des dispositions pour que tous les enfants soient baptisés à leur naissance, que tous les chrétiens assistent à l'office le dimanche et que tous communient au moins trois fois par an. Le respect des prescriptions extérieures rejoignait, d'une certaine manière, le légalisme vétéro-testamentaire.

Les souverains carolingiens se méfiaient généralement des moines qui vivaient à part et s'isolaient du monde ; ils souhaitaient imposer partout la règle de saint Benoît. En 817, le proche conseiller de Louis le Pieux, Benoît d'Aniane, présida un concile à Aix qui allait s'employer à uniformiser la législation monastique et à créer un esprit commun entre les différents établissements. Cela prépara l'œuvre de Cluny au X^e siècle.

Une Église soumise aux princes

En aidant à la réforme de l'Église et en restaurant les structures ecclésiastiques, les rois carolingiens comptent que cette Église collabore pleinement à leur politique et leur soit soumise. Charlemagne, « nouveau David », établit une « monarchie sacrale » dans laquelle le prince et ses représentants prennent toutes les décisions. Le roi nomme les évêques et les abbés et estime qu'ils doivent partager leur temps entre leurs devoirs pastoraux et le service du prince. Le roi les convoque à la cour et leur confie des missions administratives et diplomatiques. Les abbés, qui sont devenus les vassaux du roi, peuvent même envoyer un contingent militaire à l'ost. Les rois interviennent également pour superviser l'administration du patrimoine de plus en plus important des églises et en ordonnent l'inventaire (illustration 169). Un esprit moderne pourrait s'étonner que le clergé n'ait pas réagi contre la mainmise royale et n'ait pas cherché, au nom de sa vocation religieuse, à recouvrer sa liberté. Participant au pouvoir, bénéficiant matériellement de ce pouvoir, confondant les domaines spirituel et temporel, évêques et abbés ne pouvaient imaginer un autre système. Si, au temps de Louis le Pieux, certains clercs ont affirmé la primauté du spirituel, ce fut pour confisquer le pouvoir politique à leur profit. L'effondrement de l'Empire carolingien et le triomphe des grandes familles aristocratiques, loin de libérer l'Église, la mirent encore plus étroitement entre les mains des laïcs.

Les structures administratives

Un roi carolingien n'est pas un tyran, sa monarchie n'est pas totalitaire comme celle de Byzance. Il veut garder le contact avec ses sujets en main-

tenant les assemblées générales telles qu'on les connaissait avant son règne. Au temps de Charlemagne, les grands laïcs et ecclésiastiques, les chefs militaires, les fonctionnaires et les notables sont tous les ans invités, avant les campagnes d'été, à discuter des grandes affaires du moment. À l'issue de ces assemblées sont rédigés les fameux capitulaires, ces ordonnances comprenant une série d'articles (*capitula*), d'où leur nom, grâce auxquels nous devons une grande part de nos connaissances sur la vie de l'Empire.

L'assemblée générale apparaît comme l'extension du conseil qui aide le roi dans son gouvernement et qui réside au palais. Le roi confie différentes tâches à ses amis, des « offices » de la maison royale ainsi que des charges plus importantes. Le chambrier a la responsabilité de la « chambre » où sont entassées toutes les richesses qui proviennent des impôts indirects, des dons annuels, des tributs, du butin de guerre, etc. Le chef des bureaux, le chancelier, met en forme et valide les diplômes royaux. Les rois carolingiens veulent redonner à l'écrit le rôle qu'il avait perdu. Des documents de toute sorte sont donc délivrés par la cour, lui sont retournés et y sont alors examinés par les ecclésiastiques.

Les décisions prises par le roi dans le palais ou lors de l'assemblée générale sont transmises aux agents locaux, les comtes. Comme à l'époque mérovingienne, on compte environ 300 comtes dans l'Empire, qui jouissent de pouvoirs étendus. Comme ils en abusent parfois, Charlemagne les fait surveiller par ses envoyés personnels, les *missi dominici*, auxquels il donne des instructions avant leur départ en tournée d'inspection. Ainsi, en 802, il écrit : « Faites pleinement et équitablement justice aux églises, aux veuves et aux orphelins et à tous les autres, sans fraude, sans corruption, sans délai abusif, et veillez à ce que tous vos subordonnés en fassent autant [...]. Faites surtout bien attention qu'on ne vous surprenne pas, vous ou vos subordonnés, à dire aux parties [...] : "Taisez-vous jusqu'à ce que les *missi* soient passés, nous nous arrangerons ensuite entre nous." Employez-vous au contraire à hâter le jugement des affaires pendantes avant notre venue [...]. Lisez et relisez cette lettre et gardez-la bien pour qu'elle serve de témoignage entre vous et nous [...]. »

Charlemagne, toujours soucieux de créer entre lui et ses sujets des liens personnels, décide de soumettre tous les hommes libres à un serment de fidélité et, par ailleurs, invite les fonctionnaires qui le servent à entrer dans sa vassalité. Le roi est ainsi certain d'avoir auprès de lui des hommes fidèles qui peuvent l'aider à tout moment et à qui il remet en contrepartie un bénéfice, en général sous forme de terres. L'engagement vassalique est viager, c'est-à-dire qu'il se rompt à la mort du vassal ou de son seigneur et que, par suite, le bénéfice retourne dans la possession du roi. Tant que ce dernier jouit d'une grande autorité, le système fonctionne assez bien. En revanche, si son autorité faiblit, les vassaux essaient de garder pour eux et

pour leurs descendants les terres concédées. C'est ce qui se produira dans la seconde moitié du IX^e siècle.

L'un des devoirs du roi est de faire régner la justice et la paix publique. Cette fonction dérive non seulement de son sacre, mais aussi de la tradition romaine et germanique. Il doit assurer à chacun le respect de ses droits et veiller à l'application des lois, qu'elles soient d'origine barbare ou romaine. Le comte, qui est le représentant du roi, doit tenir trois sessions judiciaires par an et s'entourer de spécialistes appelés *scabini*, d'où le nom échevin. C'est à cette époque qu'on commence à distinguer les « causes majeures » et les « causes mineures ». Le comte s'occupe des premières et laisse les autres à ses vicaires. Ainsi s'établit la distinction classique, pendant tout le Moyen Âge, de « haute » et de « basse » justice. En cas de contestation, les *missi* royaux peuvent être saisis et casser la décision du comte. Il est également possible de faire appel devant le tribunal du palais. Selon la procédure franque, l'administration de la preuve incombe à l'accusé. Il doit prouver son innocence par le serment qu'il prononce sur des reliques ou par le jugement de Dieu qui prend la forme d'ordalies par l'eau bouillante ou par le duel. Ces pratiques d'origine païenne ont révolté quelques clercs mais sont restées en usage en Occident jusqu'au XIII^e siècle.

Les ressources de l'Empire

L'histoire des activités économiques du haut Moyen Âge occidental a donné lieu depuis quelques années à bien des discussions. Pour les uns, la récession et la stagnation se sont poursuivies jusqu'au XI^e siècle. Pour d'autres, au contraire, l'Occident a connu un renouveau économique après le VII^e siècle. Il semble que les Carolingiens aient encouragé la reprise par leurs initiatives et leur législation et, par la suite, aient fait progresser la production matérielle et favorisé les échanges économiques.

Charlemagne est un très grand propriétaire. Il possède par héritage et par conquête d'immenses domaines, environ 600, de la vallée de la Loire à la Rhénanie, dont il doit tirer les meilleurs rendements. Il veut être au courant de l'état de ses *villae* et demande à ses régisseurs de dresser l'inventaire de ses ressources. C'est l'objet du fameux capitulaire *De villis* (établi vers 800). L'intendant en chef, assisté par les maires, doit veiller à la répartition du travail agricole et artisanal, fixer la date des semailles, des labours, des moissons et veiller au bon état des pressoirs, à la reproduction des chevaux et à l'entretien des forêts qui sont, à l'époque, non seulement source de biens de toutes sortes mais aussi réserve de chasse pour le roi.

Charlemagne fait école non seulement auprès de ses successeurs, mais aussi auprès des grands propriétaires laïques et ecclésiastiques qui

édicte dans leur domaine des réglementations semblables. Sous Louis le Pieux, l'abbé de Saint-Germain-des-Prés avait fait rédiger le fameux polyptyque dans lequel il décrit les 25 domaines dispersés dans la région parisienne. Le cousin de Charlemagne, Adalard, abbé de Corbie, prescrit avec précision le travail que les artisans et les paysans de son domaine devaient accomplir.

L'un des objectifs de la réglementation agricole était la vente des produits en surplus qui requerrait l'établissement d'arrangements commerciaux dans les marchés locaux. Charlemagne, qui veut moraliser les échanges commerciaux, définit le juste prix, thème qui sera bien souvent repris au Moyen Âge. Il interdit l'accaparement et la spéculation, fréquents en temps de disette. En 794, il fixe le prix maximum du blé et ordonne que poids et mesures soient surveillés avec diligence.

Les cités épiscopales ont, dès 744, l'obligation de créer un marché. L'objectif est d'établir un endroit où les transactions commerciales puissent être surveillées par les autorités et enrichir le trésor royal puisque les tonlieux, c'est-à-dire les péages et les octrois, allaient à la caisse du prince. En 864, Charles le Chauve demande aux comtes de dresser la liste des marchés existants en distinguant les centres commerciaux établis sous Charlemagne et depuis son avènement. Les profits tirés des marchés sont tels que les évêques et les abbés demandent aux rois de leur concéder des diplômes d'immunité qui leur permettent d'avoir une partie des revenus commerciaux.

Une réelle politique commerciale n'aurait pas été réalisable sans un instrument stable d'échange, la monnaie. Nous avons vu que Pépin le Bref avait relancé la frappe de la monnaie. Il avait décidé que les deniers d'argent seraient fabriqués dans des ateliers placés sous son contrôle. Ses successeurs luttèrent contre les faux-monnayeurs et firent régulièrement frapper de nouveaux deniers. La valeur du denier fut fixée à un douzième du sou, la monnaie de compte. Le système duodécimal fut également adopté en Angleterre où il est resté en vigueur jusqu'en 1971. Les réformes des rois carolingiens ont ainsi permis l'établissement en Europe d'une « zone argent » qui s'est maintenue jusqu'au XIII^e siècle, au moment où est réapparue la monnaie d'or.

LA RENAISSANCE INTELLECTUELLE

Lorsqu'on évoque l'œuvre des Carolingiens, le mot « renaissance » vient immédiatement à l'esprit. À partir du VIII^e siècle, une nouvelle culture d'inspiration chrétienne s'édifie en Espagne, en Italie et dans les îles Britanniques sur les ruines de la culture romaine dont la longue agonie a duré jusqu'au VII^e siècle.

Le mérite des Carolingiens est d'avoir su exploiter les premières manifestations du réveil culturel de l'Occident, d'avoir restauré les écoles, d'avoir regroupé autour d'eux lettrés et artistes en les patronnant et en les encourageant. Les contemporains ont été très conscients de l'impulsion donnée par le pouvoir royal, et eux-mêmes ont parlé de renaissance, du moins de *renovatio*, dont ils ont attribué tout le mérite à Charlemagne. Pourtant, Charlemagne n'est pas le seul à avoir créé ce mouvement de renouveau : son père Pépin avait commencé avant lui, et ses successeurs ont continué son œuvre.

La politique scolaire

La naissance des écoles ecclésiastiques en Occident est antérieure à Charlemagne puisqu'elles sont apparues dès le VI^e siècle dans les cathédrales, les monastères et même les paroisses rurales. Toutefois, elles ont subi les conséquences de la crise de l'Église à la fin du VII^e siècle et au début du VIII^e siècle. Pépin le Bref, en portant son effort sur la réforme du clergé, avait déjà préparé les conditions d'une restauration de la culture. Charlemagne alla plus loin et voulut poursuivre le renouveau culturel en restaurant les écoles. Responsable du clergé, il voulut que ce dernier ait une instruction suffisante pour instruire à son tour le peuple qui lui était confié. La réforme de la liturgie commencée sous Pépin et la réorganisation de l'Église ne peuvent réussir que si le clergé connaît le latin, peut lire et méditer les Écritures. D'autre part, comme nous l'avons déjà vu, le roi se rend compte que, pour perfectionner son administration, il doit redonner à l'écrit le rôle qu'il avait dans l'Empire romain.

Charlemagne décide, dans l'*Admonitio generalis* de 789, que dans chaque monastère et chaque évêché, on enseigne aux enfants les psaumes, les notes (qui sont la sténographie de l'époque), le chant, le calcul et la grammaire (c'est-à-dire le latin). Par la suite, il encourage les évêques à créer dans les villages et les bourgades des écoles rurales où les enfants peuvent être instruits en toute charité. En 813, il exprime même le souhait que, revenus chez eux, les enfants instruisent à leur tour leurs proches des prières apprises à l'école. Charlemagne est bien conscient de la difficulté de faire appliquer partout la réforme scolaire. Il faut pour cela que les évêques veillent à ce que les ordres royaux soient répercutés au niveau du diocèse. On a longtemps pensé, sur la foi de la fameuse anecdote de Notker de Saint-Gall, que Charlemagne avait créé une école dans son propre palais. Notker rapporte en effet que le roi, inspectant son école, morigénait les jeunes aristocrates paresseux et félicitait les élèves de condition modeste. En fait, ceux qui font partie de la *schola*, c'est-à-dire du groupe des scribes, des notaires, des chantres et des copistes, sont les jeunes gens qui apprennent, dans les bureaux et la chapelle du palais, leur futur métier.

Louis le Pieux et ses fils ont poursuivi la politique scolaire de Charlemagne. Au concile d'Aix, en 817, Benoît d'Aniane exprime le souhait que les écoles monastiques soient strictement réservées aux jeunes oblates se préparant à devenir moines. En conséquence, les grandes abbayes telles que Saint-Gall doivent ouvrir des écoles externes où des clercs et même des laïcs peuvent recevoir une instruction. Dans le célèbre plan de Saint-Gall, l'école figure au front nord de l'église, avec 12 salles d'études et la maison du maître, tandis que le quartier des novices et des oblates s'installe à l'est de l'église. En 822 et 829, l'empereur Louis pourvoit à nouveau à la nécessité de créer des écoles. Son fils, Lothaire, roi d'Italie du Nord, crée 9 centres scolaires où des «élèves maîtres», envoyés de divers évêchés, peuvent se perfectionner.

S'il est difficile de vérifier l'application immédiate de la législation scolaire, on peut dire, en constatant les progrès du niveau culturel du clergé et la floraison d'œuvres de toutes sortes, que l'effort des rois n'a pas été vain. Les foyers de culture sont nombreux dans le nord de la France, en Germanie et en Italie. Seules l'Aquitaine et la Provence n'ont pas d'écoles connues. Les maîtres — clercs et moines — étudient, enseignent, écrivent. Ils redécouvrent avec enthousiasme les auteurs de l'Antiquité, grammairiens, rhéteurs, ceux qui ont traité de l'astronomie et de la médecine, sachant que l'étude des arts libéraux permet, comme le dit Alcuin, «non seulement d'atteindre le sommet des saintes Écritures, mais aussi la véritable sagesse qu'est la connaissance de Dieu». Ils ont à leur disposition un nombre croissant de livres, car, depuis le règne de Charlemagne, des scribes s'emploient à copier, en utilisant une nouvelle écriture, les livres jusque-là entachés d'erreurs. Ce nouveau style calligraphique, qui recevra le nom de caroline en l'honneur de Charlemagne, est une écriture très régulière dans laquelle les mots sont séparés par des espaces. Il a été adopté peu à peu, pour s'imposer dans tout l'Occident et même parvenir jusqu'à nous. En effet, les premiers imprimeurs de la Renaissance ont tant admiré la caroline qu'ils l'ont adoptée et qu'elle est devenue le bas de casse de la typographie actuelle.

On ne saurait trop insister sur le prodigieux travail des scribes carolingiens. Commencé sous le règne de Charlemagne, il se poursuit sans interruption tout au long du IX^e siècle. Des milliers de manuscrits — on en dénombre près de 8 000 — nous sont ainsi parvenus et ne représentent qu'une infime partie de la production des *scriptoria*. Grâce aux scribes, les œuvres des Pères de l'Église, des grammairiens anciens, des rhéteurs, des poètes et des grands prosateurs latins ont pu être conservées dans les bibliothèques. La dette que la culture européenne doit aux scribes carolingiens est immense ; sans eux, la connaissance des lettres latines antiques n'aurait pas été possible (illustration 163 et 164).

La cour, foyer de culture intellectuelle

Restaurer des écoles et permettre aux hommes d'acquérir connaissances et techniques était indispensable pour créer les conditions d'une renaissance intellectuelle, mais cela ne suffisait pas. Les rois devaient donner l'exemple, faire de leur cour un rendez-vous d'écrivains, leur commander des œuvres, en bref exercer un mécénat littéraire.

Bien que ne sachant pas écrire, Charlemagne montra une vive curiosité pour toutes les disciplines. Son biographe, Eginhard, rapporte qu'il se mit à l'école de l'italien Pierre de Pise puis à celle d'Alcuin. Il s'intéressa à la grammaire, à la rhétorique, à l'astronomie et surtout à la théologie. Dans ce qu'on a appelé l'« académie palatine », on discutait de questions religieuses scientifiques et philosophiques. Par exemple, à la demande de Charlemagne, un érudit anglo-saxon dut dissenter sur l'existence réelle ou imaginaire du néant et des ténèbres. Charlemagne se fit par ailleurs aider par Alcuin et Paulin, l'archevêque d'Aquilée, pour lutter contre l'hérésie espagnole de l'adoptianisme selon laquelle Jésus n'était que le fils adoptif de Dieu. Pour répondre aux arguments des Byzantins concernant le culte des images, il fit appel à Théodulf qui établit un dossier connu sous le nom de *Libri carolini*. Charlemagne s'opposa une nouvelle fois à Byzance en faisant ajouter le fameux *Filioque* (et du Fils) au Credo, une expression qui allait rester une pomme de discorde entre les Églises catholique et orthodoxe.

Le rayonnement de la cour resta aussi grand sous Louis le Pieux et, surtout, sous Charles le Chauve, et les étrangers y furent les bienvenus, qu'ils fussent espagnols, anglo-saxons ou irlandais. La fin de l'unité politique de l'Empire, en 843, eut peu de conséquences immédiates pour la renaissance culturelle carolingienne.

De nombreux ecclésiastiques de différentes régions prirent position dans diverses querelles religieuses, notamment dans la controverse autour de la théorie de la double prédestination élaborée par le moine Gottschalk. Celui-ci affirmait que, quelles que soient leurs actions, les « méchants » étaient voués à la damnation tandis que les « bons » étaient prédestinés à la vie éternelle, ce qui revenait à nier le libre arbitre de l'être humain. Hincmar, évêque de Reims, condamna son hérésie et fit appel à un érudit irlandais appelé Jean Scot Érigène (« l'Irlandais ») pour l'aider à réfuter cette théorie.

Érigène, qui traduisit les Pères grecs, fut le premier grand philosophe médiéval. Son ouvrage *De divisione naturae* (écrit vers 864) est, comme l'a écrit Étienne Gilson, une immense épopée métaphysique dans laquelle, bien avant saint Anselme, il définit les droits et fonctions de la raison face à l'autorité. L'œuvre d'Érigène séduisit des professeurs de l'école d'Auxerre, tels qu'Héric et, plus tard, Rémi, dont nous commençons seulement à découvrir la valeur.

Une autre caractéristique de la renaissance carolingienne est que certains aristocrates laïques, prenant modèle sur les rois, cherchaient également à se cultiver. Ils possédaient un grand nombre de livres dans leurs palais et demandaient aux moines et aux ecclésiastiques de rédiger des traités pour les aider à bien se conduire et à gagner leur salut. Ces traités, qui étaient appelés « miroirs », nous montrent ce qu'on attendait du parfait aristocrate : énergie, justice, loyauté envers son prince, charité à l'égard des pauvres, pratique de la pénitence, récitation des offices divins et lecture de la Bible. Certains de ces « miroirs » étaient destinés à des jeunes gens appelés à exercer des fonctions politiques et reflètent donc la conception des ecclésiastiques sur l'exercice du pouvoir royal. Il faut citer ici le manuel qu'une aristocrate laïque, Dhuoda, écrivit pour son fils Guillaume âgé de 16 ans et qui constitue une véritable somme de connaissances théologiques et morales.

Pour les aristocrates qui n'avaient pas accès au latin, Charlemagne fit transcrire « les antiques poèmes barbares où étaient chantées l'histoire et les guerres des vieux rois ». Les quelques témoignages qui nous en restent attestent que ces poèmes ont formé les premiers éléments des chansons de geste. D'autres poèmes, en langue germanique, traitent de la vie du Christ, de la genèse ou du jugement dernier. Les langues nationales, le germanique et le roman — dont les *Serments de Strasbourg* sont le premier exemple — devinrent des langues littéraires.

LE RENOUVEAU ARTISTIQUE

La renaissance carolingienne se manifesta également par un étonnant essor de la construction. Une centaine de résidences royales furent construites ou transformées, 27 cathédrales furent bâties, et des centaines de monastères eurent de nouveaux bâtiments. La redécouverte des traités d'architecture antique tel celui de Vitruve permit d'édifier des constructions en pierre, matériau encore peu employé dans les régions situées au nord de la Loire. Les voyages des Carolingiens en Italie leur avaient fait découvrir la beauté des basiliques romaines, les arcs de triomphe et les chapelles palatines. Malheureusement, peu d'édifices carolingiens ont été préservés.

Le plus connu est le palais d'Aix que Charlemagne fit construire après 795 pour rivaliser avec celui de Constantinople. De ce bâtiment restent quelques éléments dans le *Rathaus* (l'hôtel de ville) et surtout, miraculeusement conservée, la chapelle royale ornée de colonnes de marbre apportées d'Italie, de grilles et de portes de bronze. La chapelle d'Aix jouissait d'un si grand prestige en Occident qu'elle fut imitée du IX^e au XI^e siècle. Lorsque Théodulf d'Orléans construisit l'oratoire de sa ville de Germigny, il aurait voulu rivali-

ser avec l'empereur. Pourtant, cette église sur plan carré que l'on peut encore admirer s'inspire plus de l'Orient ou de l'Espagne wisigothique d'où Théodulf était originaire.

Il ne reste rien des cathédrales carolingiennes, car les architectes de l'époque romane les ont remplacées. Nos connaissances sur ces édifices proviennent des fouilles archéologiques qui ont permis d'en retrouver les soubassements et d'en dessiner les plans. On a montré qu'il s'agissait d'églises avec deux absides opposées, plan qui sera repris plus tard dans beaucoup de monuments postcarolingiens. Un ensemble de cryptes voûtées était construit à l'extrémité des sanctuaires pour abriter les reliques et permettre aux fidèles de les vénérer. On peut encore en voir à l'abbaye de Saint-Médard de Soissons, mais surtout à l'église de Saint-Germain d'Auxerre dont les cryptes, consacrées en présence de Charles le Chauve, sont ornées de magnifiques fresques encore visibles aujourd'hui.

Les églises carolingiennes étaient richement décorées de revêtements de marbre et de stuc, de chapiteaux et de balustrades sculptées. Si, à Auxerre, dans l'église de Saint-Jean à Mustair (dans les Grisons) et dans l'abbaye de Reichenau, les murs étaient peints de fresques, les images qui y figuraient avaient surtout une valeur esthétique et pédagogique et, comme le stipulaient les *Libri carolini*, ne devaient pas être adorées. Les Carolingiens s'opposaient en cela aux Byzantins.

Les rois et les grands aristocrates avaient, dans leur chapelle, des ouvrages liturgiques richement ornés. Les ateliers de Tours, de Saint-Denis et d'autres monastères réalisèrent des bibles, des évangiles et des psautiers dont les miniatures et les reliures en ivoire ou en or ciselé témoignent de la maîtrise des artistes de cette époque (illustration 164).

On ajoutera que les Carolingiens, qui avaient introduit le plain-chant dans les églises, encouragèrent la création de répertoires musicaux pour embellir le déroulement de la liturgie. À Saint-Riquier, abbaye que dirigeait le gendre de Charlemagne, est composé le premier tonaire qui fixe le ton d'une antienne. Le IX^e siècle sera le temps des grandes inventions musicales (notation neumatique, tropes) et celui des premiers traités théoriques sur l'harmonie et la musique.

CONCLUSION

Des esprits critiques pourraient faire remarquer que la civilisation carolingienne fait pâle figure comparée à la magnificence de Byzance durant la dynastie macédonienne ou de Bagdad durant celle des 'Abbâssides. Or, c'est grâce aux princes carolingiens ainsi qu'au clergé régulier et séculier que l'Oc-

cident connu sa première période d'épanouissement. D'autres feront valoir que l'unification européenne réalisée par Charlemagne était prématurée, ses successeurs n'ayant pas réussi à préserver l'Empire. Ils devront toutefois concéder que l'unité culturelle de l'Occident a bien commencé à se former à cette époque. La fragmentation de l'Empire en royaumes et les nouvelles invasions qui les ont dévastés durant la seconde moitié du IX^e siècle n'ont pas ruiné toute l'œuvre religieuse et culturelle des Carolingiens.

Car l'Europe est devenue plus que cet espace purement géographique que l'on opposait à l'Asie et à l'Afrique au début du IX^e siècle: il s'agit à présent d'un ensemble de territoires qui ont pris conscience de leur destin commun. Charlemagne a été appelé le «père de l'Europe», son petit-fils, Charles le Chauve, le «prince de l'Europe», et le pape Jean VIII, le «recteur de l'Europe». Toutes ces expressions et bien d'autres que l'on pourrait citer ne sont pas vides de sens. L'Europe n'est pas encore constituée de blocs ayant une conscience nationale, il n'y a pas encore de France, d'Allemagne ou d'Italie, mais un vaste ensemble de peuples qui ont chacun leur caractère, leur langue, leur originalité. Leurs antagonismes, qui existent et existeront jusqu'à nos jours, ont été neutralisés par les pouvoirs politiques et par l'Église. Les rois carolingiens sont des régulateurs qui, avec l'Église, ont inventé une nouvelle idée d'État fondée sur le respect de la loi religieuse.

Cette Europe, c'est également celle de l'Église latine ou, comme on le dit de plus en plus, celle de la chrétienté. Les Frisons et les Saxons ont en effet été convertis au christianisme, tandis que les musulmans ont été contraints d'abandonner le nord de l'Espagne. Les Carolingiens entretiennent de bonnes relations avec les rois chrétiens espagnols d'Oviedo et les rois anglo-saxons installés de l'autre côté de la Manche.

L'Europe, c'est aussi une communauté intellectuelle, une communauté de lettrés et de savants parlant et écrivant la même langue, le latin, dont la pureté a été restaurée par la réforme scolaire. Comme l'a dit un poète, «Charlemagne a mis autant d'ardeur à supprimer les incorrections des textes qu'à vaincre ses ennemis sur les champs de bataille». On a dit qu'en arrêtant l'évolution du latin, qui peu à peu devenait une langue parlée, ancêtre de la langue romane, les Carolingiens avaient créé un fossé entre une culture savante et une culture populaire. Cela est vrai, mais le succès de la réforme liturgique, le renouveau des études bibliques, l'unité entre tous ceux qui gouvernaient l'Empire rendaient nécessaire que le latin retrouve sa correction et son universalité. Grâce aux Carolingiens, l'Occident va disposer pour des siècles d'un moyen de communication international qu'il ne retrouvera pas par la suite.

La connaissance du latin permit aux lettrés, qui avaient de nouveaux manuscrits à leur disposition, d'étudier les œuvres qualifiées de «classiques». Qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, l'enseignement occidental reste marqué par la toute-puissance de la grammaire, la virtuosité de la rhétorique et le

goût de la poésie savante. Les lettrés carolingiens, encouragés par les princes, ont laissé des œuvres en vers et en prose qui, lorsqu'on les étudie vraiment, sont loin de se présenter comme des démarquages d'ouvrages antiques.

L'héritage carolingien n'est pas seulement culturel, il est aussi institutionnel. Les structures de l'Église sont en place. La papauté, qui a reçu son pouvoir temporel des Carolingiens, tient à sacrer les princes empereurs. Les réseaux hiérarchiques ont été développés et se composent désormais des archevêchés, des évêchés, des archidiaconés et des doyennés. La règle de saint Benoît a été imposée dans tous les monastères. Le système de la dîme ne disparaîtra qu'avec la Révolution française. Quant à la tradition du sacre royal, qui affermit le pouvoir religieux du souverain, elle se perpétuera jusqu'au XIX^e siècle. Tous les rois européens assoiront leur régime sur les bases jetées par la monarchie carolingienne. Le serment du sacre dérive directement de la promesse faite par les rois au IX^e siècle. Les Carolingiens sont également à l'origine du concept de ministère royal selon lequel le roi a le devoir de faire régner la justice et la paix et est fondé à attendre aide et conseils de ses évêques.

Enfin, comment ne pas rappeler que princes et aristocrates d'Occident ont, jusqu'à la fin du Moyen Âge, rivalisé d'ardeur et d'ingéniosité pour se rattacher aux Carolingiens ? L'illustre famille a eu tant de descendants dispersés dans les différentes régions de l'Europe que cette prétention pouvait être légitime. Mais pour quelques filiations authentiques, que de fausses généalogies ! Chacun était fier de compter parmi ses ancêtres ces héros fameux dont les chansons de geste racontaient les exploits. Chaque fois qu'on a cherché, en Europe, à réaliser une unification, que ce soit sous Napoléon ou à notre époque, on a invoqué le nom de Charlemagne. Au demeurant, le prix Charlemagne n'est-il pas décerné chaque année, à Aix-la-Chapelle, à la personnalité politique qui a le plus œuvré à cette unification ?

BIBLIOGRAPHIE

- AMANN E. 1947. «L'époque carolingienne». Dans : A. Fliche, V. Martin (dir. publ.). *Histoire de l'Église*. Vol. VI. Paris.
- BLOCH M. 1939. *La Société féodale*. Paris.
- BRUANFELS W. (dir. publ.). 1965–1968. *Karl der Grosse, Lebenswerk and Nachleben*. 5 vol. Düsseldorf.
- BUTZER P. L., LORZMANN D. (dir. publ.). 1993. *Science in western and eastern civilization in Carolingian times*. Bâle, Birkhäuser Verlag.
- BUTZER P. L., KERNER M., OBERSCHELP W. (dir. publ.). 1997. *Charlemagne and his heritage: 1 200 year of civilization and science in Europe*. Paris, Brepols.

- CONTRENI J. J. 1992. *Carolingian learning, masters and manuscripts*. Great Yarmouth, Varorium.
- FOLZ R. 1964. *Le Couronnement impérial de Charlemagne*. Paris.
- 1972. La montée des Carolingiens au pouvoir. La formation et l'organisation de l'Empire carolingien. Les destinées de l'Empire carolingien au IX^e siècle. Dans : *De l'Antiquité au monde médiéval*. Paris, pp. 289–310, 315–353, 354–399.
- GANSHOF F. L. 1968. *Frankish institutions under Charlemagne*. Providence (Rhode Island).
- 1971. *The Carolingians and the Frankish monarchy*. Londres.
- GUADAGNIN P. (dir. publ.). 1988. *Un village au temps de Charlemagne*. Paris, Réunion des musées nationaux.
- HALPHEN L. 1995. *Charlemagne et l'empire carolingien*. 3^e éd. Paris.
- HEITZ C. 1981. *L'Architecture religieuse carolingienne*. Paris.
- HUBERT J., PORCHER J., WOLBACH W. F. 1968. *L'Empire carolingien*. 2^e éd. Paris.
- LEBECQ S. 1990. «Les origines franques (V^e–IX^e siècle)». Dans : *Nouvelle Histoire de la France médiévale*. Vol. I. Paris.
- MCKITTERICK R. 1989. *The Carolingian and the written word*. Cambridge.
- «Nascita dell'Europa ed Europa Carolingia: un'equazione da verificare». 1981. Dans : *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo*. Vol. XXVII. Spolète.
- PACAUT M. 1980. «L'Europe carolingienne ou le temps des illusions (milieu VIII^e–milieu X^e siècle)». Dans : *Histoire générale de l'Europe*. Vol. I. *L'Europe des origines au début du XV^e siècle*. Paris.
- PIRENNE H. 1939. *Mohammed and Charlemagne*. Londres.
- RICHE P. 1986. *La Vie quotidienne dans l'Empire carolingien*. 4^e éd. Paris ; trad. anglaise, 1978 ; trad. polonaise, 1979 ; trad. allemande, 1981 ; trad. japonaise, 1993.
- 1993. «Le christianisme dans l'Occident carolingien (milieu VIII^e–fin IX^e siècle)». Dans : A. Vauchez (dir. publ.). *Histoire du christianisme*. Vol. IV. Paris.
- 1999. *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*. 3^e éd. Paris ; trad. italienne, Rome, 1984.
- 1992. *Les Carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*. Nouvelle éd. Paris.
- 1992. *Dhuoda, manuel pour mon fils*. Introduction et édition critique. 2^e éd. Paris, Sources chrétiennes.

- ROUCHE M. 1983. « Les premiers frémissements de l'Europe ». Dans : R. Fossier (dir. publ.). *Le Moyen Âge*. Vol. I. Paris, pp. 369–397.
- SKUBISZEWSKI P. 1998. *L'Art du haut Moyen Âge*. Paris.
- SULLIVAN R. E. 1989. « The Carolingian ages ». *Speculum*, pp. 267–306.
- THEIS L. 1990. « L'héritage des Charles de la mort de Charlemagne aux environs de l'an mil ». Dans : *Nouvelle histoire de la France médiévale*. Vol. II. Paris.
- TOUBERT P. 1988. « La part des grands domaines dans le décollage économique de l'Occident (VIII^e–X^e siècle) ». *Flaran*, n° 10, pp. 53–86.
- ULLMANN W. 1969. *The Carolingian renaissance and the idea of kingship*. Londres.
- 1975. *Law and politics in the Middle Ages : an introduction to the sources of medieval political ideas*. Londres/Ithaca (New York).
- WERNER K. F. 1984. *Les Origines*. Dans : J. Favier (dir. publ.). *Histoire de France*. Vol. I. Paris.
- WHITE L. 1962. *Medieval technologies*. Oxford.

II

La configuration de la personnalité européenne

Introduction

Jacques Le Goff

L'Europe prit forme pendant la période médiévale, du VI^e au XVI^e siècle. Il s'y réalisa — non sans conflits — une acculturation entre la civilisation héritée de l'Empire romain, les anciennes cultures celtes, germaniques, slaves et le christianisme.

Si la religion chrétienne façonna une unité culturelle, la chrétienté, celle-ci se constitua en États de plus en plus nationaux. Unité et fractionnement, unité et diversité, telle fut la configuration européenne (carte 6).

Un grand clivage hérité en partie de l'Empire romain qui avait juxtaposé plus qu'assimilé un monde latin et un monde grec se produisit entre une Europe occidentale dominée par le christianisme latin romain et une Europe orientale façonnée par le christianisme grec orthodoxe.

Après avoir connu une phase de régression du point de vue démographique, économique, politique et culturel, l'Europe chrétienne connut, à partir du X^e siècle, une phase de stabilisation et de développement à l'intérieur du système féodal qui évolua lentement, à partir du XIII^e siècle, vers un monde précapitaliste.

L'Europe médiévale créa les bases d'une puissance qui devait, à partir du XVI^e siècle, s'imposer à une grande partie du reste du monde. Cette puissance se construisit sur des bases techniques, économiques, militaires, politiques, mais aussi intellectuelles, idéologiques et mentales, dont le creuset fut un puissant essor urbain. Malgré la force des traditions, elle favorisa l'innovation et la modernisation, fondées sur le développement de la science et de la raison. Cette montée en puissance s'accompagna malheureusement d'un esprit d'intolérance, de répression et de persécution à l'intérieur de l'Europe et d'une volonté d'expansion et de conquête à l'extérieur.

Mais l'Europe médiévale a élaboré les bases d'une unité européenne et a produit, dans le domaine de la science, de la pensée et de l'art, des valeurs et des réalisations qui, par-delà leur utilisation perversie, devaient enrichir la culture universelle.



Carte 6 L'Europe vers l'an 1000 : politiquement plus fragmentée, mais enrichie de nouveaux États chrétiens (J. Le Goff, *Civilisation de l'Occident médiéval*, Flammarion/Arthaud, 1964).

11

L'Europe occidentale médiévale

Jacques Le Goff

L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ÉTATS

Le christianisme est la grande nouveauté religieuse et idéologique de l'Occident médiéval à partir du IV^e siècle, lorsqu'il est reconnu comme religion officielle de l'Empire romain. Peu à peu, il se divise en un christianisme latin, à l'ouest, et un christianisme grec, à l'est, qui s'éloignent toujours plus l'un de l'autre et créent une frontière culturelle de longue durée que viendront durcir des frontières politiques de la Scandinavie à la Croatie d'un côté (englobant Baltes, Polonais, Tchèques, Slovaques, Hongrois, Slovènes), de la Russie à la Grèce de l'autre. Cette frontière que sanctionne, en 1054, le schisme d'Orient qui soustrait définitivement l'Église grecque à la papauté romaine sépare la chrétienté occidentale de Byzance et le monde slave orthodoxe. Le monde byzantin était alors fastueux, conservateur des héritages antiques, mais de plus en plus affaibli par l'exploitation économique des Occidentaux, des Italiens surtout, et peu à peu amenuisé par l'avancée turque jusqu'à sa chute en 1453. L'Ouest était, pour sa part, un monde divisé, barbarisé, mal unifié par deux têtes, le pape et l'empereur, mais il va connaître un extraordinaire essor économique, politique, culturel et entreprendre une expansion de plus en plus conquérante, la chrétienté latine.

L'Empire romain d'Occident ne survit pas à l'invasion et à l'installation des peuples, surtout germaniques, venus d'au-delà du *limes* (la ligne militaire de défense contre les nomades, submergée à partir du III^e siècle), ni à la déstructuration d'une économie monétaire à long rayon d'action, à la crise urbaine, à la ruralisation de l'économie et de la société, à la paupérisation des masses, à la crise de valeurs et de civilisation qui accompagne le déclin

de la culture antique et la diffusion du christianisme. À sa place s'instaurent deux pouvoirs nouveaux.

Celui de l'Église d'abord. Il s'installe à deux niveaux : un niveau local encore appuyé sur les centres urbains en état de rétraction, avec, à la tête, des chefs qui cumulent des fonctions religieuses, économiques, sociales et politiques, les évêques, et un niveau unitaire, celui de l'ancien Empire romain d'Occident (qui disparaît à la fin du ^v^e siècle) et dont l'évêque de Rome cherche à recueillir l'héritage. Ce super-évêque, sous le nom de pape, revendique la suprématie sur l'Église d'Orient, qui lui échappe de plus en plus, et sur l'Église d'Occident à laquelle il s'impose lentement et difficilement, réalisant un pas décisif au ^{viii}^e siècle grâce à l'appui des souverains francs et à l'appropriation d'une base territoriale en Italie centrale, le patrimoine de Saint-Pierre. Un grand mouvement de réforme religieuse entre le milieu du ^{xi}^e siècle et la fin du ^{xii}^e siècle, la réforme grégorienne (du nom du pape Grégoire VII, 1073–1085, qui en fut un des principaux protagonistes), sépare l'Église des structures féodales laïques qui l'avaient asservie et les clercs des laïcs en imposant aux premiers le célibat et aux seconds le mariage, état normal des laïcs.

Celui des royaumes ensuite. Les peuples nouvellement installés dans l'Empire romain forment, avec la population d'origine, des États placés sous l'autorité d'un chef conquérant qui prend le titre de roi et instaure une dynastie régnante : les Goths, puis les Lombards en Italie, les Wisigoths en Aquitaine puis en Espagne, les Francs en Gaule, les Anglo-Saxons dont une multiplicité de petits royaumes en Grande-Bretagne.

Ainsi se dessine une première ébauche d'Europe sur une double base : celle, communautaire, de la chrétienté, modelée par la religion et la culture ; celle, diversifiée, des divers royaumes fondés sur des traditions ethniques importées ou pluriculturelles anciennes (Germaines et Gallo-Romains, par exemple, en Gaule). C'est la préfiguration de l'Europe des nations.

Deux phénomènes capitaux émergent de cette réorganisation de l'Empire romain d'Occident. Le premier, c'est le refus d'un pouvoir théocratique. En Occident, à l'Église et au pape le pouvoir religieux, aux rois le pouvoir politique. Le précepte évangélique règle la dualité des pouvoirs : « Rendez à César ce qui est à César » (illustrations 169 à 172). Le second, c'est le brassage ethnique qui résulte de la création de la chrétienté et des royaumes chrétiens : Celtes, Germaines, Gallo-Romains, Anglo-Romains, Italo-Romains, Ibéro-Romains, juifs auxquels se mêleront Normands, Slaves, Hongrois, Arabes, par des acculturations souvent commencées dès le temps de l'Empire romain et qui annoncent ce que sera une Europe ouverte aux vagues d'immigrations, une Europe de la diversité culturelle et du métissage. Cependant apparaît dans l'Espagne wisigothique un des mauvais démons de l'Europe, l'antisémitisme.

Un effort d'unification politique de la chrétienté occidentale sous forme d'un empire indépendant de l'Empire grec byzantin se produisit à deux reprises : avec Charlemagne, couronné empereur à Rome en 800, avec Otton I^{er}, lui aussi couronné par le pape à Rome en 962. Cette résurrection impériale donna naissance à une institution plus théorique et symbolique que réelle, le Saint Empire romain de nation germanique, dont Rome était la capitale idéale, mais dont les pays autres que l'Allemagne et assez théoriquement une partie de l'Italie s'émancipèrent bientôt. L'Empire fut le plus souvent une forme vide dans l'Europe médiévale, et, se disputant la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel ou inversement, le pape et l'empereur, ces deux têtes symboliques de la chrétienté médiévale, s'épuisèrent en vains conflits (illustrations 149, 169 et 170).

Cependant, au début du VIII^e siècle, la grande vague de la conquête arabe atteint l'Europe occidentale. Si l'implantation musulmane est faible et éphémère en Provence, plus importante et durable mais malgré tout limitée en Sicile, elle submerge la plus grande partie de l'Espagne avant que, au XII^e et surtout au XIII^e siècle, les petits royaumes chrétiens du nord de la péninsule — Castille, León, Navarre, Asturies, Galice, Aragon — ne fassent lentement puis rapidement reculer les musulmans au cours de la *Reconquista*. Ce n'est qu'en 1492 que l'Espagne chrétienne unifiée par l'union de la Castille et de l'Aragon chassera définitivement les musulmans de leur dernière implantation, le petit royaume de Grenade.

La lutte contre les musulmans avait offert à la papauté l'occasion de réunir en un même dessein les chrétiens d'Occident : la conquête des Lieux saints chrétiens de Palestine, la Terre sainte. Prêchée par le pape en 1095 à Clermont, la croisade répondait à la volonté non seulement d'ajouter la Palestine au territoire de la chrétienté, mais aussi de détourner des guerres intestines entre chrétiens l'agressivité guerrière des chrétiens et de fournir à l'excès de population et de passions un exutoire extra-occidental. La croisade répondit aussi à des pulsions de l'imaginaire collectif des chrétiens d'Occident fascinés par l'image de Jérusalem, rêvée comme le double terrestre de la Jérusalem céleste, et située au centre du monde. Les croisades furent un échec militaire, et il n'y eut plus de domination chrétienne en Palestine après la chute de Saint-Jean-d'Acre en 1291 (illustrations 31, 45 et 46).

Les croisades affaiblirent la noblesse et les États chrétiens, exaspérèrent les relations entre Latins et Byzantins après la prise de Constantinople par les croisés au début de la quatrième croisade (1204), aiguisèrent l'esprit de guerre sainte (*jihād*) chez les musulmans et contrarièrent plus qu'ils ne favorisèrent les entreprises économiques des chrétiens en Orient, surtout sous la conduite des Vénitiens et des Génois qui fondèrent des empires commerciaux rivaux dans tout le bassin de la Méditerranée orientale, de la mer Égée à la Crimée et à Chypre.

En revanche en Sicile et surtout en Espagne, malgré les affrontements guerriers, les contacts et les échanges entre musulmans et chrétiens (et juifs) produisirent d'importants phénomènes d'acculturation en particulier dans le domaine de l'art et la science arabe (en médecine et en astronomie notamment), qui véhiculait aussi des traditions philosophiques et scientifiques de la Grèce antique inconnues des Latins, fut un des principaux stimulants du développement du savoir de la chrétienté occidentale qui s'épanouit au XIII^e siècle dans la scolastique. La poésie arabe joua aussi probablement un rôle important d'initiation pour la poésie courtoise chrétienne, en particulier la poésie des troubadours dans l'Europe méridionale de la fin du XI^e au milieu du XIII^e siècle. Cordoue et Tolède (reprise par les chrétiens dès 1085) furent les grands centres de rencontre entre les trois cultures, l'arabe, la juive et la chrétienne. Palerme, dans le domaine de la science, joua de façon moins importante un rôle semblable (illustrations 65 à 69, 70 à 73, 133, 137 et 141).

Défié par l'islam, le christianisme occidental le fut aussi de l'intérieur, à partir du XI^e siècle, par toute une série de mouvements religieux hétérodoxes, les hérésies. Il faut distinguer dans ces hérésies celles qui étaient surtout dirigées contre l'Église, contre sa corruption morale, contre les sacrements dont elle s'était réservé le monopole de l'administration et qui prônaient le retour à ce qu'on croyait être la pauvreté, la pureté et la fraternité des temps évangéliques et de l'Église primitive. Elles furent un grand cri de révolte contre l'enrichissement et le matérialisme qui avaient gagné l'Occident avec le grand essor économique depuis l'an 1000.

Un plus grand défi encore vint d'un mouvement qui constituait en fait non une hérésie chrétienne, mais une autre religion avec une théologie différente, un autre clergé, d'autres pratiques. Ce fut le catharisme, une des formes des religions dualistes qui, depuis l'Antiquité, étaient apparues dans le Moyen-Orient (surtout le manichéisme au III^e siècle apr. J.-C.). À la fin du XIII^e siècle, le catharisme était maîtrisé.

Si par ces luttes l'Église chrétienne épargna à l'Europe occidentale l'obscurantisme et l'oppression des intégrismes religieux, elle se laissa entraîner dans une entreprise générale de répression, au-delà des hérétiques, contre les juifs, les homosexuels, les lépreux, les mendiants, les vagabonds. Si une Europe expansionniste, ouverte au-dehors s'affirmait dans les derniers siècles du Moyen Âge, c'était au prix de l'instauration à l'intérieur d'un système d'intolérance et d'exclusion qui multipliait les boucs émissaires.

LES MONASTÈRES ET LA CULTURE MONASTIQUE

Dans la grande crise des III^e et IV^e siècles apr. J.-C., dont l'une des caractéristiques était le refus du plaisir, l'ascétisme charnel, alimentaire, vestimentaire et sexuel, des hommes en Orient étaient allés chercher le salut, loin de leurs semblables, loin des agitations urbaines, dans la solitude collective ou individuelle. C'est la fuite dans le désert. Ce modèle de vie se répand à partir du début du VI^e siècle en Occident, et un type d'homme jusque-là inconnu en Occident apparaît : le moine, l'homme seul. Le désert du solitaire occidental, c'est la forêt qui recouvre de larges étendues de l'Europe chrétienne. Les moines y construisent des monastères où ils mènent une vie communautaire ou y aménagent de rudimentaires ermitages. En vagues successives, du V^e au VIII^e siècle, du X^e au XII^e siècle, l'Occident va se peupler de moines et d'ermites (illustration 163).

Une institution monastique italienne du VI^e siècle va connaître un succès éclatant : la règle de saint Benoît de Nursie, fondateur du monastère de Mont-Cassin dans le sud du Latium. Le succès de l'ordre bénédictin qui compte de très nombreux couvents est dû au caractère modéré, équilibré et pragmatique de la règle et à l'action de Charlemagne et de Louis le Pieux qui firent réviser la règle et l'imposèrent à l'ensemble du monachisme occidental.

À partir du X^e siècle, contrepoin de l'essor matériel de l'Occident, l'ordre puissant de Cluny, mais qui se lia trop à la noblesse féodale, créa un nouveau réseau monastique ; un grand mouvement érémitique, surtout en Italie, se développa. L'ordre de Cîteaux, fondé en Bourgogne en 1098, connut le plus grand succès par l'intermédiaire d'un moine célèbre dès son époque, saint Bernard (1091–1153).

Le monachisme médiéval oscilla entre deux pôles, un pôle pénitentiel, accordant une grande importance au travail manuel comme forme de pénitence et comme moyen d'autosuffisance économique évitant les contacts extérieurs, ce qui conduisit beaucoup de monastères à être des agents actifs de l'essor économique en milieu rural et forestier — ce fut le cas des Cisterciens —, et un pôle liturgique, privilégiant l'*Opus Dei*, le service de Dieu, les offices, les prières, le luxe de cérémonies rendant hommage à Dieu. Cluny y excella.

L'organisation monastique fournit aussi des modèles pour la mesure et la maîtrise du temps. La division de la journée en heures canoniales marquées par différents offices est un exemple d'emploi du temps pour la vie quotidienne, et l'apparition des cloches qui se diffusent au VII^e siècle va faire pour des siècles vivre la chrétienté au rythme du temps de l'Église.

Les moines qui ont pratiqué le travail par pénitence lui ont cependant conféré la dignité qui s'attachait à leurs personnes et à leur statut. Ils ont aidé à la réhabilitation du travail dans le système des valeurs religieuses et humaines.

LE SYSTÈME FÉODAL

Pendant le haut Moyen Âge, entre les V^e et IX^e siècles, se met en place un nouveau système historique qui allie un mode de production, un type de société et un système de valeurs : le système féodal.

Un premier âge se définit par un système domanial, dont la base serait le grand domaine hérité de l'Antiquité, et a évolué vers un âge seigneurial, le domaine ayant cédé la place à la seigneurie regroupant dans des châteaux et des villages une population dont le chef, le seigneur, allie des fonctions de direction économique de paysans, dont la situation juridique évolue de la servitude (serfs) vers la liberté ou la semi-liberté, et des pouvoirs de commandement (notamment dans les domaines militaire et judiciaire), de ban, ce qui fait souvent appeler cette seigneurie « banale ». En fait, la féodalité est le triomphe de la régionalisation.

Deux phénomènes complètent et corrigent ce processus de féodalisation. Le premier est l'essor urbain qui se produit entre les X^e et XIV^e siècles. La ville se relie d'un côté au système féodal, mais de l'autre, branchée sur le commerce à long rayon d'action, peuplée d'hommes nouveaux étrangers aux rapports féodo-vassaliques, les bourgeois, élaborant des valeurs nouvelles — liberté (« l'air de la ville rend libre »), autonomie, recherche du profit et d'un savoir nouveau dans les écoles —, elle introduit un élément qui ronge de l'intérieur le système féodal.

Le second est la renaissance de la puissance publique, la montée des monarchies et la lente genèse des États modernes à travers deux modèles : le modèle monarchique (en Angleterre, en France, dans la péninsule Ibérique, dans la monarchie pontificale) et le modèle de la cité-État (en Italie et, à un moindre degré, en Allemagne). Le pouvoir monarchique ou urbain oppose la centralisation à la régionalisation, crée des institutions bureaucratiques, ressaisit peu à peu une partie des prérogatives souveraines en matière d'armée, de finances, de justice et de monnaie.

Le système féodal repose sur deux fondements principaux : la terre et les rapports personnels. Les relations féodales personnelles étaient théoriquement réservées aux couches supérieures de la société, aux nobles. Un seigneur inférieur, le vassal, au cours d'un rituel où s'exprimait par des gestes traditionnels le caractère gestuel de cette société, prêtait hommage et fidélité à un seigneur supérieur, son seigneur proprement dit, qui, en échange, lui promettait sa protection et l'investissait d'une terre, le fief.

À partir du XI^e siècle, le niveau social caractéristique de cette couche féodale fut celui des *milites*, des chevaliers. Une hiérarchie de chevaliers s'instaura dont les plus importants étaient les détenteurs d'un château, d'une châellenie. Car le château fort fut le lieu de pouvoir et de prestige de la société féodale. Centre culturel aussi qui, avec les expéditions militaires et

les actions guerrières, fut le lieu d'élaboration et de manifestation du système de valeurs et des mentalités féodales. Si on ajoute à la prouesse guerrière la lutte pour les femmes et leur service et le code de la vie de cour dans le château du seigneur, on obtient l'essentiel de l'idéal féodal, la courtoisie.

Un élément essentiel du système fut la famille, la famille large, le lignage. Un système complexe de parenté et d'alliances se constitua autour des lignages.

Mais on ne comprend pas la société féodale si, à cette société féodo-vassalique, on n'ajoute pas les classes inférieures sur lesquelles repose économiquement et socialement le système, et en particulier le monde social qui en constitue l'écrasante majorité, la paysannerie. Il reste que la pratique des rapports sociaux tend à uniformiser dans un même mépris la masse des paysans considérés comme des vilains (illustrations 5, 6 et 8).

Il ne faut pas oublier l'importance de l'Église dans le système féodal. Elle est d'abord une composante considérable de la société féodale. Ses nombreuses et souvent vastes terres sont des seigneuries. Évêques, chapitres, monastères sont des seigneurs. Elle offre ensuite au système sa justification religieuse et idéologique. Dieu est le seigneur par excellence. Le péché originel a réduit les hommes à la servitude, et les paysans incarnent cette servitude humaine. L'Église est perçue comme l'alliée des seigneurs, la clé de voûte du système féodal.

Un schéma idéal de la société hérité de la pensée trifonctionnelle indo-européenne distingue trois catégories dans la société chrétienne : ceux qui prient (*oratores*), les clercs représentants de la fonction du sacré, ceux qui se battent (*bellatores*), les guerriers, expression de la fonction de force physique, ceux qui travaillent (*laboratores*), les paysans et, plus tard, les artisans, incarnation de la fonction économique. Cette valorisation du travail est, y compris avec ses limites, une des caractéristiques de l'identité européenne.

Un autre idéal est répandu par la littérature courtoise. C'est la première forme d'un idéal européen de galanterie et de politesse. L'esprit féodal reste avant tout guerrier. Le divertissement par excellence de la société féodale c'est le tournoi, jeu guerrier qui est aussi, comme le sport aujourd'hui, une entreprise économique.

La noblesse, qui domine la société féodale, si elle lègue au système de valeurs européen la notion d'honneur, privilégie aussi la prérogative du sang qui, par l'étape du concept de pureté du sang, apparu dans l'Espagne du XV^e siècle, conduira aux théories racistes, démon majeur de l'Europe.

LES RÉGIONS ET LES NOUVEAUX ÉTATS DE L'EUROPE MÉDIÉVALE

Après la conquête de l'Angleterre par les Normands en 1066, la monarchie anglaise qui conféra à Londres le rôle de capitale annexa à la fin du XIII^e siècle le pays de Galles, mais ne parvint pas à s'affirmer en Irlande et encore moins en Écosse qui forma un royaume indépendant. Elle acquit un important domaine dans la France de l'Ouest, de la Normandie aux pays de Loire et à la Gascogne, mais après avoir failli régner aussi en France, elle perdit au XV^e siècle, à la fin de la guerre de Cent Ans, ses territoires français. Cependant la noblesse anglaise et les villes avaient imposé des limites aux pouvoirs de la monarchie (Grande Charte, 1215 ; Provisions d'Oxford, 1258). L'Angleterre donne ainsi à l'Europe l'exemple d'un pouvoir politique contrôlé par une constitution et un parlement.

La France, en dehors du problème dramatique que lui a posé la présence anglaise sur son territoire, a été l'exemple le plus poussé d'un État centralisateur. Elle a pratiquement réglé à la fin du Moyen Âge un autre gros problème, celui de l'opposition entre une France du Nord, économiquement, socialement et politiquement plus avancée, et une France du Midi longtemps peu pénétrée par le pouvoir nordique, dotée d'une langue originale (occitan) et d'une civilisation précoce restée pénétrée par les traditions antiques et les influences orientales.

L'Espagne a accompli une double évolution : recul et disparition de la présence musulmane, réduction des royaumes chrétiens à deux : la Castille et l'Aragon avec sa partie orientale, tournée vers la Méditerranée, la Catalogne. À la fin du XV^e siècle, l'union de la Castille et de l'Aragon en la personne d'Isabelle de Castille et de Ferdinand d'Aragon réalise l'unité espagnole où le pays Basque et la Catalogne gardent une forte personnalité linguistique et ethnique. La monarchie espagnole doit cependant compter avec des assemblées représentatives, les *Cortes*, qui jouent un rôle assez comparable à celui des parlements anglais. En 1492, Ferdinand et Isabelle financent l'expédition de Christophe Colomb qui atteint les Indes occidentales, plus tard nommées «Amérique», du nom du navigateur italien Amérigo Vespucci.

Au milieu du XIII^e siècle, le Portugal s'était détaché de l'Espagne et avait constitué une façade atlantique de l'Europe tournée vers l'océan, vers l'Afrique occidentale. Le Portugal du XV^e siècle et du début du XVI^e prit une part privilégiée à la préparation des grandes découvertes et à certaines de leurs réalisations : les navires portugais firent le tour de l'Afrique, passant par le cap de Bonne-Espérance, voguant vers l'est et atteignant finalement l'Inde puis le Brésil (illustrations 24 et 25).

L'Allemagne et l'Italie demeurent des entités politiques fragiles et non unifiées où les villes jouent un rôle essentiel. En Allemagne et sur les rives de la mer du Nord et de la Baltique, une ligne de puissantes villes commerciales, la Hanse, domine l'espace septentrional. À la fin du Moyen Âge, la dynastie des Habsbourg inaugure une politique d'hégémonie en Europe centrale et au-delà. En Italie, de véritables villes-États se constituent, fondées sur une puissante économie qui repose en partie sur les positions économiques acquises à l'extérieur, de la Flandre à Chypre. Après le déclin de Gênes, de Pise et des ports de l'Italie du Sud, les principaux États urbains sont ceux de Milan, Venise et Florence. Face à la menace des Turcs (après la chute de Constantinople, en 1453), l'Italie demeure l'ouverture de l'Europe sur la Méditerranée et l'Orient et le principal foyer de la civilisation urbaine héritée du Moyen Âge (illustration 40).

Une formation politique originale est apparue au cœur de l'Europe occidentale : la Confédération helvétique constituée à partir des trois cantons qui se sont unis en 1291 par une alliance perpétuelle. Les Suisses contrôlent une grande partie des passages alpestres qui font communiquer l'Europe du Sud et l'Europe du Nord entre elles (même s'il y a, depuis le XIV^e siècle, une route maritime régulière entre l'Italie, l'Angleterre et la Flandre).

Depuis les environs de l'an 1000, deux nouveaux ensembles d'États monarchiques sont entrés dans la chrétienté latine européenne avec la conversion des princes et des peuples au christianisme.

Le premier ensemble est celui des États scandinaves créés par la sédentarisation des Normands qui avaient apporté à l'Europe, aux X^e et XI^e siècles, une composante nordique spécifique, de la Normandie (puis à l'Angleterre) à la Sicile. Ce sont le Danemark, la Norvège et la Suède auxquels il faut ajouter l'Islande dont la contribution à la civilisation médiévale sera originale (illustration 168).

Le second ensemble est celui des États slaves occidentaux sur la frontière qui sépare l'Europe chrétienne latine et l'Europe chrétienne grecque orthodoxe. La Pologne entretient des relations le plus souvent conflictuelles avec l'empire allemand, voit s'installer de nombreux colons allemands sur son territoire, notamment dans les villes, et connaît une période brillante aux XIV^e et XV^e siècles, avec l'union avec la Lituanie et la dynastie des Jagellon qui fait pencher la balance vers l'expansion à l'est (illustration 176).

La Bohême-Moravie, après la brillante période de la royauté tchèque des Przemyslides (XI^e–XIII^e siècle), tomba plus ou moins dans l'orbite allemande, mais connut au XV^e siècle un mouvement révolutionnaire religieux, social et politique puissant, le hussitisme, qui fut une des premières affirmations nationales fortes en Europe et annonça la Réforme (illustration 61).

D'autres peuples slaves — les Slovaques, à l'est des Tchèques, et, plus au sud, les Slovènes et les Croates — ne connurent qu'une autonomie poli-

tique fragile et éphémère autour de l'an 1000 avant de tomber sous la coupe des Hongrois.

La Hongrie est le dernier de ces nouveaux États européens. Dernier peuple d'origine asiatique à s'installer dans la chrétienté latine, les Hongrois s'y intégrèrent par la conversion du roi Étienne qui reçut du pape Sylvestre II la couronne royale le 25 décembre de l'an 1000.

LES VILLES

La ville médiévale est profondément différente de la ville antique. Elle est moins un centre militaire, politique et administratif qu'un centre économique et un centre culturel.

Une forte poussée urbaine est favorisée par l'essor économique, les surplus agricoles permettent de nourrir une population grandissante de paysans immigrés, l'artisanat emploie un nombre croissant d'hommes et de femmes, le bâtiment, surtout la construction d'églises nouvelles de dimensions parfois considérables (cathédrales) y attire davantage de main-d'œuvre, le commerce y a ses nœuds d'échange (marchés, foires, tables de change et de banques). La ville domine la campagne qui l'approvisionne et donne ainsi naissance à une nouvelle société liée aux activités économiques et aux techniques intellectuelles qui les accompagnent : instruction, savoir et pratique juridique. La forme socialement et politiquement la plus poussée de ce mouvement est, aux XI^e et XII^e siècles, le mouvement communal, très vif dans la France du Nord et surtout dans l'Italie septentrionale et centrale. L'administration de la ville passe entre les mains d'un groupe de citoyens qui forment le conseil de ville, régissent la vie économique, l'urbanisme et lèvent des impôts pour subvenir aux besoins financiers de la ville. Le pouvoir urbain appartient à des citoyens en théorie égaux (au contraire de la société féodale) mais en réalité hiérarchisés par des conditions juridiques.

La ville devient le siège d'une nouvelle société où le personnage dominant est le marchand, le marchand acteur d'un grand commerce qui ouvre la ville sur des horizons extérieurs et parfois lointains. Il se développe aussi un esprit de clocher urbain, un patriotisme urbain, un imaginaire urbain. De nouvelles valeurs y apparaissent, la recherche du profit, le travail, le sens de la beauté, de la propreté et de l'ordre, car l'urbanisme médiéval est fondé sur une image positive de la ville. La majorité des hommes et des femmes du Moyen Âge voient dans la ville un lieu de beauté et de richesse. Elle est aussi un espace de sécurité, à l'intérieur de ses murailles.

La ville offre aussi à ses habitants de nouvelles solidarités. Elles sont d'abord professionnelles, les artisans des villes s'organisent en « métiers », plus ou moins structurés (*arti* en Italie, *Zünfte* en Allemagne, *guilds* en Angle-

terre). En bas commence à se constituer dans les grandes villes une masse de manœuvres livrés aux aléas de l'embauche quotidienne et aux risques du salariat, surtout avec les premières dévaluations monétaires, un prolétariat sans autre défense que la violence. Les premières grèves apparaissent dans la seconde moitié du XIII^e siècle, dans la France du Nord et en Flandre. Dans la crise du XIV^e siècle, le chômage constitue un nouvel élément économique et social et vient alimenter le développement de la misère, de la mendicité, de la délinquance, de la prostitution et du vagabondage en milieu urbain. Les émeutes, les révoltes urbaines se multiplient ; à Florence en 1378 éclate une grande révolte « ouvrière », le « tumulte » des Ciompi. Des révoltes rurales expriment une autre forme de tension sociale, comme la jacquerie de 1358 en France ou la révolte paysanne de 1381 en Angleterre.

D'autres solidarités sont religieuses. Les paroisses se multiplient ainsi que les confréries placées sous le patronage de la Vierge (le culte marial connaît un essor extraordinaire), du Saint-Esprit ou de saints assistant les confrères dans une piété commune, un soutien dans les difficultés, à l'heure de la mort, lors des funérailles et dans les prières *post mortem*. À partir du début du XIII^e siècle, de nouveaux ordres religieux installés non dans la solitude, mais au milieu des hommes dans les villes, les ordres mendiants (dominicains, franciscains, augustins, carmes), se consacrent à l'apostolat dans la nouvelle société urbaine et ses problèmes face au travail, à l'argent, à la confession, à la mort, au salut dans les nouvelles conditions de la vie urbaine.

Une nouvelle mesure du temps, temps plus rationnel, plus régulier, temps du marchand concurrençant le temps de l'Église, temps du travail et de la vie urbaine, rythme les activités urbaines, celle des cloches laïques des beffrois et, à partir de la fin du XIII^e siècle, des horloges mécaniques.

Centre culturel, la ville délivre à partir du XII^e siècle un enseignement nouveau, celui des écoles urbaines où les laïcs apprennent à lire, à écrire, à calculer. Avec l'économie, le droit fait naître dans les villes de nouvelles activités, de nouveaux métiers juridiques, dont le plus spectaculaire est, dans l'Europe méridionale, le notariat.

LE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE

L'Occident médiéval connaît, surtout à partir du X^e siècle, peut-être dès le VII^e, un essor économique que n'interrompra pas vraiment la crise du XIV^e siècle, crise plus de croissance que de déclin.

Ce développement est d'abord rural, car la terre est la base de l'économie et de la société. Une Europe du pain blanc et de la consommation élevée de viande émerge, tandis que l'Europe des boissons se partage entre une Europe

de la bière au nord et une Europe du vin au sud. Cette Europe est aussi une Europe du goût où apparaissent au XIII^e siècle des manuels de cuisine, une recherche gastronomique favorisée par les milieux aristocratiques — laïcs et ecclésiastiques — et bourgeois. Cet essor rural, particulièrement important dans l'Europe du Nord-Est et des grandes plaines, de la Lombardie à la Flandre et à la Normandie, permet de nourrir une population qui triple probablement entre le VII^e et le XIV^e siècle, passant de 15 à 50 millions d'habitants pour l'Europe occidentale, de 27 à 73 millions pour l'ensemble de l'Europe.

Il ne faut pourtant pas oublier que l'Europe demeure, en grande partie à cause d'insuffisances de production et de stockage, à la merci des intempéries et des conditions naturelles. Les famines qui ont à peu près complètement disparu au XIII^e siècle reparaissent au siècle suivant. La mortalité infantile reste élevée.

L'artisanat et un début d'industrie se manifestent surtout dans les domaines de la métallurgie, du bâtiment et du textile. Le luxe se développe, la mode apparaît, le port de fourrure s'étend — des fourrures de haut prix des puissants et des riches à celles, plus modestes, des simples bourgeois. L'essor des teintures répond à un prodigieux essor du goût pour les couleurs qui, au-delà du plaisir des yeux, expriment tout un système de codes chevaleresques (armoiries qui s'étendent à toutes les catégories professionnelles et sociales).

Le développement spectaculaire du commerce, qui entraîne une expansion de l'économie monétaire qui rend elle-même nécessaire, au-delà des monnaies d'or et d'argent byzantines et arabes, la reprise de la frappe de l'or en Europe et surtout la frappe de pièces d'argent à valeur élevée (les « gros »), couronne cet essor économique (illustrations 193d et 194a, b et c).

Les grandes foires de l'Europe sont, au XIII^e siècle, les foires de Champagne où s'échangent les produits de l'Europe du Nord et ceux de l'Europe méditerranéenne.

Le grand commerce international concerne surtout les marchandises de prix (draps et soieries, objets d'orfèvrerie, épices). Il crée une « économie mondiale » (*Weltwirtschaft*) qui intéresse toute l'Europe. L'essentiel de ces échanges internationaux est entre les mains des Italiens ; les Lombards se taillent la part du lion. Les Italiens, aux XIV^e et XV^e siècles, créent de véritables banques et des sociétés à succursales unissant le commerce et la banque, dont la plus célèbre fut créée par les Médicis de Florence.

Le développement du grand commerce et de l'économie monétaire pose à l'Europe chrétienne de gros problèmes religieux. Le maniement de l'argent et l'enrichissement, le prélèvement par le marchand d'un intérêt, forme de vente du temps qui pour l'Église n'appartenait qu'à Dieu, faisaient du marchand un usurier. Un long travail de tri entre opérations licites et illicites — accompli par l'Église — permet au marchand chrétien de développer des

pratiques précapitalistes, d'acquérir droit de cité et prestige, et, à côté de cette insertion du marchand dans la société chrétienne, réhabilite en partie l'argent (en même temps que le travail); cette adaptation idéologique et psychologique de la religion à l'évolution économique, cette ouverture du système de valeurs chrétien sur le capitalisme naissant, est une des principales conditions historiques du développement de l'Europe occidentale.

LE DÉVELOPPEMENT TECHNIQUE

Cet essor économique fut aussi rendu possible par des progrès techniques : inventions et surtout améliorations et diffusion de techniques antérieures.

Dans le domaine des matières premières, le Moyen Âge reste un monde du bois, mais il connaît un usage fortement accru de la pierre et du fer. À partir du XIII^e siècle, on commence à exploiter des mines de fer, de plomb, de cuivre et de houille.

Du point de vue des sources d'énergie, le phénomène essentiel est la diffusion considérable du moulin à eau, à la campagne comme à la ville, et de ses applications à usage industriel (moulin à fer, à fouler, à tan, à bière, à papier, etc.), ainsi que l'apparition, à la fin du XII^e siècle, du moulin à vent. Le moulin est devenu une véritable machine (illustration 17).

Les transports ne connaissent que des progrès limités. Les marchands trouvent une plus grande sécurité dans l'organisation de convois. Les progrès sont beaucoup plus importants dans le domaine maritime : construction de navires de plus grand tonnage (*nave* méditerranéenne, *kogge* hanséatique), remplacement du gouvernail latéral par le gouvernail d'étambot plus mobile et assurant une manœuvre plus sûre (illustrations 23 à 25), meilleur voilage (diffusion de la voile latine), perfectionnement de l'astrolabe et des mesures astronomiques, diffusion de la boussole, établissement de cartes plus correctes (illustration 141). Les navires européens peuvent, à la fin du Moyen Âge, s'aventurer en haute mer et ne pas s'arrêter obligatoirement pendant la mauvaise saison. Usine de construction et de réparation de bateaux de commerce et de guerre, l'arsenal de Venise est, à la fin du XV^e siècle, la première entreprise industrielle « moderne » de l'Occident. À l'aube du XVI^e siècle, l'Europe a les moyens techniques pour découvrir et conquérir le monde.

Dans le domaine agricole, les progrès consistent dans le plus grand usage du fer dans l'outillage, dans la diffusion de nouveaux instruments — la charrue à roues et à versoir dissymétrique, la herse —, dans l'utilisation d'un système d'attelage d'épaule ne comprimant pas la poitrine de, bœufs et des chevaux, dans la lente introduction de l'assolement triennal permettant un accroissement de la surface cultivée. Une tendance à rendre plus rationnelle et plus savante l'exploitation agricole est soulignée par la

réapparition, aux XIII^e et XIV^e siècles, de traités d'agriculture et par l'emploi accru d'engrais naturels (illustrations 5 et 6).

Dans le domaine artisanal et industriel, à côté du développement essentiel du moulin et de ses applications, dans le domaine textile, l'innovation majeure est le métier vertical à pédales, le rouet, apparu à la fin du XIII^e siècle. Sur les chantiers de construction, on perfectionne des appareils de levage et on voit apparaître la brouette. Comme dans beaucoup de sociétés, l'équipement militaire suscite le progrès technique. Après le temps des grandes machines de siège en bois vient celui de l'artillerie qui, au XV^e siècle, donne un coup de fouet à la métallurgie, surtout en Lombardie et dans certaines régions allemandes (illustration 44).

De façon générale, un des plus importants progrès est la diffusion de l'arbre à cames qui permet de transformer un mouvement continu en un mouvement alternatif et d'utiliser l'énergie hydraulique pour mouvoir marteaux, maillets et pilons. Aux XIV^e et XV^e siècles, deux nouveautés techniques liées à l'art et au savoir et appelées à un grand avenir apparaissent : le verre à vitre venu de l'art du vitrail et le papier appelé par l'essor du livre.

On est ici sur une des frontières sensibles de la civilisation européenne, celle où l'on hésite entre l'artisan, travailleur manuel objet de mépris ou du moins tenu pour inférieur, et l'artiste, personnage éminent qui sort de l'anonymat et de la médiocrité sociale. Déjà au XII^e siècle, le système des « arts mécaniques » avait créé, à côté des « arts libéraux », un système de techniques et de métiers (agriculture, architecture, métallurgie, armurerie, etc.). La sculpture gothique matérialisa ce dialogue de l'Occident entre la vie active et la vie contemplative.

Le domaine commercial, enfin, connut des progrès techniques dont la composante culturelle est évidente. La tenue de livres de comptes, la rédaction de comptabilité « à partie double », la rédaction de manuels de marchands, la diffusion de la lettre de change furent conséquence et cause à la fois de l'effort d'instruction du marchand. Lire, écrire, compter rapprocha le commerce et la culture. Le marchand de la fin du Moyen Âge fut en général un homme de culture, amateur, commanditaire, auteur parfois lui-même. Florence au XIV^e et au XV^e siècle connut une floraison de marchands écrivains (illustration 103).

L'ÉDUCATION ET LE SAVOIR

Le christianisme refuse la philosophie païenne antique mais recueille le système de savoir encyclopédique, les techniques intellectuelles venues de l'aristotélisme grec et surtout du système d'éducation romain, héritier de la Grèce. Les Pères de l'Église acclimatent le système des sept arts libéraux (le

trivium de la grammaire, de la rhétorique et de la dialectique et le *quadrivium* de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie et de la musique) et conservent le latin comme langue de culture.

La renaissance carolingienne épure la langue latine, impose une écriture livresque, la minuscule caroline, et réintroduit un certain nombre d'auteurs classiques.

Le christianisme a recueilli des ouvrages de la pensée antique tardive souvent de caractère plus superficiel et utilitaire, mais des penseurs monastiques (Cassiodore, VI^e siècle) ou proches du pouvoir (Boèce, 480–525, ministre de l'hérétique arien Théodoric, philosophe et logicien, dont la *Consolation*



Carte 7 Les centres intellectuels dans l'Europe de l'Ouest du XII^e siècle (J. Le Goff, *Civilisation de l'Occident médiéval*, Flammarion/Arthaud, 1964).

de la philosophie sera, un des classiques de la philosophie médiévale teinté de platonisme) bâtiront une pensée chrétienne sur des bases antiques. L'apport de penseurs des îles Britanniques à la pensée chrétienne précarolingienne et carolingienne est important : l'Anglo-Saxon Bède (673–735), naturaliste et historien, le rhétoricien anglo-saxon Alcuin (vers 735–804), inspirateur des réformes de Charlemagne, l'Irlandais Jean Scot Erigène (IX^e siècle), un des philosophes les plus profonds du Moyen Âge. En Italie, l'historien lombard Paul Diacre, moine au Mont-Cassin, apporte une autre composante germano-italienne au savoir chrétien (vers 720–vers 800).

Une tradition encyclopédique se poursuit, qui christianise le savoir antique, représentée surtout par l'évêque espagnol Isidore de Séville (vers 570–636) dans son livre *Des origines ou des étymologies* et le bénédictin allemand Raban Maur, abbé de Fulda et archevêque de Mayence (vers 780–856) (illustration 163).

Par l'Espagne et l'Italie du Sud arrivent en chrétienté des influences grecques et arabes (illustrations 72 et 73) qui font de Palerme, sous les rois normands puis sous l'empereur Frédéric II au XIII^e siècle, un lieu de rencontre des cultures grecque, arabe et latine qui éveillent l'enseignement de la médecine à Salerne et à Montpellier, qui enrichissent le savoir de Gerbert d'Aurillac, esprit encyclopédique, qui deviendra Sylvestre II, le pape de l'an 1000. Ces échanges scientifiques et intellectuels doivent beaucoup au rôle essentiel des traducteurs. La vie intellectuelle est aussi stimulée par les contacts qui restent fréquents jusqu'au XIII^e siècle entre chrétiens et juifs qui ont également une activité scientifique propre très vivante (à Tolède, à Narbonne, à Troyes, etc.) (illustrations 76 à 79).

L'Italien Anselme d'Aoste, abbé du Bec puis archevêque de Canterbury (1093–1109), fut le fondateur de la scolastique, grande entreprise de démonstration rationnelle de la foi, selon sa célèbre définition *fides quaerens intellectum* — la foi en quête d'intelligence —, démarche essentielle de la pensée européenne. Le XII^e siècle, celui du grand bouillonnement intellectuel, voit la vie intellectuelle se déplacer des écoles monastiques vers les écoles urbaines. C'est le siècle de la théologie — terme inventé par Abélard et qui fait de la théologie une science — illustrée par l'école de Laon, puis par celle de Chartres qui intronise la nature dans la philosophie chrétienne, et celle de Saint-Victor avec le chapitre de la cathédrale Notre-Dame. C'est aussi le siècle du droit avec Bologne où s'affirment la renaissance du droit romain et la naissance du droit canonique (*Décret* du moine Gratien vers 1140). C'est enfin le siècle de l'humanisme et du socratisme chrétien qui redécouvre les auteurs antiques, notamment Ovide et l'humanisme chrétien fondé sur l'affirmation biblique de l'homme créé « à l'image de Dieu ».

Le XII^e siècle est celui de la grande mise en ordre intellectuelle. Les corporations de maîtres et d'étudiants donnent naissance aux universités

qui s'efforcent, avec l'aide de la papauté, de s'affranchir des pouvoirs ecclésiastiques locaux et des pouvoirs laïques locaux ou nationaux. Elles délivrent des grades (baccalauréat, doctorat) obtenus par examen, premier type de promotion sociale en Europe fondée non sur la naissance ou l'élection mais sur le mérite reconnu par des épreuves, s'organisent en facultés (arts, médecine, droit romain et droit canon, théologie), fixent des programmes, enseignent selon une méthode nouvelle, la scolastique, qui combine autorités et raisonnement et utilisent à la fois la parole et le livre. Elles sont internationales, maîtres et étudiants pérégrinant d'une université à l'autre, écrivant et communiquant en latin, obtenant dans les plus grandes des doctorats valables dans toute la chrétienté et se regroupant en nations, selon leur origine géographique plutôt que nationale au sens moderne du mot. Des étudiants pauvres peuvent y accéder grâce à des bourses qui leur assurent l'hébergement et l'instruction dans des collèges (celui fondé à Paris au milieu du XIII^e siècle par le chanoine Robert de Sorbon deviendra célèbre et sera à l'origine de la Sorbonne). Les maîtres, qui vivaient au XII^e siècle de l'argent payé par les étudiants, sont désormais des clercs n'ayant souvent reçu que les ordres mineurs, vivant de bénéfices ecclésiastiques. Au XIII^e siècle, de violents conflits opposent à plusieurs reprises à l'université de Paris les maîtres séculiers aux maîtres réguliers issus des ordres mendiants, dominicains et franciscains, dont les idées nouvelles rencontrent une grande faveur auprès des étudiants mais qui sont détestés par les autres maîtres, non seulement à cause de la concurrence, mais aussi parce qu'ils font passer l'obéissance à leur ordre avant la solidarité corporative (par exemple, en cas de grève).

À Paris, au XIII^e siècle, les plus célèbres maîtres, universitaires sont deux franciscains, l'Anglais Alexandre de Halès et l'Italien saint Bonaventure, et deux dominicains, l'Allemand Albert le Grand et l'Italien saint Thomas d'Aquin (illustration 127).

Il n'y a, au XIII^e siècle, d'université qu'en Italie (Bologne, la première, grand centre juridique), en France (Paris, le grand centre théologique de la chrétienté, ce qui en fait la plus importante université, la théologie étant au sommet des sciences, Orléans, Toulouse et Montpellier, spécialisée dans la médecine), en Angleterre (Oxford et Cambridge où l'enseignement des sciences — arts du *quadrivium* — est le meilleur) et en Espagne (Salamanque).

Au XIV^e et au XV^e siècle, des universités se créent dans toute l'Europe : en Allemagne (Heidelberg, 1386), en Bohême (Prague, 1348), en Pologne (Cracovie, 1364), en Écosse (Saint-Andrews, 1413), au Brabant (Louvain, 1425), au Portugal (Lisbonne et Coimbra, 1290), en Autriche (Vienne, 1365), en Suisse (Bâle, 1459), en Suède (Upsala, 1477), au Danemark (Copenhague, 1478) et en d'autres lieux de la chrétienté.

L'enseignement universitaire des arts fut rendu obsolète par l'humanisme, et celui de la théologie illustré au XIII^e siècle par de grandes synthèses que l'on a comparé à des cathédrales intellectuelles, les sommes, déclina avec la concurrence de la philosophie et le rôle répressif que jouèrent de plus en plus les facultés de théologie (déjà en 1270 et 1277, l'évêque de Paris avait condamné toute une liste d'opinions professées à l'université de Paris). La médecine et le droit ne se développèrent qu'en se laïcisant, mais les facultés de médecine et de droit jouèrent un rôle social très important dans la formation d'élites (illustration 133).

La pensée médiévale avait atteint un haut niveau d'équilibre au XII^e siècle : ce fut l'équilibre entre la foi et la raison qui légua à l'Europe la tradition de recherche d'une harmonie entre le cœur et la raison.

L'ART ET LA LITTÉRATURE

L'Europe médiévale n'a pas de mot pour désigner l'art et la littérature qui ne constituent pas pour les hommes et femmes du Moyen Âge un domaine ou une activité bien définis. L'art reste longtemps perçu comme proche de l'artisanat (comme le mot *ars* en latin). Il est le domaine des images, peintes ou sculptées, qui renvoient à une vérité cachée dont ces images sont le reflet. C'est un miroir où l'homme médiéval se regarde et cherche à voir le monde. Le christianisme admet, à la différence du judaïsme et de l'islam, la représentation figurée de l'homme et de Dieu sous une forme anthropomorphe. Cette attitude fera de l'art une des composantes essentielles de l'humanisme chrétien (illustrations 59 à 62).

Les châteaux forts, en pierre depuis la fin du X^e siècle, se développent selon des plans divers à partir du donjon central. L'évolution du château, du XI^e au XV^e siècle, manifeste l'effacement progressif de la fonction militaire devant la fonction résidentielle, du seigneur féodal vers le noble et le prince de la Renaissance.

Deux formes successives d'art se répandront dans toute la chrétienté : l'art roman au XI^e siècle et dans la première moitié du XII^e siècle, l'art gothique à partir du milieu du XII^e siècle (illustrations 74 et 75).

L'art roman était tout aussi créateur dans le domaine de la sculpture et de l'architecture. Il ne faut pas le caractériser par le dépouillement dans lequel se trouvent beaucoup d'églises romanes aujourd'hui. Elles étaient très colorées et ornées, les murs couverts de teintures et tapisseries, les sculptures polychromes.

Vers le milieu du XII^e siècle commença à se répandre, à partir de l'Île-de-France, un style nouveau que ses détracteurs (depuis Lorenzo Valla au

XV^e siècle jusqu'aux classiques du XVII^e siècle et aux hommes des Lumières du XVIII^e siècle) appelleront « gothique », c'est-à-dire « barbare », terme au contraire repris de façon élogieuse par les romantiques au XIX^e siècle. Ce style se caractérise par un élément architectural nouveau : l'ogive ou arc brisé qui permet de donner plus de hauteur aux bâtiments et de variété aux voûtes, par la recherche de la lumière — d'où le triomphe, avec les grandes et hautes fenêtres, du vitrail comme à Chartres au XIII^e siècle —, par une structure obéissant à un ordre rationnel comparable à la raison scolastique.

On ne peut ici que rappeler quelques-unes des grandes cathédrales de l'Europe gothique : en France, l'abbatiale de Saint-Denis sous l'abbé Suger dès 1144, Sens, 1164, Laon, milieu du XII^e siècle, Notre-Dame-de-Paris entre 1163 et 1200, Chartres entre 1194 et 1220, Reims, Amiens et Bourges au XIII^e siècle, Albi à partir de 1282 ; en Angleterre, Canterbury après 1174, Lincoln entre 1192 et 1235, Salisbury entre 1220 et 1258, Wells à partir de 1185–1190 ; dans les pays germaniques, la cathédrale inachevée de Cologne commencée en 1248, la cathédrale de Strasbourg, dans la seconde moitié du XIII^e siècle ; en Hainaut, Tournai (1243–1255) ; en Espagne, au milieu du XIII^e siècle, Tolède, Burgos et León très influencées par les grandes cathédrales françaises ; en Italie, Sainte-Marie-des-Fleurs à Florence commencée en 1296.

Le gothique s'épanouit aussi dans des bâtiments civils, collectifs ou privés : palais communaux (en particulier dans les villes d'Allemagne et surtout d'Italie, à Sienne, Florence, Venise, etc.), halles marchandes (Ypres, Cracovie), châteaux isolés et palais urbains nobles et princiers, demeures en pierre de riches bourgeois.

Art du bâtiment et des grands édifices, le gothique n'est pas moins brillant en sculpture (chantiers des grandes cathédrales) et en peinture (fresques et miniatures). L'Italie y brille d'un éclat particulier. Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, Nicola et Giovanni Pisano, père et fils, sculptent les chaires de Sienne, Pistoia et Pise, affirmation du grand style monumental classique en sculpture. Giotto (vers 1266–1337), artiste complet, sera considéré à partir du XVI^e siècle comme le premier vrai artiste moderne.

Les formes gothiques triomphent aussi dans les arts mineurs, en orfèvrerie, dans le traitement de l'ivoire et de l'albâtre, et dans les arts domestiques, témoins d'un raffinement croissant de l'habitat : meubles, tapisseries, verres, céramique, étoffes.

Le gothique illustre l'affirmation de l'individu et de la vie privée. Le portrait réaliste apparaît au début du XIV^e siècle, l'amélioration décisive de la peinture à l'huile (attribuée aux frères Van Eyck au XV^e siècle) s'allie à l'apparition de la peinture sur chevalet. L'art saisit les intérieurs (illustrations 173 et 174).

Une autre grande évolution se marque dans l'art comme dans la littérature, c'est le retour à la narration, c'est le goût pour les «histoires». Les cycles picturaux décrivent la vie de Jésus, celle des saints. La peinture exprime de nouvelles séquences temporelles.

Dès le milieu du XII^e siècle, l'art gothique s'exagère : il va passer du gothique rayonnant au gothique flamboyant, à une sorte de baroque gothique. Un chef-d'œuvre audacieux mais harmonieux inaugure ce tournant du gothique : c'est la Sainte-Chapelle que saint Louis fait construire dans son palais de Paris pour abriter les reliques de la Passion du Christ.

Pourvoyeurs des arts, les cinq sens des hommes et des femmes évoluent au cours du Moyen Âge : la vue change et recourt, à partir du XIII^e siècle, au système de la perspective ; l'odorat connaît des parfums comme l'encens et de plus en plus tous les «parfums d'Arabie» ; le goût s'enrichit de saveurs nouvelles dans la cuisine ; le toucher se plaît à des contacts plus doux, aux caresses du corps féminin «qui tant est souef [doux]» dit le poète français Villon au XV^e siècle (illustration 118). L'ouïe n'a cessé de solliciter les hommes et les femmes du Moyen Âge. La musique considérée comme une science faisant partie du *quadrivium* est, avec l'architecture, le grand art européen, et les progrès des instruments y sont décisifs (orgue, luth, vielle, harpe, trompette et bientôt virginal et surtout voix humaine). Longtemps fortement marqué par les traditions grecques antiques, un chant nouveau s'élabore dans le milieu romain, le chant grégorien, dont Charlemagne assure la diffusion et le succès, puis apparaît, notamment avec la grande école de Notre-Dame-de-Paris aux XII^e et XIII^e siècles, la polyphonie. La musique n'échappe pas à la crise générale de la sensibilité au XIV^e siècle, mais l'*ars nova* qui en sort est un art moderne. À côté de cette musique savante, la musique populaire poursuit une vie mal connue (illustration 179).

Dans le domaine des lettres, le latin reste une langue littéraire tout au long du Moyen Âge, même s'il recule à partir du XII^e siècle devant les langues vernaculaires.

Le premier genre dominant est celui de la poésie épique, de la chanson de geste en général centrée sur un héros et un lignage et se développant en cycles. Le plus ancien poème épique conservé sous une forme écrite est celui de *Beowulf*, en anglo-saxon, dont le héros tue un monstre avant de succomber à la fatalité (rédigé du VIII^e au X^e siècle). L'épopée allemande du *Nibelungenlied*, issue de légendes dont l'origine remonte au VI^e siècle, a été rédigée vers 1200 et le nœud de son intrigue est une vengeance. La rédaction en français, à la fin du XI^e siècle, de la *Chanson de Roland*, épopée de l'héroïsme et de la mort, inaugure les grands cycles épiques français. La chanson de geste met en forme littéraire l'imaginaire de la noblesse guerrière féodale. Il s'exprime en Espagne dans le *Cantar del mio Cid* (1140). La chanson de geste en vieux norois connaît en Islande un épanouissement

singulier. Après les poèmes de l'*Edda* (du VII^e au VIII^e siècle) viennent les sagas (XII^e–XIII^e siècle), une des plus originales productions littéraires de l'Occident médiéval. Roland, Charlemagne, Siegfried, le Cid sont devenus de grands héros de l'imaginaire européen.

Le XII^e siècle voit la naissance du roman, encore aujourd'hui un des grands genres littéraires de l'Occident, genre narratif qui déroule une histoire, histoire d'un individu, histoire d'un couple et de l'amour, amour courtois, amour moderne associé à la mort. Le monde légendaire celtique nourrit le roman en vers dans la seconde moitié du XII^e siècle, puis en prose au XIII^e siècle (ouvrages de Chrétien de Troyes). La mort est en général au bout de l'amour et de l'aventure.

L'imaginaire européen s'enrichit de nouvelles figures prodigieuses : avec le roman arthurien, c'est le roi Arthur et les chevaliers de la Table ronde ; c'est l'enchanteur Merlin, c'est cet objet mystérieux et sacré qui hante désormais la quête chevaleresque, le Graal. L'Église finalement, au XIII^e siècle, spiritualise et christianise ce monde sorti de la mythologie barbare. Le roman courtois propose à l'Europe un autre couple mystique, Tristan et Iseult, incarnation de l'amour moderne, magique, irrésistible et impossible, qui a finalement rendez-vous lui aussi avec la mort (illustration 178).

Toute une veine poétique lyrique accompagne et double l'essor des chansons de geste et des romans courtois, ce sont, en occitan, les poèmes des troubadours, en langue d'oïl, ceux des trouvères, tandis que s'épanouit en Allemagne la poésie d'amour des *Minnesänger*, dont Walter von der Vogelweide (illustration 177), au début du XIII^e siècle, est le plus grand, et, en Italie, à la fin du XIII^e siècle, le *dolce stil nuovo*, plus spiritualisé et plus précieux.

Le rire, comprimé par l'idéal monastique dans le haut Moyen Âge, s'épanouit dans les contes brefs pour rire, les fabliaux. Le théâtre renaît d'abord lié à la liturgie religieuse, puis il sort de l'église et se montre sur la place publique pour satisfaire aux goûts de la riche bourgeoisie, avant de suivre, à la fin du Moyen Âge, deux voies différentes, celle de la farce ou sotie (le sot, le bouffon s'affirme comme personnage de cour et de littérature) et celle des passions, récits dramatisés de la Passion du Christ représentés devant la façade des églises.

Le français au XIII^e siècle se répand en Europe, presque comme un nouveau latin. Parmi ses créations littéraires, deux connaissent un succès exceptionnel : le *Roman de Renart* (entre 1180 et 1250), épopée animalière, réaliste et satirique, et le *Roman de la Rose*, roman poétique, allégorique et naturaliste en deux parties.

C'est l'Italie qui produit le grand génie en qui culmine et se concentre poétiquement le Moyen Âge, le Florentin Dante (1265-1321) et sa *Divine Comédie* (illustration 180).

Tandis qu'avec Pétrarque (1302-1374) et après lui se développe, rompant avec le Moyen Âge qu'il baptise de ce nom méprisant, une littérature humaniste, le courant narratif donne en Italie le genre de la *novela* et un chef-d'œuvre, le *Décameron* de Boccace (vers 1350) (illustration 103), suivi en Angleterre d'un autre chef-d'œuvre, les *Contes de Canterbury* de Chaucer, dans la seconde moitié du XIV^e siècle.

LES IDÉES, LES SENSIBILITÉS ET LES MENTALITÉS

La civilisation médiévale sentit la double nécessité de penser et d'agir selon le système de valeurs chrétiennes qui reposait sur la conformité aux enseignements de Dieu et de l'Église, et de pallier la fragilité matérielle et intellectuelle d'une société soumise à l'arbitraire d'un Dieu qui, bon dans son principe, pouvait recourir à la colère, aux agressions d'un diable omniprésent, tentateur et trompeur (illustration 131). Face à une nature très mal maîtrisée techniquement, elle imposa le recours aux autorités surtout chrétiennes, mais aussi païennes dans le domaine intellectuel. Cette culture des origines et des modèles autoritaires situa donc longtemps l'innovation culturelle dans le choix des autorités, dans un nouvel agencement et de nouvelles interprétations des textes et des idées, dans l'introduction de nouvelles autorités. Les Européens s'habituerent à être des héritiers et des élèves, mais ils apprirent aussi (au moins dès le XII^e siècle de façon consciente) à distinguer entre « anciens » et « modernes ». Le Moyen Âge n'eut pas l'idée de progrès, mais s'efforça aussi bien dans les pratiques économiques qu'intellectuelles et dans la vie morale de mieux faire soit par amélioration soit par croissance. Il chercha le perfectionnement dans l'orientation du bas vers le haut (le christianisme est une religion céleste), dans l'élargissement de ses horizons terrestres (conquête du sol et maîtrise de la mer), dans une intériorisation croissante de sa vie personnelle et sociale, professionnelle et spirituelle.

La fragilité individuelle et collective des hommes et des femmes du Moyen Âge (la société médiévale est masculine, et la femme, être dangereux depuis Ève, y exerça des pouvoirs non seulement dans la famille et la maison, mais aussi dans le gouvernement de la société et dans la vie affective, la formidable promotion du culte marital à partir au moins du XII^e siècle en est le signe ; l'enfant est l'objet de soins parentaux attentifs, d'amour et d'éducation, mais l'enfance n'est pas une valeur, c'est un temps instable et dangereux, à traverser aussi vite que possible) conféra à leur vie affective et passionnelle une force particulière. Ils furent soit dominés soit stimulés par des obsessions. Ils furent souvent habités par la peur : peur des calamités naturelles, peur du diable et de l'enfer, peur d'une fin du monde apocalyptique.

La première obsession fut celle du péché, dont l'Église avait fait le fond de la condition humaine, accordant au péché de chair une importance particulière due à l'interprétation par les Pères de l'Église du péché originel comme un péché sexuel. Le péché s'enracinait dans le vice, et, comme l'enjeu de la lutte contre le péché était le salut éternel, l'Église définit un système de sept péchés capitaux ou mortels (orgueil, cupidité, colère, envie, luxure, gourmandise, paresse) qui menaient le pécheur non repenté en enfer. La lutte contre le péché était une lutte contre le diable, et Satan fut le chef d'orchestre des obsessions médiévales. L'obsession de l'enfer trouva un correctif à partir de la seconde moitié du XII^e siècle où fut inventé un troisième lieu de l'au-delà, le purgatoire, où les morts pouvaient se purger du reste de leurs péchés non mortels avant d'accéder au paradis.

Une seconde obsession fut celle de l'invisible, du surnaturel. Les hommes et les femmes du Moyen Âge croyaient que le visible était pénétré d'invisible, que le surnaturel était toujours prêt à se manifester sur terre, qu'il n'y avait pas de frontière nette, encore moins de fossé, entre le visible et l'invisible. D'où l'importance des rêves (longtemps combattue par l'Église comme pratique païenne) et des visions, d'où la croyance générale de bas en haut de l'échelle sociale et professionnelle dans les miracles, manifestations surnaturelles du pouvoir divin. Mais, surtout à partir du XII^e siècle, une meilleure attention à l'environnement amena à élargir le domaine des merveilles de la nature, rares et surprenantes, mais naturelles. Les Européens reprenaient leurs efforts pour distinguer le profane et le sacré, le naturel et le surnaturel, le miraculeux et le merveilleux (en excluant si possible le magique domaine du diable et de ses suppôts, sorciers et sorcières) (illustration 131).

Une autre obsession fut celle de la mémoire. La société médiévale, où dominait l'oralité, ne pouvait vivre sans mémoire puissante et efficace. La vie sociale et juridique reposa longtemps sur la coutume, tradition transmise par la mémoire, et d'abord celle des personnes âgées. Les clercs inventaient des systèmes mnémotechniques complexes, des « arts de la mémoire ». Ce primat de la mémoire gêna longtemps l'essor de l'histoire dont l'organisation rationnelle et critique de la mémoire se heurtait, dans son élaboration d'un temps linéaire allant de la Création puis de l'Incarnation vers « les derniers temps » et le Jugement dernier, peut-être après un millénium sur terre, une longue époque de paix et de justice ici-bas, à l'éternel retour de la liturgie annuelle qui transformait en temps circulaire la mémoire de la vie terrestre du Christ.

La croyance en un surnaturel tout proche, en un monde vrai dont le monde d'ici-bas n'était que le double imparfait et vicié créa une obsession du symbolique. Un premier système symbolique était celui du nombre qui exprimait la structure mathématique du monde. Un autre système symbolique fut celui des images et de la couleur.

Dans le domaine social et politique, l'obsession est celle de la hiérarchie et de l'ordre, mais apparaît aussi une obsession ambiguë autour du concept de liberté. La liberté, c'est un privilège, liberté de l'Église face aux laïcs, des nobles face aux serfs, aux non-libres, mais la liberté, c'est déjà l'indépendance, le refus d'obéissance à l'autorité illégitime ou injuste, le lointain virus de la démocratie.

Un grand tournant dans l'histoire des idées, des valeurs et des mentalités se produit dans la chrétienté des XII^e et XIII^e siècles. Une nouvelle conception du péché, qui le mesure plus à l'intention du pécheur qu'à ses actes, conduit à une révision des pratiques de la confession et à la recherche de l'aveu. Le quatrième concile du Latran (1215) imposa à tous les fidèles de se confesser au moins une fois l'an sous forme de confession individuelle auriculaire. Confesseurs et pénitents se livrèrent donc à des examens de conscience qui ouvrirent à la longue la voie à l'introspection et à la psychanalyse. Le remplacement dans la pratique judiciaire de la procédure accusatoire par la procédure inquisitoire amena à la recherche de l'aveu, ce qui aurait été un progrès si cette procédure n'avait pas été dévoyée dès le XIII^e siècle par l'Église qui, pour combattre l'hérésie, créa le tribunal de l'Inquisition qui recourut à la torture pour obtenir l'aveu.

Cependant, le mépris du monde recula devant une valorisation générale du monde terrestre qui fit descendre les valeurs du ciel sur la terre. Non que la ferveur religieuse fût moindre, mais, au lieu d'être confinées dans le ciel où l'homme ne pouvait les rejoindre qu'après la mort en gagnant son salut, elles manifestaient dès l'ici-bas leur présence et permettaient à l'homme de faire son salut non plus contre le monde, mais à travers lui. Le travail devint une participation à la création divine et un instrument positif de salut, le temps qui n'appartenait qu'à Dieu put aussi servir au salut, et le marchand fut légitimé, tout comme l'intellectuel dispensateur d'une science qui n'était plus le seul trésor de Dieu, mais devenait un savoir licite aussi bien pour mieux maîtriser le monde que s'ouvrir le ciel. Le nombre n'était plus défendu par le tabou de la sacralité symbolique, mais pouvait être utile dès ici-bas en se prêtant aux opérations de l'arithmétique. Le corps humain était réhabilité, le jeu et l'oisiveté permis s'ils étaient divertissement et loisir pour reprendre des forces après le travail, le plaisir même sous certaines formes et dans certaines limites était justifié. La scolastique s'employait à définir les conditions de licéité des activités humaines, faisant régner la nuance et la mesure là où n'existait qu'un manichéisme du bien et du mal, du noir et du blanc. Les exceptions aux interdictions se multipliaient. L'Europe s'engageait dans la voie plus tolérante de la casuistique. L'individu émergeait des communautés, dans la confession, dans le portrait, au purgatoire.

La crise du XIV^e siècle ouvrit l'automne du Moyen Âge, selon l'expression d'Huizinga. «L'âpre saveur de la vie était si violente et si contrastée

qu'elle répandait l'odeur mêlée du sang et des roses. » La piété flamboyante s'épuisait en émotions et en fantasmes, le sentiment de la mort était devenu le macabre, l'obsession du cadavre, du crâne et du squelette. Un grand thème de la peinture et de la poésie était la danse macabre.

L'idéal chevaleresque devenu échevelé se déchaîne dans les vêtements et les parures, dans la politique. Cet âge de fêtes est aussi celui où se diffuse le thème de la mélancolie. La *Mort d'Arthur* de l'Anglais Thomas Malory (publié en 1485), les *libros de caballería* espagnols comme l'*Amadis de Gaule* de García Rodríguez de Montalvo (publié en 1508), les *romanzi* italiens comme le *Morgante Maggiore* de Luigi Pulci (entre 1460 et 1480) et le grand chef-d'œuvre de l'Arioste, l'*Orlando furioso* (première édition en 1520, édition définitive en 1532), manifestent le brio de l'automne littéraire du Moyen Âge.

Le Moyen Âge, à vrai dire, continue brillamment au XVI^e siècle, et si l'on parle conventionnellement de Renaissance, c'est parce qu'on ne remarque pas que tout le Moyen Âge est une suite de renaissances qui sont autant de sauts créateurs. Renaissance carolingienne des VIII^e et IX^e siècles, renaissance du X^e siècle récemment reconnue, renaissance du XII^e siècle, « grande » Renaissance qui, en Italie, commence au XIII^e siècle. Elle est là avec Pétrarque qui rejette le Moyen Âge ainsi qu'il le baptise, au milieu du XIV^e siècle, avec le renouveau philosophique et helléniste de Pic de la Mirandolle (1463–1494) et de Marsile Ficin (1433–1499) à Florence, avec les œuvres de ces grands génies complets, architectes, peintres, sculpteurs pour la plupart, que sont Brunelleschi (1377–1446) et la coupole du dôme de Florence, Leon Battista Alberti (1404–1472), Léonard de Vinci (1452–1519), Michel-Ange (1475–1564). Le nouvel humanisme s'étend vers le nord, en France, avec Jacques Lefèvre d'Étaples (vers 1450–1537) qui traduit la sainte Bible et les œuvres d'Aristote. Mais le Moyen Âge continue au cœur du XVI^e siècle. La Réforme est la première hérésie qui réussit, la courtoisie devient courtoiserie (*Il cortegiano* de Baldassare Castiglione, 1528), la « prouesse » devient « honneur » et « vertu ». L'imprimerie, avant de diffuser l'humanisme, sert à éditer des ouvrages religieux traditionnels.

La longue incubation des temps modernes se fait dans le deuil des épidémies de peste et le tumulte des champs de bataille, entre la mélancolie et la folie. Sébastien Brandt publie *Das Narrenschiff* à Bâle en 1494, Érasme, l'*Éloge de la folie* dédié dans les premières années du XVI^e siècle à l'Anglais sir Thomas More, auteur de l'*Utopie*.

BIBLIOGRAPHIE

- BLOCH M. 1939-1940. *La Société féodale*. 2 vol. Paris.
- BORST A. 1973. *Lebensformen im Mittelalter*. Francfort-sur-le-Main, Propyläen.
- CAPITANI O. 1979. *Medioevo passato prossimo*. Bologne, Il Mulino.
- CURTIUS E. R. 1948. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Berne, Francke.
- DE LORT R. 1982. *La Vie au Moyen Âge*. Paris.
- DEMIANS D'ARCHAMBAUD G. 1968. *Histoire artistique de l'Occident médiéval*. Paris.
- DUBY G. 1976. *Le Temps des cathédrales. L'art et la société*. Paris.
- 1978. *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris.
- FLASCH K. 1986. *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart.
- FOCILLON M. 1965. *Art d'Occident*. Paris.
- FUHRMANN H. 1987, 1989. *Einladung ins Mittelalter*. Munich.
- GENICOT L. 1961. *Les Lignes de faîte du Moyen Âge*. Tournai.
- GUREVICH A. 1985. *Categories of medieval cultures* (1^{re} éd., Moscou, 1972).
- 1988. *Medieval popular culture: problems of belief and perception*. Cambridge.
- 1992. *Historical anthropology of the Middle Ages*. Polity Press.
- HEER F. 1961. *Mittelalter*. George Weidenfeld & Nicolson.
- HUIZINGA J. 1919. *Herfsttij der Middeleeuwen*.
- KANTOROWICZ E. H. 1957. *The King's two bodies. A study in medieval political theology*. Princeton.
- KÖHLER E. 1956. *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*. Tübingen.
- LADNER G. B. 1965. *Ad imaginem Dei. The image of man in medieval art*.
- 1983. *Images and ideas in the Middle Ages*.
- LE GOFF J. 1964. *La Civilisation de l'Occident médiéval*. Paris (rééd. Paris, 1984).
- 1985. *L'Imaginaire médiéval*. Paris.
- (DIR. publ.). 1968. *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle*. Paris, La Haye.
- (DIR. publ.). 1990. *L'uomo medievale*. Rome/Bari, Laterza.

- LOPEZ R. 1962. *Naissance de l'Europe (IV^e–XIV^e siècle)*. Paris.
- MITRE E. 1976. *Introducción a la historia de la Edad Media europea*.
- MOORE R. I. 1967. *The formation of a persecuting society. Power and deviance in western Europe, 950–1250*. Oxford.
- MORRALL J. B. 1967. *The medieval imprint*. Londres.
- MURRAY A. 1978. *Reason and society in the Middle Ages*. Oxford.
- SOUTHERN R. W. 1953. *The making of the Middle Ages*. Londres.
- STANESCO M., ZINK M. 1992. *Histoire européenne du roman médiéval*. Paris.
- TABACCO G., MERLO G. G. 1981. *La civiltà europea nella storia mondiale, Medioevo V–X sec.*
- VOLPE G. 1965. *Il Medio Evo*. Florence, Sansoni.
- VON DEN STEINEN W. 1965. *Homo caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter*. 2 vol.
- WHITE L. JR. 1962. *Medieval technology and social change*. Oxford, Clarendon Press.
- ZUMTHOR P. 1972. *Essai de poétique médiévale*. Paris.
- 1980. *Parler au Moyen Âge*. Paris.

12

L'Europe de l'Est et du Sud-Est

12.1

Les changements ethniques et politiques dans la péninsule des Balkans à partir du VII^e siècle

Vasilka Tăpkova-Zaimova

LES MOUVEMENTS ETHNIQUES APRÈS LE VI^e SIÈCLE

Par sa position géographique, la péninsule des Balkans fut une des zones les plus névralgiques lors de la formation de l'Europe post-romaine. À partir du IV^e siècle, l'empire d'Orient eut à faire face à des groupes de « Barbares » qui traversaient par intermittence la frontière danubienne. Mais le problème des tribus en migration devint autrement compliqué à partir du VI^e siècle (et surtout à partir de la seconde moitié de ce siècle), lorsque les masses slaves et avaro-slaves accélèrent leurs invasions, provoquant une véritable crise d'ordre ethnique et démographique.

Prenant la « succession » des tribus germaniques qui les avaient précédés, les Slaves, qui suivaient les voies conduisant entre l'Ukraine subcarpatique et la Volhynie jusqu'aux parties orientales des Carpates du Sud, commencèrent leurs randonnées à travers la Slovaquie et la Pannonie, d'une part, et la plaine valaque, d'autre part, pour s'enfoncer dans les provinces danubiennes (Ditten, 1978 ; Teodor, 1984). Il y a eu, jusqu'au début du VI^e siècle, une sorte

d'infiltration slave sur la frontière danubienne. Cette migration sans grande importance ne s'est pas reflétée dans les ouvrages des auteurs contemporains, mais elle est visible à partir des témoignages de l'archéologie et de la linguistique (Tăpkova-Zaimova, 1966).

Les tribus et unions tribales pénétrèrent en grandes masses au sud du Danube à partir du règne de Justinien I^{er} (527–565), en suivant les vieilles routes terrestres ou les cours d'eau, affluents du Danube. Une partie de celles qui avaient envahi la Pannonie fut incluse en tant que «Beivolk» dans les expéditions organisées par le kaghanat avar, c'est-à-dire en tant que fantassins qui suivaient la cavalerie de choc de ces anciens nomades, déjà établis entre le Danube et la Tisza (Avenarius, 1974 ; Pohl, 1988).

Toujours à la fin du VI^e siècle et au début du VII^e, les Slaves de Dacie qui organisaient leurs propres campagnes et les Avaro-Slaves de Pannonie avaient pénétré respectivement dans les deux Mésie (provinces danubiennes), ainsi que dans l'Illyrie et les territoires voisins de l'Adriatique (Kovačević, 1981). D'autre part, leur présence est déjà attestée au sud des monts Hémus, en Macédoine, en Thessalie et jusqu'au Péloponnèse, si l'on en croit le langage de la numismatique et de la toponymie (Zaimov, 1975 ; Nystazopoulou-Pelekidou, 1986). Avec leurs vaisseaux creux, les monoxyles, taillés dans un tronc d'arbre, ils pratiquaient la piraterie dans les îles de la mer Égée.

Les premières campagnes au sud du Danube sont en grande partie le fait des Slaves de la Dacie et partiellement de la Pannonie du groupe dit «bulgare». Elles furent doublées au cours de la première moitié du VII^e siècle par d'autres Slaves du Sud, les Serbo-Croates, moins nombreux. Ceux-ci s'orientèrent vers les parties occidentales de la péninsule. Il semble, de plus, qu'il y ait eu deux vagues de migrants serbo-croates : la deuxième se serait réalisée après 626, c'est-à-dire après l'échec de la grande campagne avaro-slave vers le sud et l'est, lorsque Constantinople fut assiégée. Mais malgré l'absence de l'empereur Héraclius (617–643), la capitale de l'Empire byzantin fut sauvée, et le repli des Avars vers les Alpes orientales ouvrit la voie aux Serbo-Croates.

Les Serbes occupaient la région entre le massif dinarique et la Neretva qui se jette dans l'Adriatique, ainsi que, plus au sud, le Zahumlje, la Travunja et la Duklja. Plus au nord et à l'ouest, les Croates s'installaient en partie en Dalmatie et en partie sur la Save, affluent du Danube (Croatie dalmate et Croatie pannonienne) (Kovačević, 1981).

L'INSTALLATION DURABLE DES COMMUNAUTÉS SLAVES

Dans leurs randonnées, les Avaro-Slaves suivaient ordinairement les grandes routes militaires et le cours des fleuves. Cependant, les Avars se retiraient ordinairement dans leurs territoires une fois l'expédition terminée; de par leurs traditions nomades, ils étaient intéressés en grande partie par le pillage et le butin. Les Slaves eux, s'installèrent progressivement dans les territoires dévastés et délaissés et sur les terres restées en friche. Une baisse sensible du niveau général de la culture provinciale se fit sentir. Ce phénomène de rupture avec les acquisitions de la basse Antiquité était surtout visible dans les villes danubiennes, ceci malgré les efforts du gouvernement de Constantinople pour fortifier le *limes* danubien. Mais même à l'intérieur de l'Empire, la vie citadine se fossilisait en partie dans de nombreux centres urbains, autrefois florissants, où le commerce subissait de grands dommages. À partir du VII^e siècle aussi se manifesta une certaine ruralisation des villes. En général, les traces de circulation monétaire dans les provinces danubiennes et même en Dalmatie s'arrêtent à la première moitié du VII^e siècle (Ferjančić, 1984; Jurukova, 1969).

La thèse d'une désagrégation complète des provinces balkaniques est cependant exagérée. Il est vrai que les événements et l'impossibilité dans laquelle se trouvait le gouvernement central de renforcer par endroits l'exploitation fiscale favorisaient les particularismes. Ces organisations territoriales que les contemporains appellent «slavinies» (ou «sclavinies») existaient de préférence dans les régions de l'intérieur, qui conservèrent pour une période plus ou moins longue un régime d'autonomie par rapport au gouvernement provincial (Litavrin, 1984). Il y en eut, cependant, qui finirent par être réduites au rang de population tributaire et soumise au régime provincial de l'Empire byzantin. Ce processus se fit remarquer surtout à partir du gouvernement des empereurs de la dynastie isaurienne et continue jusqu'au IX^e siècle. Une grande partie de ces groupes ou unions de tribus devait peu à peu se fondre dans l'État bulgare et conférer à la Bulgarie danubienne sa physionomie ethnique en grande partie slave (Angelov, 1971).

LES BULGARES AU SUD DU DANUBE : LA BULGARIE DANUBIENNE

Parmi les «Barbares» qui, au cours des VI^e et VII^e siècles, envahirent les territoires au sud du Danube, les contemporains ne manquent pas de mentionner les Bulgares, d'origine türk et qui, à partir de la fin du V^e siècle,

étaient à la solde de l'Empire dans ses campagnes contre les Goths d'Italie. Les Outigours et les Koutrigours qui, au début du VI^e siècle, étaient déjà durablement établis sur les rivages de la mer d'Azov, manifestèrent leur présence dans les Balkans à plusieurs reprises (Karayannopoulos, 1978), soit comme envahisseurs soit (comme c'est le cas des Koutrigours) en tant que « fédérés » au service de Justinien I^{er}. D'ailleurs ce système, qui était un héritage de l'époque précédente, était pratiqué aussi dans les relations avec les Slaves et autres : les « fédérés » (appelés « amis » ou « alliés » à partir du VI^e siècle) reçurent la permission de s'établir avec leurs propres chefs dans les régions frontalières dépeuplées. Ils y assumèrent (avec plus ou moins de fidélité au pouvoir central) les obligations de gardes frontières.

Pendant les années 630 dans les steppes à l'est et au nord-est de l'Azov, il existait une formation étatique de Bulgares-Onogours qui se trouvait sous la direction du khān Kubrat, un allié de Byzance. Son autorité couvrait de vastes territoires au nord sur le Dniepr, à l'est d'Azov sur le Kouban et à l'ouest jusqu'à la Chersonèse taurique (la Crimée). Cette « Grande Bulgarie » ou « Bulgarie de la Volga » ne dura cependant pas longtemps ; après la mort de Kubrat, elle tomba sous les coups d'une autre formation nomade des Türk de l'Asie occidentale — les Khazars. C'est alors que commença un retrait vers l'ouest et vers le sud : une partie des Bulgares s'infiltra dans le kaghanat des Avars en participant à leurs campagnes. Un autre groupe de Bulgares suivit Asparoukh, présumé fils de Kubrat, vers le delta danubien, où ils se fixèrent pour une certaine période tout en conservant le contrôle des territoires jusqu'au Dniestr (Dimitrov, 1987).

C'est à partir de là que commencèrent les attaques d'Asparoukh vers les terres au sud du Danube et en direction de la mer Noire. Vainqueurs de l'armée byzantine, les Bulgares firent reconnaître leur État sur le Danube par un traité avec Constantinople (681), lorsque leurs raids commencèrent à se diriger vers les fortifications des monts Hémus (Vojnov, 1956).

La Bulgarie danubienne couvrait des territoires habités par une population slave — les « Sept Tribus » et les Sévères, vraisemblablement fédérés de Byzance. Quoiqu'elle ne puisse être considérée comme une réplique fidèle de la Bulgarie de la Volga, car l'absence de steppes limitait les grandes randonnées caractéristiques du modèle nomade, elle conservait néanmoins sa structure militaire traditionnelle. La présence, d'autre part, d'une population d'agriculteurs slaves assurait la base matérielle du noyau militaire et le développement d'une économie en partie agraire.

Tel est le cadre démographique dans lequel se répartissent les guerres continuelles avec Byzance au VIII^e siècle et dans la première partie du siècle suivant. Conservateurs de leurs traditions païennes et de leur pouvoir qu'ils voulaient d'origine divine, les khāns bulgares ne manquaient pas d'opposer leurs prétentions étatiques à l'idéologie impériale de Byzance. Dans la

succession des chocs belliqueux, le *basileus* Nicéphore I^{er} perdit la vie après une expédition qu'il fit au nord de la chaîne balkanique jusqu'à la capitale bulgare (811). Il s'ensuivit une campagne victorieuse des forces bulgares en Thrace orientale et jusqu'à la mer Noire ; le khān Krum ne s'arrêta que devant les portes de Constantinople.

Après une période de répit qui suivit la conversion de la Bulgarie par le prince Boris (864 ou 865), la confrontation n'en devint que plus exacerbée à l'époque de Siméon (893–927). Après plusieurs campagnes victorieuses à l'issue desquelles il faillit s'emparer de la capitale byzantine, Siméon prétendit au titre de *basileus* (tsar) des Romées, par lequel il cherchait même à évincer l'empereur byzantin des provinces balkaniques. Ce titre, se rapportant uniquement aux territoires bulgares, fut reconnu par Constantinople à son fils Pierre après un mariage dynastique avec une princesse byzantine (Tăpkova-Zaimova, 1979 ; Fine, 1983).

C'est au cours de ces siècles que se réalisa aussi la consolidation nationale de la Bulgarie et la synthèse culturelle entre les Slaves, plus nombreux et qui imposèrent leur langue, et les Bulgares, qui devaient laisser leur nom à cette nation éclosée d'une dualité ethnique. Ces processus compliqués eurent un écho non négligeable sur la formation des autres États des Slaves balkaniques, notamment des Serbes et des Croates.

LES ÉTATS SLAVES DANS LES PARTIES OCCIDENTALES DE LA PÉNINSULE

Comme résultat des guerres entre Byzance et les Avars et des mouvements ethniques qui suivirent dans les provinces occidentales de la péninsule, à l'intérieur de la Rascie fusionna un noyau de communautés slaves d'où devait éclore, au début du IX^e siècle, la nation serbe (Čirković, 1964). Il se constitua une sorte de vassalité interne entre quelques princes, parmi lesquels Vladimir porte le titre d'« archonte » (*knez*) dans les années 820. C'est l'indication que les structures archaïques qui caractérisaient la partie occidentale de la péninsule avaient déjà évolué et que cette entité serbe était déjà un véritable État. L'unité étatique de la Croatie se réalisa plus difficilement, principalement à cause de l'interférence des intérêts politiques de Byzance, qui conservait partiellement sa domination sur la côte dalmate, et de ceux de l'empire de Charlemagne et de ses héritiers en Franconie de l'Est. Une sorte d'équilibre s'établit entre la Croatie dite dalmate et son prince Borna, d'une part, et la Croatie pannonienne avec son prince Ljudevit. Le conflit existant entre eux dans les années 820 marquait des tentatives sérieuses d'intégration politique. En 852, le prince Trpimir signait déjà une charte en

tant que « prince (*knez*) des Croates », et, au début du ^xe siècle, Tomislav était appelé *rex Croatorum* (roi des Croates). À cette époque existaient aussi une organisation ecclésiastique bien établie et un appareil administratif au service du pouvoir central. Mais cette situation ne dura pas : la présence des Hongrois en Pannonie à la fin du ^{ix}e et au début du ^xe siècle compliqua de nouveau la situation politique au détriment des Slaves dans la partie occidentale de la péninsule (Klaić, 1971 ; Fine, 1983).

Le nom de la Bosnie apparaît pour la première fois au milieu du ^xe siècle. Cette région, qui ne peut être considérée longtemps comme jouissant d'une véritable autonomie, est limitée territorialement par la Croatie à l'ouest et la Serbie à l'est. Elle s'affirmera cependant dans sa vie politique vers la fin de ce même siècle, et son souverain portera le titre de *ban* (Čirković, 1964).

Cette formation d'États nationaux dans les Balkans devait aiguïser le conflit latent entre Byzance et la Bulgarie qui, à l'époque de Siméon, réussit à intégrer les territoires serbes dans ses frontières, prétendant évincer l'Empire dans le système de vassalité politique de la péninsule (Tăpkova-Zaimova, 1979). Compétition de longue durée qui ne se termina qu'au début du ^{xi}e siècle par les guerres de Basile II (976–1025). Vainqueur du tsar bulgare Samuel et de ses héritiers, celui-là rétablit sur la péninsule l'autorité politique de Byzance dont les frontières touchaient de nouveau le Danube et la mer Adriatique.

Ces événements firent apparaître sur la scène historique les Roumains et les Albanais. Il n'existe pas de témoignages contemporains, écrits dans leur langue respective, de cette émergence ; quant aux sources byzantines, elles sont muettes sur les processus qui sont à la base de la formation de ces deux nations balkaniques. Les Albanais, descendants des Illyriens, apparurent après une longue période de romanisation, suivie d'une slavification, avant d'affirmer leur identité nationale au Moyen Âge, quand les relations dans les Balkans restaient complexes. C'est pourquoi la plus ancienne référence les concernant dans les sources byzantines ne date que de la seconde moitié du ^{xi}e siècle.

Cela vaut aussi pour les Roumains, qui n'apparaissent sous ce nom dans aucune source byzantine ou bulgare avant l'époque des guerres macédoniennes du tsar Samuel. Les plus anciennes sources les concernant se réfèrent aux populations romanisées du sud du Danube, alors appelées Valaques (Berza et Buda, 1967 ; Murnu, 1984).

BIBLIOGRAPHIE

- ANGELOV D. 1979. *Il Bogomilismo — un eresia bulgara*. Rome, Bulzoni.
- BAKALOV G. 1985. *Srednovekovnijat bŭlgarski vladetel : titulatura i insignii* [Le souverain bulgare du Moyen Âge : titres et insignes]. Sofia, Nauka i izkustvo, pp. 96-113 (en bulgare).
- ČIRCOVIĆ S. (dir. publ.). 1981. *Istorija srpskog naroda* [Histoire du peuple serbe]. Vol. I. Belgrade, pp. 150-153 (en serbe).
- 1987. «Bosanska crkva un bosanskoj državi» [L'Église bosniaque dans l'État bosniaque]. Dans : *Prilozi za istoriju Bosni i Hercegovini* [Éléments pour l'histoire de la Bosnie-Herzégovine]. Vol. I. Sarajevo, pp. 191-254 (en serbe).
- DRAGOJLOVIĆ D. 1987. *Krstjani i jeretička crkva bosanska* [Les chrétiens et l'Église hérétique bosniaque]. Belgrade (en serbe).
- DUJČEV L., KIRMAGOVA A., PAUNOVA A. 1983. *Kirilometodievaska bibliografija 1940-1980* [Bibliographie de Cyrille et Méthode]. Sofia.
- GIUZELEV V. 1981. *Istoria na Bŭlgaria* [Histoire de la Bulgarie]. Vol. II, Sofia, pp. 213-234 (en bulgare).
- LOOS M. 1974. *Dualist heresy in the Middle Ages*. Prague.
- MAKSIMOVIĆ L. 1992. «The christianization of the Serbs and the Croats». Dans : *The legacy of saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*. Thessalonique, pp. 167-184.
- MIRKOVIĆ M. 1981. Dans : *Istorija srpskog naroda* [Histoire du peuple serbe]. Vol. I. Belgrade, pp. 99-105 (en serbe).
- NAUMOV E. P. 1988. «Čerkovnaja organizacija y političeskoj strukture serbskih i horvatskih zemel (konec IX.-načalo XII v.)» [L'organisation de l'Église dans la structure politique des pays serbes et croates de la fin du IX^e siècle au début du X^e siècle]. Dans : *Prinjatije hristianstva narodami Central'noj i Jugo-postočnoj Evropi i Krešćenije Rusi* [Accueil du christianisme par les peuples d'Europe centrale et du Sud-Est et christianisation de la Russie]. Moscou, pp. 85-103 (en russe).
- OBOLENSKY D. 1963. «St. Cyril and Methodius, Apostles of the Slavs». *St Vladimirov Seminary Quarterly* (New York), pp. 9 et suiv.
- PERI V. 1983. «Gli 'jura antiqua' sulla patria dei Bulgari — un 'topos' canonico per un risveglio missionario». Dans : *Atti dell'8° Congresso internatzionale di studi sull'alto medioevo*. Split, pp. 226-268.
- PRIMOV B. 1960. «Medieval Bulgaria and the dualistic heresies in Western Europe». Dans : *Études historiques*. Vol. I. Sofia, pp. 89-103.

- ROGOV A. I. 1988. «Kul'turnyje svjazi Kievskoj Rusi s drugimi slavjanskimi stranami v period jejo hristianizacii» [Les relations culturelles de la Russie kiévienne avec les autres pays slaves pendant la christianisation]. Dans: *Prinjatije hristianstva narodami Central'noj i Jugo-postočnoj Evropi i Kreščenje Rusi* [Accueil du christianisme par les peuples d'Europe centrale et du Sud-Est et christianisation de la Russie]. Moscou, pp. 207–234 (en russe).
- TÄPKOVA-ZAIMOVA V. 1979. *Istoria na Bŭlgaria* [Histoire de la Bulgarie]. Vol. I. Sofia, pp. 405–413 (en bulgare).
- TÄPKOVA-ZAIMOVA V., SIMEONOVA L. 1987. «Aspects of the Byzantine cultural policy towards Bulgaria in the epoch of Photius». Dans: *Byzantine and Europe: first international Byzantine conference*. Athènes, pp. 153–163.
- VAVŘÍNEK V. 1963. «Die Christianisation und Kirchenorganisation Grossmährens». *Historia* (Prague), pp. 5-56.
- VODOFF V. 1989. *Naissance de la chrétienté russe: la conversion du prince russe Vladimir de Kiev en 988 et ses conséquences*. Paris, pp. 48-61.
- VOJNOV M. 1962. «Njakoi vŭprosi vŭv vrŭzka s obrzsuvaneto na bŭlgarskata dŭržava i pokrŭstvaneto na bŭlgarite» [Quelques problèmes relatifs à la formation de l'État bulgare et à l'évangélisation des Bulgares]. *Bulletin de l'Institut d'histoire* (Sofia), n° 10, pp. 287–307.
- ZUBAR V. M. 1991. *Proniknovenije i utverždenije hristianstva v Hersonese Tavričeskom* [Pénétration et confirmation du christianisme dans la Chersonèse taurique]. Kiev (en russe).

12.2

La christianisation des Slaves et d'autres groupes ethniques, notamment sur les rives de la mer Noire

Vasilka Tăpkova-Zaimova

Le christianisme a commencé à s'établir comme religion officielle en Europe du Sud-Est à partir du IX^e siècle. Ce processus, qui a duré plus d'un siècle dans certaines régions, a été partout marqué par la rivalité entre l'Église de Rome et celle de Constantinople.

LES ÉVÊCHÉS DES PROVINCES DES BALKANS

Pendant l'époque des invasions et des grands bouleversements politiques, soit essentiellement aux VII^e et VIII^e siècles, l'activité des évêchés traditionnels d'Illyrie, des deux provinces de Mésie sur le Danube, de Macédoine, etc., avait progressivement diminué, voire disparu à certains endroits. Les grandes acquisitions du règne de Justinien I^{er}, dont les travaux de construction et de fortification n'ont pas seulement produit des édifices publics dans les grands centres urbains mais aussi des églises, ont peu à peu perdu de leur éclat (carte 9 et illustration 45). Ce fut le cas de Sirmium en Pannonie, de Justiniana Prima (Caričingrad, près de Niš), de Marcianopolis sur les bords de la mer Noire et de bien d'autres encore (Mircović, 1981). Les évêchés ont cependant poursuivi leur mission d'organisation de l'Église, en particulier sur les bords du Pont-Euxin et de la mer Égée, et bien entendu sur le territoire grec à proprement parler, où le christianisme a progressé de manière presque ininterrompue.

Des tentatives d'évangélisation de la population sédentaire et des tribus nomades avaient eu lieu dès la fin du IV^e siècle. Ainsi, les « Besses » (peuples thraces au sud de l'Hémos) s'étaient convertis dès le V^e siècle. Quant aux Goths installés dans la région de Nicopolis et d'Istrum, au sud du Danube, ils avaient adopté l'arianisme de l'empereur Valens (364-378), et leur évêque



Carte 9 Les principales villes des Balkans au haut Moyen Âge (d'après J. V. A. Fine, *The early medieval Balkans*, Michigan, 1983).

Ulfila avait même traduit une partie des Écritures dans leur langue (Tăpkova-Zaimova, 1979). Les Goths de Crimée furent également christianisés à la fin du IV^e siècle. Cette région située au nord du Pont étant constamment restée sous administration byzantine, l'Église de Constantinople y conserva des évêchés malgré la complexité des relations qu'entretenait Byzance aux VII^e et VIII^e siècles avec les groupes de Khazars et de Bulgares qui avaient avancé

jusqu'à la ville de Phanagoria, l'une des forteresses les plus célèbres de la période justinienne (Zubar, 1991).

Après les années 840, Byzance surmonta la crise des iconoclastes, et l'autorité impériale sortit victorieuse de sa lutte contre les tendances séparatistes de l'aristocratie anatolienne. Dès lors, l'activité religieuse connut une intensité particulière dans le monde slave, non seulement dans le sud-est, mais aussi en Pannonie et en Moravie, la rivalité entre Rome et Constantinople pour l'implantation de missions s'étant accrue au milieu du IX^e siècle. Du point de vue politique, l'avènement de l'empire de Charlemagne avait largement compliqué les rapports avec Constantinople. S'il est vrai que l'empire des Francs s'est rapidement effondré, les princes qui lui ont succédé ont contesté les droits de Byzance sur l'Illyrie et les régions occidentales de la péninsule Balkanique. En effet, certaines régions de Bulgarie, notamment la Serbie et la Croatie, faisaient partie de l'ancien diocèse d'Illyrie, qui était sorti de la juridiction de Rome presque deux siècles auparavant (Peri, 1983).

CYRILLE ET MÉTHODE, APÔTRES DES SLAVES

Tels étaient les rapports entre l'Orient et l'Occident lorsque est née, à Constantinople, l'idée d'organiser la mission de Cyrille et Méthode, due dans une large mesure à la politique pragmatique et visionnaire du patriarche Photius.

Les prélats des Slaves de Moravie, de Bohême, de Pannonie et de Carantanie (Slovénie), qui s'étaient convertis entre le VI^e et le milieu du IX^e siècle, étaient d'obédience occidentale lorsque l'apostolat de Cyrille et Méthode commença en Moravie en 863. Accompagnés par un groupe de missionnaires formés par eux, les deux frères, natifs de Thessalonique, partirent en mission dans le cadre d'un accord entre l'empereur Michel III et le prince morave Rostislav. Leur mission avait été précédée d'une période de préparation durant laquelle ils avaient traduit une partie des Écritures dans le dialecte slave dont est issue la langue appelée vieux bulgare. L'alphabet dit « glagolitique », inventé par Cyrille à cette occasion, fut simplifié par la suite pour donner naissance à l'alphabet appelé « cyrillique » (Dujčev *et al.*, 1983) (illustration 106).

La mission de Cyrille et Méthode reçut un accueil favorable d'abord en Moravie, puis en Pannonie. La formation d'un clergé local et l'adaptation du culte aux besoins d'une population slave qui pouvait être évangélisée dans une langue que les fidèles comprenaient donnèrent rapidement des résultats satisfaisants. Mais au bout de quelque temps, la mission se heurta à la désapprobation du clergé bavarois. Pour se justifier d'avoir introduit la langue slave dans la liturgie, les deux frères durent donc se rendre à Rome, où leur action fut approuvée par le pape Adrien II. Cyrille ne repartit pas de Rome, où il mourut en 869. Méthode continua d'exercer son apostolat en

Pannonie et en Moravie où, après de nouvelles tribulations et notamment une période d'emprisonnement par le clergé bavarois, il s'éteignit en 885.

La mission de Cyrille et Méthode marqua durablement la vie religieuse et culturelle des Slaves d'Europe centrale (Vavřínek, 1963). Toutefois, elle s'acheva sur un échec : les disciples des deux frères, expulsés de Moravie, furent accueillis au sud du Danube, où le prince Boris de Bulgarie était en train d'établir les fondements de la vie religieuse de son pays, le christianisme ayant été déclaré religion officielle en Bulgarie 20 ans auparavant (864 ou 865).

LE CHRISTIANISME OFFICIEL EN BULGARIE : NAISSANCE DE LA CULTURE SLAVO-BULGARE

La conversion de la Bulgarie ne s'est pas déroulée sans heurts. Les khāns préchrétiens de Bulgarie préservaient jalousement la « loi des ancêtres ». Les Bulgares qui, comme d'autres peuples turcs, adoraient essentiellement une divinité céleste (le dieu Tängri) pratiquaient un véritable culte de la personnalité à l'égard du chef de la communauté (qui, dans le cas du chef d'État, était « couronné par Dieu »).

Il semble cependant que le processus de christianisation engagé par les missionnaires byzantins ait trouvé un écho chez certains Slaves de l'État bulgare, où on pratiquait encore à l'époque une forme de préchristianisme intimement lié aux forces de la nature (Perun étant le dieu du Tonnerre) et au mode de vie d'une population agraire.

La situation politique générale et quelques revers militaires, notamment contre les Serbes et les Croates, amenèrent Boris à se convertir dans des circonstances dramatiques, ce qui n'empêcha pas une partie de l'aristocratie bulgare de se révolter. Aux yeux de ces aristocrates, la fidélité aux coutumes ancestrales était un gage d'indépendance par rapport à l'Empire byzantin.

Par sa conversion, Boris acceptait une position politique de vassal, comme c'était nécessairement le cas pour les princes nouvellement admis au sein de la communauté chrétienne (Giuzelev, 1981 ; Vojnov, 1962). Mais il adopta une ligne de conduite qui allait aboutir à la mise en place d'une Église autocéphale. Alors qu'il avait commencé par privilégier Rome sur Constantinople (il avait tenté d'établir des relations avec le pape Nicolas I^{er}), il finit par accepter qu'un évêque envoyé par Byzance prenne la tête de l'Église bulgare (illustration 153). Plus tard, au cours du règne de son fils Siméon, l'Église bulgare fut élevée au rang de patriarcat (Bakalov, 1985).

Entre-temps, et grâce à l'accueil favorable réservé aux représentants de la mission de Cyrille et Méthode, Boris était parvenu à organiser une vie culturelle sur une vaste échelle : les deux principaux centres où Naum et Clément, deux

disciples de Cyrille et Méthode, travaillaient et avaient leurs propres disciples étaient Veliki Preslav, capitale de la Bulgarie chrétienne, et Ohrid, en Macédoine. En l'espace de quelques décennies apparut dans ces villes une littérature slave bulgare remplissant non seulement une fonction de communication, mais créant également des modèles culturels au sein de l'orthodoxie européenne (Obolensky, 1963 ; Tăpkova-Zaimova et Simeonova, 1987).

ENTRE CONSTANTINOPLE ET ROME : LA VIE RELIGIEUSE DANS LA PARTIE OCCIDENTALE DE LA PÉNINSULE

Si l'on en croit le récit plus en moins légendaire laissé par l'empereur Constantin Porphyrogénète, la christianisation des régions occidentales de la péninsule Balkanique et des Slaves du Sud qui s'y étaient installés débuta, comme pour les autres Slaves des Balkans, au VII^e siècle. On estime que la conversion officielle au christianisme des principautés serbes et croates remonte environ aux années 820, au moment où fut lancé un nouveau mouvement byzantin d'expansion en Dalmatie, qui fut suivi de réactions hostiles à Byzance au sein de la population locale. Après s'être implanté en Dalmatie croate (et à l'exception des Neretljani, qui restèrent longtemps préchrétiens), le christianisme pénétra peu à peu dans les régions plus éloignées de l'Adriatique : la Bosnie, la Serbie et la Slavonie (sur la Save, un affluent du Danube). Ce processus fut particulièrement marqué durant le règne de l'empereur Basile I^{er} (867-886) et du patriarche Photius. L'évêché de Nin, en Dalmatie du Nord, joua un rôle capital au milieu et à la fin du IX^e siècle, mais il fut supprimé au début du X^e siècle au cours des conflits qui opposèrent Rome à Constantinople au sujet de l'organisation de la Dalmatie croate et sa juridiction ecclésiastique. Quoi qu'il en soit, ce sont sans doute les métropoles de Dalmatie et de Pannonie qui envoyèrent des missions en « Serbie chrétienne », comme l'appelait Constantin Porphyrogénète au début du X^e siècle. Les premiers prénoms chrétiens dont on ait trouvé trace en Serbie sont ceux des petits-enfants du prince Vlastimir, nés dans les années 870 (Čircović, 1992 ; Maksimović, 1992).

Les particularismes politiques qui marquaient les rapports entre les régions occidentales de la péninsule Balkanique ont eu une influence certaine sur l'organisation ecclésiastique des territoires de l'Adriatique jusqu'au début du XI^e siècle, époque à laquelle Byzance fonda à Dyrrachium (Durrës dans l'actuelle Albanie) un évêché chargé de freiner l'activité de celui de Split (Spalato) en Dalmatie croate, d'obédience romaine. À la même époque, l'Eglise serbe fut fédérée autour de l'évêché de Rascie (Naumov, 1988).

LA CONVERSION DES SLAVES DE L'EST

La conversion des Slaves de l'Est s'inscrivait dans le grand projet byzantin de christianisation du monde slave. Mais malgré le succès des missions de Constantinople sur la côte sud de la Crimée, chez les Goths qui y vivaient, et malgré les contacts qu'entretenait cette population avec les Slaves de l'Est, les habitants des steppes de la Russie méridionale (la culture černjakov, caractérisée également par des éléments iraniens), il n'existe aucune trace de l'existence de communautés chrétiennes aux VII^e et VIII^e siècles ou à une date antérieure au sein de cette population dite « scythe » installée sur la côte nord du Pont et sur les rives du Dniestr inférieur. C'est à une époque postérieure, dans la seconde moitié du IX^e siècle, que les missions de Constantinople se tournèrent vers la principauté de Kiev, qui était à l'origine de l'organisation politique des Slaves de l'Est (Vodoff, 1989).

Cet itinéraire, qui conduisit les « Varègues jusqu'en Grèce », comme le rapportent les chroniques russes, était avant tout un axe commercial, mais c'était également l'itinéraire emprunté par les princes kiéviens lors de leurs campagnes militaires contre la capitale byzantine. Dans les années 860, la flotte russe parvint presque jusqu'aux remparts de Constantinople. Près d'un siècle plus tard, en 957, la princesse Olga se fit baptiser aussi à Constantinople, sans parvenir à imposer la nouvelle religion à la cour de Kiev et à l'aristocratie. C'est également sans succès qu'elle essaya de convertir l'empereur germanique Otton I^{er}. Ce n'est qu'en 989 que le prince Vladimir reçut officiellement le baptême, après son mariage avec la sœur de l'empereur Basile II. L'Église russe fut organisée sous la direction de missionnaires mandatés par Byzance. Des représentants du clergé bulgare participèrent à l'introduction des Écritures en Russie (Rogov, 1988) (illustrations 157-160).

LES COURANTS RELIGIEUX EN DEHORS DE L'ORTHODOXIE

Au Moyen Âge, si la continuité de l'orthodoxie a fait la force de l'Europe de l'Est et du Sud-Est, cela ne veut pas dire que cette force n'a pas été contestée par aucun mouvement religieux non orthodoxe. Les querelles religieuses, qui se résumaient souvent à des divergences théologiques, prirent parfois la forme de révoltes sociales, essentiellement parmi les habitants menant une vie relativement isolée, loin des villes et des évêchés.

Tel était le cas des bogomiles de Bulgarie au X^e siècle. Rejetant la hiérarchie ecclésiastique et l'adoration des icônes, ils simplifièrent la délivrance des sacrements et adoptèrent un dualisme radical dans leur compréhension

de la religion chrétienne (Angelov, 1979). Les vagues de répression, parfois menées conjointement par les gouvernements byzantin et bulgare, étaient destinées à freiner la progression dont ce mouvement bénéficiait dans la seconde partie du X^e siècle. Mais aux XI^e et XII^e siècles, lors de la nouvelle expansion byzantine dans les Balkans, les bogomiles firent parfois cause commune avec d'autres rebelles contre le pouvoir de Byzance. C'est à la fin de cette période que les doctrines bogomiles furent aussi diffusées hors des frontières de la Bulgarie. On en trouve des traces, avec quelques variantes locales, en Bosnie, où l'Église « nationale » bosniaque (*Ecclesia Sclavonica*) a survécu jusqu'au début de la période ottomane (Dragojlović, 1987 ; Čircović, 1987). L'influence du bogomilisme s'est fait sentir en Europe occidentale à la fin des XII^e et XIII^e siècles dans les communautés dualistes comme les patarènes, les cathares et les albigeois. L'utilisation du mot « bulgares » (de l'ancien français « bougres », « bougarans », « bougrès ») s'est même généralisée pour désigner les hérétiques en général (Primov, 1960).

Le nom des pauliciens, autre groupe d'hérétiques des provinces byzantines d'Asie Mineure, était connu dès le VII^e–VIII^e siècle et surtout au IX^e siècle (Loss, 1974). Les déportations massives de pauliciens en Thrace et dans d'autres régions rendirent célèbre leur doctrine, apparentée à celle des bogomiles, y compris dans d'autres régions des Balkans. Dans leurs écrits, les auteurs de l'époque qui se donnaient pour tâche de réfuter ces doctrines confondaient souvent tous ces hérétiques, qui constituèrent pour l'Empire byzantin un problème administratif et ecclésiastique durable.

Enfin, les relations entre l'Église de Rome et celle de Constantinople étaient émaillées d'affrontements qui ont inévitablement marqué la vie intellectuelle et politique de l'Europe en formation.

BIBLIOGRAPHIE

- ANGELOV D. 1979. *Il Bogomilismo — un eresia bulgara*. Rome, Bulzoni.
- BAKALOV G. 1985. *Srednovjekovnijat bŭlgarski vladetel : titulatura i insignii* [Le souverain bulgare du Moyen Âge : titres et insignes]. Sofia, Nauka i izkustvo, pp. 96–113 (en bulgare).
- ČIRCOVIĆ S. (dir. publ.). 1981. *Istorija srpskog naroda* [Histoire du peuple serbe]. Vol. I. Belgrade, pp. 150–153 (en serbe).
- 1987. «Bosanska crkva un bosanskoj državi» [L'Église bosniaque dans l'État bosniaque]. Dans : *Prilozi za istoriju Bosni i Hercegovini* [Éléments pour l'histoire de la Bosnie-Herzégovine]. Vol. I, Sarajevo, pp. 191–254 (en serbe).

- DRAGOJLOVIĆ D. 1987. *Krstjani i jeretička crkva bosanska* [Les chrétiens et l'Église hérétique bosniaque]. Belgrade (en serbe).
- DUJČEV L., KIRMAKOVA A., PAUNOVA A. 1983. *Kirilometodievski bibliografija 1940–1980* [Bibliographie de Cyrille et Méthode]. Sofia.
- GIUZELEV V. 1981. *Istoria na Bŭlgaria* [Histoire de la Bulgarie]. Vol. II. Sofia, pp. 213–234 (en bulgare).
- LOOS M. 1974. *Dualist heresy in the Middle Ages*. Prague.
- MAKSIMOVIC L. 1992. «The christianization of the Serbs and the Croats». Dans : *The legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*. Thessalonique, pp. 167–184.
- MIRKOVIĆ M. 1981. Dans : *Istorija srpskog naroda* [Histoire du peuple serbe]. Vol. I. Belgrade, pp. 99–105 (en serbe).
- NAUMOV E. P. 1988. «Čerkovna organizacija y političeskoj strukture serbskih i horvatskih zemel (konec IX.-načalo XII v.)» [L'organisation de l'Église dans la structure politique des pays serbes et croates de la fin du IX^e siècle au début du X^e siècle]. Dans : *Prinjatije hristianstva narodami Central'noj i Jugo-postočnoj Evropi i Kreščenije Rusi* [Accueil du christianisme par les peuples d'Europe centrale et du Sud-Est et christianisation de la Russie]. Moscou, pp. 85–103 (en russe).
- OBOLENSKY D. 1963. «St. Cyril and Methodius, apostles of the Slavs». *St Vladimirov Seminary Quarterly* (New York), pp. 9 et suiv.
- PERI V. 1983. «Gli 'jura antiqua' sulla patria dei Bulgari — un 'topos' canonico per un risveglio missionario». Dans : *Atti dell'8° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*. Split, pp. 226–268.
- PRIMOV B. 1960. «Medieval Bulgaria and the dualistic heresies in Western Europe». Dans : *Études historiques*. Vol. I. Sofia, pp. 89–103.
- ROGOV A. I. 1988. «Kul'turnyje svjazi Kievskoj Rusi s drugimi slavjanskimi stranami v period jejo hristianizacii» [Les relations culturelles de la Russie kéviennne avec les autres pays slaves pendant la christianisation]. Dans : *Prinjatije hristianstva narodami Central'noj i Jugo-postočnoj Evropi i Kreščenije Rusi* [Accueil du christianisme par les peuples d'Europe centrale et du Sud-Est et christianisation de la Russie]. Moscou, pp. 207–234 (en russe).
- TĀPKOVA-ZAIMOVA V. 1979. *Istoria na Bŭlgaria* [Histoire de la Bulgarie]. Vol. I. Sofia, pp. 405–413 (en bulgare).
- TĀPKOVA-ZAIMOVA V., SIMEONOVA L. 1987. «Aspects of the Byzantine cultural policy towards Bulgaria in the epoch of Photius». Dans : *Byzantine and Europe: first international Byzantine conference*. Athènes, pp. 153–163.

- VAVŘÍNEK V. 1963. «Die Christianisation und Kirchenorganisation Gross-mährens». *Historia* (Prague), pp. 5–56.
- VODOFF V. 1989. *Naissance de la chrétienté russe : la conversion du prince russe Vladimir de Kiev en 988 et ses conséquences*. Paris, pp. 48–61.
- VOJNOV M. 1962. «Njakoi vŭprosi vŭv vrŭzka s obrzsuvaneto na bŭlgarskata dŭržava i pokrŭstvaneto na bŭlgarite» [Quelques problèmes relatifs à la formation de l'État bulgare et à l'évangélisation des Bulgares]. *Bulletin de l'Institut d'histoire* (Sofia), n° 10, pp. 287–307.
- ZUBAR V. M. 1991. *Proniknovenije i utverždenije hristianstva v Hersonese Tavričeskom* [Pénétration et confirmation du christianisme dans la Chersonèse taurique]. Kiev (en russe).

12.3

Les formes d'expression littéraire et artistique

12.3.1

LES FORMES D'EXPRESSION LITTÉRAIRE

Vasilka Tăpkova-Zaimova

Les littératures des Slaves du Sud et de l'Est se sont développées dans la sphère culturelle que l'on appelait «Slavia orthodoxa». Elles ont été, au début, d'inspiration religieuse : elles avaient pour objectif de servir l'œuvre des missionnaires parmi les populations slaves nouvellement converties. C'est pourquoi les traductions et les adaptations de textes byzantins sont assez nombreuses.

LA LITTÉRATURE BULGARE :

PREMIÈRE LITTÉRATURE NATIONALE

La littérature slavo-bulgare est directement issue de la tradition cyrillo-méthodienne (Georgiev *et al.*, 1962 ; Kuev, 1981). C'est dans la seconde moitié du IX^e siècle et au début du X^e siècle qu'apparaissent les premières œuvres écrites dans cette langue qu'on devait appeler vieux bulgare et qui se rapprochait sensiblement du langage parlé.

Les évangélistes d'Assemanius, de Zographe et quelques autres textes sont en caractères glagolitiques, tandis que le *Codex suprasliensis*, le *Livre de Sava*, etc., sont écrits dans l'alphabet cyrillique. La plupart de ces monuments écrits remontent à la fin du X^e siècle. Les grands centres où œuvrèrent les hommes de lettres de l'époque de Boris et de Siméon sont Preslav et Ohrid. Clément, dit Clément d'Ohrid, contribua amplement à la formation du style oratoire et à l'éloquence d'Eglise par ses *Louanges* et ses *Hymnes* qu'il com-

posa pour les grandes fêtes religieuses et qui ont eu par la suite une répercussion considérable dans les autres pays de l'orthodoxie slave (Kliment Ochridski, 1970-1971). Faisant œuvre d'apôtre et d'éducateur, il mérita le surnom de «second Paul, s'adressant à ces seconds Corinthiens — les Bulgares».

À Preslav, Chabr le Moine écrivit *Les Lettres*, traité polémique qui défend l'œuvre de Cyrille et Méthode et exalte l'importance de l'alphabet slave (Kuev, 1967). Les mêmes idées reviennent dans la *Prière acrostiche* — premier essai poétique de la littérature bulgare et dont l'auteur est Constantin de Preslav (Grašva, 1994). Dans l'introduction de son *Évangile d'Učitelno* (évangile instructif, recueils de sermons pour les dimanches), le même auteur déclare que «les peuples sans lettres sont nus». Jean l'Exarque, un autre lettré de Preslav, composa un *Hexaméron*, ouvrage sur la création du monde en six jours, en s'inspirant d'ouvrages du même genre qui existaient dans la littérature byzantine depuis saint Basile. Il le fit précéder d'une description impressionnante de la capitale bulgare, ainsi que d'un portrait du tsar Siméon assis sur son trône (Aitzetmuller, 1958).

L'essor de la littérature bulgare se réalisait sous le haut patronage de la cour de Preslav. Boris y voyait un moyen d'émanciper la Bulgarie chrétienne de la tutelle non seulement religieuse mais aussi politique de Constantinople. Siméon faisait lui-même œuvre d'écrivain : on l'appela le «nouveau Ptolémée» pour l'intérêt qu'il portait aux lettres. De son règne datent les premières traductions de chroniques grecques. On continua de composer des recueils de récits instructifs. Le plus connu d'entre eux, appelé *Recueil de Siméon*, fut emporté en Russie kiévienne après la conversion des Russes (989). Recopié en 1073, il y prit le titre de *Recueil de Svetoslav*, du nom du prince kiévien qui avait remplacé dans la préface celui de Siméon (*Simeonov Zbornik*, 1991).

LA LITTÉRATURE SLAVE EN SERBIE ET EN CROATIE

La production littéraire de Preslav et surtout d'Ohrid ne tarda pas à avoir une répercussion considérable vers la Rascie, vers les territoires le long de la Neretva, etc. Des livres liturgiques, comme l'évangélaire de Miroslav, celui de Vukan, écrits dans une adaptation linguistique serbe, datent de la fin du XII^e siècle (Kašanin, 1975 ; Bogdanović, 1980). Mais il existait déjà, aux X^e et XI^e siècles, des analystes locaux dont les ouvrages sont aujourd'hui perdus mais qui ont fourni un matériau utile à cet écrivain impérial si bien documenté que fut Constantin Porphyrogénète (Kašanin, 1975). La grande chronique des régions maritimes, c'est celle du pape de Duklja qui a fait son apparition vraisemblablement vers le milieu du XII^e siècle. Ayant pour base des annales ou chroniques locales du rivage de l'Adriatique, elle a été

écrite en latin, mais on conserve aujourd'hui, à côté d'un manuscrit latin du XV^e siècle, une traduction croate du XVI^e siècle (Mošin, 1950).

L'alphabet glagolitique avait été introduit en Croatie et Slovénie encore à l'époque où la mission cyrillo-méthodienne œuvrait en Pannonie inférieure. Après l'expulsion de la Grande Moravie des disciples de Méthode, quelques-uns d'entre eux furent accueillis en Croatie. Mais ils continuèrent de se heurter à l'inimitié du clergé bavarois. Néanmoins, les lettres glagolitiques y furent partiellement utilisées jusqu'au XVI^e siècle (Hamm, 1963). Mais en Croatie dalmate, le latin demeura langue officielle comme dans les autres pays orientés vers l'Église de Rome.

L'essor de la littérature en Serbie médiévale fut encouragée par les princes gouvernants et par leur famille. Saint Sava, de la dynastie des Némanides, archevêque de Serbie, fut parmi les lettrés les plus connus. Il fut aussi un zéléateur pour l'entretien de contacts très étroits entre les Églises orthodoxes : il mourut à Tirnovo, la capitale bulgare des Assénides, au retour d'une mission à Nicée (*Istorija srpskog naroda*, 1980).

C'est là le début des relations qui allaient se nouer à l'initiative des représentants de l'école littéraire de Tirnovo. Par la suite, la production littéraire de la capitale bulgare aura une influence décisive également dans les régions au nord du Danube, c'est-à-dire en Valachie, en Moldavie et en Russie — ceci surtout vers la fin du XIV^e siècle, lorsque la pénétration des Turcs ottomans dans les territoires bulgares provoquera une forte diaspora des lettrés de Tirnovo sur les routes du nord.

LA LITTÉRATURE OFFICIELLE ET LA « BASSE LITTÉRATURE »

Parallèlement à la littérature officielle, en Bulgarie et ensuite en Serbie, se répand une littérature dite « apocryphe » ou « historico-apocalyptique ». Il s'agit de récits populaires (d'où le nom de « basse littérature ») d'inspiration également religieuse, mais présentant une cosmogonie naïve et assez simpliste (Tăpkova-Zaimova et Miltenova, 1996). Les « prophéties » sur « la fin des temps », la succession des « royaumes terrestres » avant la seconde parousie représentaient des récits très goûtés surtout dans les régions occidentales de la Bulgarie et en Serbie. Plus tard, on devait les mettre en rapport aussi avec le sort tragique du prince Lazar Hrebeljanovič et la bataille de Kosovo Polje (Dragojlovič, 1976 ; Mihalčić, 1989).

Ces récits se rapprochent quelquefois des représentations religieuses et philosophiques des bogomiles. Mais les vrais ouvrages « hérétiques », étant soumis à la destruction, ont été rarement conservés. Ce n'est qu'au

XII^e siècle que sera connu dans une version latine le *Livre secret des bogomiles*. On connaît beaucoup mieux le *Traité contre les hérétiques* du prêtre bulgare Cosmas qui vécut sous le règne du tsar Pierre (927–969 ou 970) (Begunov, 1973). Cet ouvrage qui vitupère sans merci ceux qui s'écarterent du vrai dogme demeure une des œuvres les plus personnelles de l'époque et fut utilisé au cours des siècles suivants dans la lutte contre les hérétiques en Serbie et en Russie.

À mi-chemin, en quelque sorte, entre la littérature officielle et la « basse littérature », se situent les récits à trame « historique » qui reproduisent les légendes de l'Antiquité grecque. Tels sont le *Roman d'Alexandre* et le *Récit de Troie* qui, de l'Occident, ont pénétré dans les Balkans — non seulement à Byzance, mais aussi en Serbie et en Bulgarie. Ces récits poétiques ont été très appréciés après la période des croisades (Marinković, 1962 et 1969).

LA LITTÉRATURE DE LA RUSSIE KIÉVIENNE

Comme dans les autres pays slaves, cette littérature se développe au début pour les besoins de l'Église après la conversion du prince Vladimir. En plus des livres saints, on connaît à cette époque des traductions de chroniques byzantines. La Bulgarie médiévale a eu un rôle important dans cette œuvre de transmission littéraire et d'éducation religieuse.

Les légendes (tradition orale) et le souvenir d'exploits militaires spectaculaires ont trouvé un reflet durable dans les chansons épiques, dites *blyiny*, où le héros connu, Ilja Mourometz, lutte pour l'indépendance du pays. Des artistes vagabonds et accompagnés de musiciens qui jouaient d'instruments nationaux parcouraient les vastes plaines, se produisant auprès des diverses couches de la population. La grande épopée russe, la *Geste du prince Igor*, a fait son apparition après les campagnes contre les Coumans. Elle date vraisemblablement du milieu du XII^e siècle (Lihačev, 1978, pp. 132–204).

Le *Récit des temps anciens* est attribué par la tradition russe au chroniqueur Nestor (XII^e siècle). Celui-ci œuvra dans la « Grande Laure » de Kiev où il a laissé également des œuvres hagiographiques. En réalité, le *Récit des temps anciens* n'est pas seulement une œuvre personnelle, elle comprend plusieurs strates de textes qui se sont superposées pendant une période d'au moins un demi-siècle (Lihačev, 1978, pp. 22–110).

Les villes de la Russie médiévale conservent une documentation assez curieuse : il s'agit de chartes écrites sur des morceaux d'écorce d'ormeau. Celles qui ont été trouvées à Novgorod sont datées du XI^e siècle (Janin, 1975).

L'ORTHODOXIE SLAVE ET LA PRODUCTION LITTÉRAIRE MONASTIQUE

Les traductions de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament faites par les saints Cyrille et Méthode et leurs disciples représentent la première étape de la communication littéraire au sein de la chrétienté slave. Les adaptations de monuments du droit canonique forment la deuxième étape. Mais c'est surtout la production hagiographique, qui se réalisait dans les grands centres monastiques, qui a joué un rôle considérable dans cette fusion spirituelle. Les monastères du mont Athos se sont multipliés rapidement après la fin du X^e siècle. Il y a eu, outre les monastères grecs, des monastères serbes (fondé par saint Sava), bulgares, russes et, plus tard, valaques. La production littéraire et notamment hagiographique devait y devenir de plus en plus abondante. C'est ainsi que se formait une vaste aire culturelle où les relations littéraires étaient ininterrompues jusqu'à une époque qui allait dépasser le cadre chronologique du Moyen Âge (Picchio, 1981 et 1984).

BIBLIOGRAPHIE

- AITZEMULLER R. 1958–1975. *Das Hexameron des Exarchen Johanne*, 1–7, Graz.
- BEGUNOV J. 1973. *Kosma presviter v slavjanskih literaturah* [Cosmas le Prêtre dans les littératures slaves]. Sofia (en russe).
- BOGDANOVIĆ D. 1980. *Istorija stare srpske književnosti* [Histoire de l'ancienne littérature serbe]. Belgrade, pp. 29–140 (en serbe).
- DRAGOJLOVIĆ D. 1976. « Mit o «zlatnom veku» i «nebesnom kraljevs vu» u staroj srpskoj književnosti » [Le mythe du «siècle d'or» et du «royaume céleste» dans la littérature serbe ancienne]. Dans : *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* [Apports à la littérature, à la langue, à l'histoire et au folklore], 42, pp. 1–4 (en serbe).
- GEORGIEV E, DUJČEV I., VELČEV V., DINEKOV P., ANGELOV B. 1962. Dans : *Istorija na bŭlgarskata literatura* [Histoire de la littérature bulgare]. Vol. 1. Sofia, pp. 23–242 (en bulgare).
- GRAŠEVA L. 1994. «Konstantin Preslavski» [Constantin de Preslav]. Dans : *Kirilo-Metodievaska enciklopedija* [Encyclopédie cyrillo-méthodienne]. Vol. II. Sofia, pp. 426–440 (en bulgare).
- HAMM. 1963. « Vom kroatischen Typus der Kirchenslavischen ». Dans : *Wiener slawischen Jahrbuch*. Vol. X, pp. 11–39.

- Istorija srpskog naroda* [Histoire du peuple serbe]. 1981. Vol. I. Belgrade, pp. 238–240 (en serbe).
- JANIN V. L. 1975. «Kompleks berestjannyh gramot N. 519–521» [Le complexe de chartes sur ormeau 519-521]. Dans : *Občestvo i gosudars-tvo feodalnoj Rusii* [Société et État de la Russie féodale]. Moscou, pp. 30–39.
- KAŠANIN M. 1975. *Srpska književnost srednjem veku* [La littérature serbe au Moyen Âge]. Belgrade, pp. 15–108 (en serbe).
- KLIMENT OCHRIDSKI [CLÉMENT D'OCHRID]. 1970–1977. *Šabrani sáčcineni* [Œuvres complètes]. Vol. I–III. Sofia (en bulgare).
- KUEV K. 1967. *Černorizec Hrabr* [Chabr le Moine]. Sofia (en bulgare).
- 1981. Dans : *Istorija na Bŭlgaria* [Histoire de la Bulgarie]. Vol. II. Sofia, pp. 310–323 (en bulgare).
- LIHAČEV D. S. 1978. *Velikoe nasledije* [Le grand héritage]. Moscou (en russe)
- MARINKOVIČ R. 1962. «Južnoslovenski roman o Troiu» [Le roman sud-slave de Troie]. Dans : *Anali filozofskog fakulteta* [Annales de la faculté de philosophie]. Vol. I. Belgrade, pp. 9–66 (en serbe).
- 1969. *Srpska Alexandria* [Le Roman d'Alexandre serbe]. Belgrade (en serbe).
- MIHALČIĆ R. 1989. «Verski koreni» [Les racines de la foi]. Dans : *Junaci Losovske legende* [Les héros de la légende de Kosovo]. Belgrade, pp. 212–229 (en serbe).
- MOŠIN V. 1950. *Ljetopis popa Dukljanina* [La chronique du pape de Duklja]. Zagreb (en croate).
- PICCHIO R. 1981. «Mjastoto na starata balgarska literatura v kudurata na srednovekovna Evropa» [La place de l'ancienne littérature bulgare dans la culture de l'Europe médiévale]. *Literaturna misšal*, vol. XXV, n° 8, pp. 19–36 (en bulgare).
- 1984. «The impact of ecclesiastic culture on old Russian literary tech-nics». Dans : H. Birnbaum, M. S. Plier (dir. publ.). *Medieval Russian culture?* Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, pp. 247–279.
- Simeonov sbornik* [Recueil de Siméon]. 1991. Vol. I. Sofia.
- TÄPKOVA-ZAIMOVA V., MILTENOVA V. A. 1996. *Istoriko-apokaliptičnata Knižnina vāv Vizantija i v srednoenkovna Bālarka* [La littérature his-torico-apocalyptique à Byzance et dans la Bulgarie médiévale]. Sofia (en bulgare avec un résumé en français).

12.3.2

LES FORMES D'EXPRESSION ARTISTIQUE

Vasilka Tăpkova-Zaimova

La supériorité artistique de l'Orient byzantin exerça une influence décisive sur la formation de cultures nationales dans les Balkans. Un tel impact culturel se manifesta principalement au travers de la littérature et des arts, marquant ainsi cette région de ses traits distinctifs dans la vie de la civilisation européenne médiévale.

À Byzance comme dans d'autres pays chrétiens, l'architecture, et plus particulièrement celle à caractère ecclésiastique, avait tendance à l'emporter sur d'autres formes d'expression artistique. Dès le IV^e siècle, la basilique, de forme oblongue, se généralisa en tant que modèle du genre. L'église Saint-Apollinaire-le-Neuf de Ravenne, érigée au début du VI^e siècle, en est la meilleure illustration. Sous le règne de Justinien I^{er} (527–565) cependant, l'architecture religieuse connut un véritable essor avec l'apparition d'un plan polygonal surmonté d'une coupole, comme en témoigne l'église Saint-Vital de Ravenne. Le plus célèbre édifice attribué à l'empereur est Sainte-Sophie de Constantinople, archétype de la nouvelle structure de l'église byzantine dominée par une coupole centrale (illustration 145). Néanmoins, les basiliques longitudinales existent toujours à Thessalonique, dans les villes du Pont et de l'Adriatique, ainsi que dans les provinces intérieures où le christianisme avait plus ou moins fortement pris racine grâce à l'aide d'un réseau central diocésain bien organisé. En outre, la construction d'églises allait de pair avec l'administration urbaine ainsi qu'avec celle de l'observance religieuse. C'était le cas dans un certain nombre de lieux tels que Marcianopolis, entre le Danube et la mer Noire, Ratiaria et Durostorum sur le Danube, Augusta Traiana au sud du mont Hémus, Serdica (aujourd'hui Sofia), Justiniana Prima près de Niš, Spalato (Split) sur la mer Adriatique, etc. (illustration 63).

La volonté de convertir les Goths de Crimée au christianisme entraîna la création de nombreuses basiliques en Chersonèse taurique (Crimée), toujours province byzantine. Ces monuments datent également de Justinien I^{er}.

La construction de centres religieux reprit après une interruption de près de deux siècles. En fait, à la suite de la colonisation des provinces balkaniques par les Slaves, une partie des fruits initialement récoltés par l'évangélisation fut perdue, et la pratique du christianisme fut longue à pénétrer ces royaumes isolés préchrétiens. En Bulgarie danubienne, où la

vie culturelle était patronnée par l'aristocratie protobulgare, les anciennes traditions caucasiennes et iraniennes furent préservées et se superposèrent, pour ainsi dire, aux dernières traces de la culture byzantine provinciale.

La première capitale préchrétienne, Pliska, située entre le Danube et les hauteurs du mont Hémus (Balkan), porte clairement la marque de cette lointaine civilisation : elle se glorifiait de son double mur d'enceinte fait de pierres massives (la ceinture extérieure entoure un « camp » d'environ 23 kilomètres carrés), de ses palais monumentaux, de ses édifices publics aux dimensions impressionnantes, dont les travaux avaient été conduits au cours du VIII^e siècle et dans la première moitié du IX^e.

De nombreux graffitis gravés sur la pierre ainsi que de multiples inscriptions grecques dites « protobulgares » relatent les hauts faits des khāns bulgares. Le *Cavalier de Madara*, relief taillé sur un rocher à 20 kilomètres de Pliska, symbolise l'idée du pouvoir et la double autorité exercée par un souverain et grand prêtre. Cette œuvre est un monument unique et surprenant de l'histoire de l'art des Balkans. Des lions sculptés montaient la garde devant les portes des villes fortifiées.

Cependant, à partir de la seconde moitié du IX^e siècle, une fois le christianisme adopté en tant que religion officielle de la Bulgarie, des lieux de culte chrétien vinrent remplacer ceux de la période précédente. Jean l'Exarque, écrivain contemporain du tsar Siméon, décrit la splendeur du palais de Preslav qui suscita l'admiration des habitants comme des étrangers.

Toutefois, la construction des églises restait alors le sujet de prédilection des auteurs. Un texte plus ou moins légendaire soutient qu'un personnage comme le père de Siméon, Boris I^{er} (le « Guerrier divin ») (illustration 153), avait déjà à l'époque ordonné la construction de 7 lieux saints. Il s'agissait très probablement de centres épiscopaux, où les nouvelles églises étaient élevées dans la plus pure tradition basilicale ; pourtant, ce type d'architecture avait déjà été abandonné dans la capitale byzantine. Des fouilles archéologiques menées dans la région de Pliska ont permis de mettre au jour 19 églises de la sorte, le monument majeur étant la Grande Basilique érigée en dehors des remparts. D'autres ont encore été découvertes à Preslav (illustration 155) et dans ses alentours. En ce qui concerne les monastères, il convient tout particulièrement de mentionner Ravna (à 60 kilomètres environ à l'ouest de Varna).

Les particularités stylistiques propres à cette période se retrouvent également dans l'église Sainte-Sophie d'Ohrid (XI^e siècle), du diocèse de saint Clément, premier disciple de Cyrille et de Méthode, ainsi que dans l'église de Bregalnica, également en Macédoine. Cette région abrite une autre basilique du nom de Saint-Achille, sur l'île du lac de Prespa. Elle faisait partie de la résidence du tsar Samuel à la fin du X^e siècle.

Les IX^e et X^e siècles virent le plan en croix devenir la règle dans les églises des pays balkaniques récemment convertis, comme à Byzance à la

même période. L'église de Preslav, surnommée «Église ronde» (il s'agit d'une rotonde) ou encore «Église d'or» du fait de ses décorations, en est un exemple. De profondes niches alternant avec des colonnes régulières, un sol somptueusement habillé ainsi que de minutieuses sculptures contribuent à sa richesse artistique.

Les églises conçues sur un plan central, avec de rares et minimales différences, font leur apparition en Macédoine (églises en forme de croix inscrite dans un carré) ainsi qu'à l'ouest de la péninsule.

À Kotor (Cattaro), sur l'Adriatique, la première église se limitant à une seule nef remonte à l'an 809 apr. J.-C. Les églises de la Sainte-Trinité à Zadar, du Saint-Archange à Prizren et de Saint-Pierre près de Novi Pazar appartiennent également à cette période.

Certaines églises de Dalmatie respectent une conception à six ou huit absides entourant une nef centrale. Elles présentent à la fois des similitudes avec celles de Grande-Moravie et avec celles construites conformément à la tradition héritée de Cyrille et de Méthode. Ce plan, composé de plusieurs absides situées de part et d'autre d'une nef principale, n'est pas propre à cette partie de l'Europe puisqu'il existe également, alors, en Arménie et en Géorgie.

Alors que les villes situées au centre et à l'est de la péninsule Balkanique se développent au cours des XIII^e et XIV^e siècles, elles dévoilent quelques spécificités. Veliko Tirnovo, la capitale bulgare de l'époque, et la ville de Cerven, près de l'actuelle Ruse sur le Danube, sont bordées de remparts se dressant au-dessus d'abruptes parois rocheuses, se différenciant en cela des anciennes capitales, Pliska et Preslav. La voûte d'arête est une structure prédominante au sein des églises (Saint-Pierre et Saint-Paul à Tirnovo, Saint-Nicolas et Saint-Pantéléimon à Bojana, près de Sofia). Des niches voûtées peu profondes parcourent les murs extérieurs et offrent un jeu d'ombre et de lumière mis en valeur par des décorations en céramique. Les églises de Messembria (aujourd'hui Nesebŭr), Pantocrator et Saint-Jean-Alitourgétos surplombent la mer Noire.

La sculpture était essentiellement utilisée à des fins décoratives. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer, dans le palais de Preslav, les palmettes, rosaces et autres détails non sans évoquer l'Asie occidentale et de suggérer le rappel, dans d'autres formes sculptées, du style occidental préromanesque, particulièrement caractéristique des régions limitrophes du nord de la Croatie et de la côte adriatique.

La période suivant la défaite des iconoclastes byzantins eut un impact notable sur l'iconographie dans la région balkanique. Parmi les plus remarquables fresques réalisées entre le X^e et le XIII^e siècle figurent celles de l'église Saint-Georges, rotonde située à Sofia (fin du X^e siècle) (illustration 154), celles de l'église Sainte-Sophie d'Ohrid, un peu plus tardives,

de Saint-Pierre de Raška (XI^e siècle), de Saint-Michel de Ston en Dioclée (XI^e siècle) et, enfin, les fresques de l'église Saint-Pantéléimon de Nerezi près de Skopje (1164) et de Saint-Georges de Kurbinovo en Macédoine (1191). Toutes peuvent être qualifiées de chefs-d'œuvre. Les mosaïques, en revanche, sont moins bien conservées, mais ce qu'il en reste permet d'affirmer que le même style et les mêmes techniques furent, par exemple, utilisés à Thessalonique dans les églises de Saint-Démétrios, de Sainte-Sophie, etc. (illustration 146). La céramique peinte est une technique caractéristique de l'iconographie au lendemain du IX^e siècle. La production de ces icônes était issue des monastères des alentours de Preslav, capitale bulgare de l'époque, dans lesquels les ateliers réalisaient des quantités considérables d'œuvres décoratives (illustration 155). L'enluminure, dans la réalisation de manuscrits (en bulgare, etc.), occupait la place d'honneur.

Aux XIII^e et XIV^e siècles, la peinture murale en Bulgarie et en Serbie obtint des résultats remarquables, notamment en termes de réalisme qui surgit dans la période byzantine post-iconoclaste. De grandes réalisations dans le domaine de l'architecture locale des XI^e et XII^e siècles furent également faites. Citons, par exemple, le monastère de Bačkovô (dans le massif montagneux du Rhodope), ainsi que ceux de Nerezi et de Kurbinovo, déjà mentionnés précédemment. À cet égard, des fresques particulièrement admirables peuvent être contemplées dans l'église de Bojana (1259), ainsi que dans celles de Berende et de Zemen, à l'ouest de la Bulgarie, dans la tour de Hreljo au monastère de Rila, dans les églises rupestres d'Ivanovo, au nord de la Bulgarie, et dans les églises monastiques serbes de Studenica, Sopoćani, Mileševa (XIII^e siècle) et Dečani (XIV^e siècle) (illustration 152).

Comme partout ailleurs, les arts appliqués bénéficiaient d'une grande popularité en Europe du Sud-Est et de l'Est. Une place de choix était réservée à l'enluminure dans les manuscrits (Bulgarie, Russie) (illustrations 151 et 153). Faits d'or, d'argent ou de bronze, des bracelets en métal aux extrémités plates, des colliers sertis de pierres précieuses ou incrustés d'émaux cloisonnés et des croix-encolpions figurent parmi les objets trouvés par des archéologues le long de la route empruntée par les Slaves et qui les menait vers le sud. L'exploitation de mines d'argent en Bosnie relança, par la suite, ce type de création artistique tandis que la confection d'étoffe de luxe se généralisa lorsque Byzance vit son monopole dans la production de la soie en Europe disparaître au lendemain du XII^e siècle.

La tradition nomade consistant à attacher des ornements sur les tenues de combat des guerriers et sur leurs chevaux de cavalerie avait toujours cours au IX^e siècle dans les Balkans. À cet égard, le *Trésor d'or* de Nagy-Szent-Miklós (Kunsthistorisches Museum, Vienne) présente un intérêt artistique considérable.

La culture populaire des Slaves du Sud et de l'Est est relativement mal documentée. Leur riche folklore (chants, danses, instruments de musique) forme un système élaboré de notions concernant la nature, la société et l'humanité. Dans les Balkans, les traditions préchrétiennes (d'origine slave) puisaient parfois leur source dans l'Antiquité gréco-romaine ou thraco-illyrienne. Parmi les exemples d'un tel syncrétisme, citons le culte de saint Georges qui, dans certaines régions, ressemble au *Cavalier* thrace, ou encore plusieurs icônes populaires représentant saint Elijah provoquant le tonnerre et qui rappelle de façon saisissante le dieu de la Foudre slave, Perun.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEKSOVA B., MANGO C. 1971. «Bargala : a preliminary report». *Dumbaron Oaks Papers*, n° 25, pp. 265–281.
- BEŠEVLEV B. 1963. *Die Protobulgarischen Inschriften*. Berlin.
- CAIKANOVIĆ N. 1973. *Mit i religia u Srba* [Mythe et religion chez les Serbes]. Belgrade (en serbe).
- ČMCCIANEVA-DEČEVSKA N. 1988. *Ćurkovnata arhitektura v Bŭlgaria prez XI–XIV v.* [L'architecture ecclésiastique en Bulgarie, XI^e–XIV^e siècles]. Sofia (en bulgare, avec un résumé en anglais et en russe).
- DŽUROVA A. 1980. *1 000 godini bŭlgarska nŭkopisna kniga* [Un millénaire de manuscrits bulgares]. Sofia (en bulgare avec un résumé en allemand, en anglais et en russe).
- GEORGIEVA I. 1985. *Bulgarian mythology*. Sofia.
- GRABAR A. 1967. *Die Kunst des frühen Christentums : Von den ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zur Zeit Theodosius I.* Munich.
- HODINOTT R. F. 1963. *Early Byzantine churches in Macedonia and southern Serbia*. Londres.
- Istorija srpskog naroda* [Histoire du peuple serbe]. Vol. I, pp. 230, 273–296 et 408–433.
- Istorija na bulgarskoto izobrazitelno izkustvo* [Histoire de l'art décoratif bulgare]. 1976. Sofia, pp. 67, 101–103, 125 et 209–265 (en bulgare).
- IVANOVA-MAVRODINOVA V. 1967. *L'Art et la culture du premier État bulgare*. Sofia.
- KRAUTHEIMER R., ČURČIĆ S. 1986. *Early Christian and Byzantine architecture*. Harmondsworth.
- MARASOVIĆ T. 1988. *The Byzantine component in Dalmatian architecture from the 11th to 13th century*. Belgrade.

- MAVRODINOV N. 1959a. *Le Trésor de Nagy-Szent-Miklos*. Budapest.
- 1959b. *Starobŭlgarskoto izkustvo* [L'ancien art bulgare]. Vol. I. Sofia, pp. 281–290 (en bulgare).
- MILLET G. 1919. *L'Ancien Art serbe : les églises*. Paris, pp. 41–46.
- MOUTZOPOULOS N. 1989. «Bizantinische und nachbyzantinische Baudenkmäler aus Kleinprespa und aus Hl (en allemand)». Dans : *I basiliki tou hagiou Achilliou stin Prespa* [La basilique Saint-Achille à Prespa], n° 4. Thessalonique, pp. 259–307 (notamment en grec).
- PURKOVIĆ M. 1985. *Srpska kultura srednjega veka* [La culture serbe au Moyen Âge]. Himmelstŭrh, pp. 80 et suiv.
- RADOJČIĆ S. 1964. «Prilozi najstarijeg Ohridskog slikarstva» [Contributions de la peinture ancienne d'Ohrid]. Dans : *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines*. Vol. VIII, n° 2. Belgrade, pp. 354–382 (résumé en allemand disponible).
- RYBAKOV A. 1982. *Kievskaja Rus' i russkie kupažestva, XII – XIIIdd* [La Rus kiévienne et les principautés russes, XII^e–XIII^e siècle]. Moscou, pp. 75 et suiv.
- STRIČEVIĆ D. 1961. «La rénovation du type basilical». Dans : *Actes du XII^e Congrès des études byzantines : rapports*. Vol. VII. Ohrid, pp. 187 et suiv.
- TOKAREV S. A. 1957. *Religiozuije verovanija vostočnoslavjanskikh narodov* [Les croyances religieuses des peuples slaves de l'Est]. Moscou/Leninegrad (en russe).
- TOTEV T. 1979. «Icônes peintes en céramique de Tuzlălăka à Preslav». Dans : *Culture et art en Bulgarie*. Sofia, pp. 65–73.
- VAKARELSKI H. 1974. *Ethografia na Bŭlgaria* [Ethnographie de la Bulgarie]. Sofia (en bulgare).
- VAKLINOV S. 1977. *Formirane na starobŭlgarskata kultura* [La formation de la culture bulgare ancienne]. Sofia, pp. 79–166 et 208–220 (en bulgare avec un résumé en anglais, en allemand, en russe et en français).
- ZUBAR V. M., PAVLENKO J. V. 1978. *Chersones Tavričeskij* [La Chersonèse taurique]. Kiev, pp. 69–76 (en russe).

13

L'Europe centrale et septentrionale

Lucien Musset

Les contrées de cette vaste région connurent, au début du Moyen Âge, des sorts tout à fait différents. Ce n'est qu'à partir du XI^e et du XII^e siècle qu'un destin commun, celui d'une assimilation progressive à la civilisation occidentale, commença à les rapprocher sans toutefois supprimer leur diversité.

Au VII^e siècle, elles en étaient encore presque toutes à un stade de développement très archaïque. L'écriture, certes connue d'un grand nombre de peuples germaniques (runes), était très rarement utilisée. L'économie monétaire n'existait pas : les métaux précieux étaient prisés pour leur poids et surtout comme matière première pour la joaillerie. L'essor des villes se dessinait à peine, et les zones forestières, si ce n'est dans la plaine pannonienne, couvraient toujours de vastes superficies. Les structures politiques étaient généralement fragmentées, instables et encore extrêmement proches de l'organisation tribale. Seuls les quelques territoires auparavant sous la tutelle de l'Empire romain se trouvaient à un stade légèrement plus avancé, en particulier la Bavière et ses alentours.

La seule classification possible des peuples d'Europe centrale et du Nord repose sur des critères linguistiques. Au nord, les habitants de la Scandinavie, des îles danoises et du Jutland parlaient une variante nordique de la langue germanique (la zone la plus septentrionale était cependant en partie peuplée de Lapons, dont la langue s'apparente au groupe finno-ougrien). Les côtes méridionales de la Baltique, de la Vistule aux environs de Kiel, ainsi que l'intérieur des terres s'étalant au sud jusqu'aux Carpates et au moyen Danube étaient occupés depuis peu par divers groupes slaves, qui migrèrent également jusqu'en Bohême et aux contreforts orientaux des Alpes. La plaine pannonienne était depuis longtemps la terre d'accueil des peuples semi-nomades originaires d'Asie, comme les Avars au VII^e siècle. Enfin, le

versant septentrional des Alpes était presque entièrement occupé par une population germanique parlant des dialectes germaniques de l'Ouest, bien que la langue romane survécût dans quelques poches (carte 10).

Des monarchies relativement stables existaient probablement déjà dans quelques régions scandinaves, comme dans la partie centrale de la Suède et les îles danoises, ainsi que chez les Bavarois et les Avars. Ce type de structure n'apparut que plus tard chez les Slaves. Seules les limites occidentales de l'Europe centrale possédaient des États véritablement organisés : les royaumes mérovingiens, dont le centre se trouvait en Gaule, et l'Italie lombarde. Leur influence était toutefois encore peu perceptible au nord et à l'est de la région. La Basse-Saxe resta ainsi fermement opposée, jusqu'à l'avènement de Charlemagne, à ce mode d'organisation qui commençait néanmoins à s'imposer en Thuringe et en Bavière.

Cet équilibre fut modifié une première fois dès le VII^e siècle lors de l'instauration de formations moins rudimentaires chez les Slaves d'Europe centrale. La plus ancienne trace connue de cette évolution a été retrouvée en Bohême. Vers l'an 625, Samo, un commerçant franc (peut-être venu pour vendre des esclaves), commença à organiser les territoires correspondant aux actuelles Républiques tchèque et slovaque tout en luttant contre les Avars et les Mérovingiens. Aucune autre formation n'apparut toutefois avant la seconde moitié du IX^e siècle, où de nouvelles constructions, plus durables, furent établies. La Grande-Moravie fut ainsi fondée sur une noblesse vivant dans des châteaux forts. En 862, elle reçut la première grande mission chrétienne à atteindre les Slaves. Décidée par les frères Constantin (Cyrille) et Méthode, originaires de Thessalonique, cette mission était d'abord passée par Byzance et Rome. Les Slaves d'Europe centrale purent alors s'organiser selon des principes reconnus par les peuples occidentaux, comme les Carolingiens puis les Ottoniens. La généralisation de leur conversion au christianisme permit leur intégration à la confrérie des monarchies chrétiennes.

Les Slaves implantés plus près de la mer Baltique ne suivirent leurs traces que bien plus tard en dépit des progrès réalisés et dont témoignait l'existence de nombreux centres urbains, en particulier dans le bassin de la Vistule. Ce fut dans cette région, chez les Polanes (Pologne), qu'apparut à la fin du X^e siècle une deuxième monarchie slave organisée autour de la dynastie des Piast. La conversion officielle du prince Mieszko vers l'an 990 lui apporta la reconnaissance de l'Empire byzantin et de la papauté. Les régions situées plus à l'ouest, entre l'Oder et l'Elbe, conservèrent un degré d'organisation moindre et continuèrent à rejeter vigoureusement les influences chrétiennes jusqu'au XI^e voire au XII^e siècle.

Ainsi, l'existence de royaumes consacrés par l'Église, d'évêchés (comme à Gniezno en Pologne) et d'alliances politiques et matrimoniales entre les dirigeants occidentaux et les princes slaves assura à ces derniers un statut



Carte 10 L'Europe centrale et septentrionale (dessin L. Musset).

équivalent à celui des représentants des monarchies chrétiennes plus anciennes, même si la plupart d'entre eux restèrent sous la tutelle plus ou moins manifeste du Saint Empire romain. Cette nouvelle ère fut symbolisée par l'art chrétien et ses architectures de pierre, ainsi que par l'adoption du latin comme unique moyen d'expression écrite (par suite de l'échec de la tentative d'utilisation des dialectes slaves comme langue sacrée en Europe centrale). Le destin de ces peuples divergea alors complètement de celui des Slaves d'Europe orientale et de la majorité des Slaves des Balkans.

L'effondrement politique des Avars (796) à la suite d'une offensive franque, puis leur disparition complète laissèrent un espace disponible de part et d'autre du moyen Danube. En amont ainsi que le long de la rive méridionale et jusqu'aux contreforts orientaux des Alpes, les régions ainsi libérées furent occupées par les Germains de Bavière, qui y jetèrent les bases de la future Autriche. En aval, la plaine pannonienne accueillit, à partir de l'an 895, un nouveau peuple de la steppe en grande partie d'origine finno-ougrienne (mais aussi turcique), les Hongrois (Magyars). Ils s'implantèrent en effet définitivement dans cette région à la fin du X^e siècle après avoir terrorisé la moitié de l'Europe par les assauts de leur cavalerie. Leur roi, de la dynastie des Árpád, accepta le baptême et fut couronné par le pape en l'an 1000. Un archevêché fut établi peu après à Esztergom, sur le Danube. La lente sédentarisation des Hongrois empêcha alors presque tout contact entre les Slaves d'Europe centrale et ceux des Balkans.

Les Baltes, établis entre le delta de la Vistule et le golfe de Finlande, ne suivirent pas les traces des Slaves. Jusqu'au XIII^e siècle, ils ne connurent pas la moindre organisation politique et refusèrent toute influence chrétienne.

La Scandinavie traversa, de la fin du VIII^e siècle au milieu du XI^e siècle, une phase extraordinaire d'essor et de restructuration généralement dénommée « âge viking ». Les incursions des Vikings (ou pirates des mers) furent en effet sa manifestation la plus visible pour les peuples occidentaux. Relativement isolés depuis le VI^e siècle, les Scandinaves découvrirent soudainement, peu après l'an 800, qu'au-delà des mers, et sans trop d'obstacles difficiles à franchir, les attendaient toutes sortes de richesses. Celles-ci permettraient à leurs chefs, une fois rentrés, d'affirmer leur supériorité sociale en s'entourant de tributaires, en achetant des terres et en vivant dans un luxe ostentatoire. Cette découverte reposait sur les incroyables progrès techniques accomplis dans la construction navale et la navigation en haute mer et dont les débuts sont illustrés aujourd'hui encore sur les magnifiques stèles sculptées découvertes sur l'île de Gotland, au centre de la Baltique. Les Scandinaves savaient désormais construire de grands navires non pontés, mus par des avirons et une voile, suffisamment stables, très maniables tant sur mer que sur rivières et pouvant échouer facilement même en dehors d'un port. Ce modèle fut fidèlement conservé jusqu'au XII^e siècle (illustrations 20 et 165 à 167).

Les Scandinaves établirent des comptoirs commerciaux à la même époque, afin de tirer profit des richesses ainsi pillées un peu partout : les butins et les esclaves pouvaient y être échangés contre des produits de luxe. De tels *emporia* existaient déjà dans plusieurs sites faciles d'accès, comme Helgö en Suède, un peu à l'ouest de Stockholm. À partir du VIII^e siècle, ces comptoirs connurent un essor remarquable, notamment celui d'Hedeby, situé à la frontière germano-danoise, au début de la péninsule du Jutland, celui de Ribe, un peu plus au nord-ouest, et celui de Birka, sur le lac Mälär, au centre de la Suède. Les marchands chrétiens et musulmans y accouraient en nombre. Ils pouvaient en effet réaliser de beaux profits dans ces lieux où l'économie prémonétaire de l'Europe du Nord entraînait en contact avec celles, monétaires, de l'Occident et du monde islamique (illustration 193c).

Les premières expéditions vikings, composées de pirates de tous les pays nordiques, semblent tout d'abord avoir été lancées sur des initiatives individuelles, puis encouragées par les chefs locaux, sans souci de coordination ni but prédéfini. Leur seul objectif était de tirer parti de toutes les occasions susceptibles de se présenter. Il est toutefois possible de dégager quelques caractéristiques générales.

Les Suédois explorèrent principalement les côtes orientales de la Baltique puis le continent en remontant les fleuves. Ils découvrirent alors, par-delà les terres des Finnois et des Baltes, celles des Slaves d'Europe de l'Est. Dépasant les limites de l'actuelle Russie, ils arrivèrent aux frontières de l'Empire grec et du monde islamique, atteignant ainsi le nord de l'Iran, le Caucase et Constantinople. Au fil de leur avancée, ils vécurent dans une harmonie plus ou moins pacifique avec des peuples très divers, travaillant en tant que mercenaires ou marchands, voire comme simples pirates.

Les Danois s'intéressèrent peu aux contrées situées à l'est et au sud. Leur inclination les portait vers l'ouest, soit les États francs, dont la division favorisa considérablement leur progression, et les royaumes anglo-saxons. Ceux-ci réussirent en revanche à leur opposer une résistance plus efficace. Les incursions danoises prirent rapidement l'aspect d'expéditions militaires organisées tout d'abord de manière saisonnière puis plusieurs fois par an. Leur objectif n'était pas tant d'amasser un simple butin que d'imposer un tribut (*danegeld*), puis d'obtenir des terres qu'ils exploiteraient eux-mêmes, souvent après une cession formelle.

Les Norvégiens s'éparpillèrent davantage. Ils naviguèrent principalement vers les pays celtes à l'ouest et les terres inhabitées ou faiblement peuplées de l'Atlantique nord : les îles écossaises, les îles Féroé, l'Islande et, par la suite, le Groenland et les côtes situées à l'extrême nord-est de l'Amérique du Nord, sans oublier celles de la mer Blanche, au-delà du cap Nord. Les Norvégiens ne s'intéressaient pas tant aux échanges qu'à la colonisation de terres outre-mer qui leur permettraient de pratiquer un peu

l'agriculture mais surtout l'élevage transhumant, plus ou moins comme dans leur pays natal. Ils poussèrent parfois, mais non de manière systématique, jusqu'aux côtes chrétiennes et musulmanes de l'Espagne, puis jusqu'en Méditerranée occidentale.

Quelles furent les causes de cette incroyable dynamique, de cette expansion presque illimitée, même si elle ne fut le fruit que d'une petite partie de la population ? Fut-elle motivée par la pression démographique ? Cette hypothèse est peu vraisemblable car, à l'exception de quelques rares cantons, la Scandinavie était alors très faiblement peuplée. Fut-ce par fanatisme religieux, comme le pensèrent les moines occidentaux ? Cette explication peut elle aussi être écartée, car les cultes nordiques étaient étroitement liés à leur terre natale et donc difficiles à exporter. La structure de ces sociétés fournit une explication plus plausible. L'ascension sociale s'offrait en effet aux riches qui pouvaient s'entourer de tributaires par de nombreux cadeaux, acheter des esclaves et des terres et ainsi mettre en avant leurs richesses et leurs exploits. Il y eut parfois un facteur politique par la suite, comme au Danemark, où il devint impératif d'échapper au sort de la Saxe voisine, annexée par Charlemagne.

Le « premier âge viking », qui débuta peu après 780, s'acheva vers le premier tiers du X^e siècle après avoir causé de terribles ravages en Gaule et en Angleterre. Vint alors une accalmie d'un demi-siècle pendant laquelle les pays nordiques firent une pause, comme pour reprendre leur souffle, jouir de leurs richesses, consolider leur emprise sur les terres conquises (en Russie, en Normandie et au nord de l'Angleterre), apprendre à utiliser l'argent et s'adapter à une nouvelle organisation économique. Enfin, les premiers contacts intellectuels furent établis avec la chrétienté de manière très anecdotique en Suède et en Norvège, mais de façon plus approfondie au Danemark. Seul cet État affichait alors les prémices d'une monarchie.

Le « deuxième âge viking » s'étala entre l'an 980 et 1066 environ. Les expéditions concernèrent une zone plus restreinte et furent principalement le fait des Danois. Ils réussirent à conquérir temporairement l'Angleterre sous le règne de Knut et fondèrent ainsi une sorte d'empire de part et d'autre de la mer Noire, sans toutefois parvenir à imposer leur pouvoir en Norvège. Les Danois se heurtèrent également à la résistance d'une autre puissance scandinave, la Normandie. A cette époque, les cercles anglo-danois dominaient toujours la société anglaise et transmirent ainsi au monde nordique une multitude d'idées fécondes, principalement sur le plan institutionnel, tout en jouant un rôle clef dans la conversion des pays nordiques au christianisme latin.

L'Europe du Nord en ressortit transformée : elle possédait désormais des monarchies d'une solidité variable, un réseau urbain ainsi qu'un système monétaire et reconnaissait l'autorité de l'Église latine. Elle adopta ainsi pro-

gressivement les principales caractéristiques de la civilisation occidentale. Cette évolution fut plus ou moins rapide selon les pays. Elle commença au Danemark, puis toucha avec un léger décalage la Norvège et beaucoup plus tard la Suède. Aucun de ces pays ne subit toutefois une assimilation totale. À travers le Moyen Âge, les cercles norvégiens, en Norvège proprement dite et plus particulièrement en Islande, conservèrent une culture autonome reposant sur l'utilisation courante de la langue nationale aux côtés du latin. Par ailleurs, ces trois États gardèrent un système juridique original, proche dans l'esprit des codes germaniques qui avaient prévalu à l'époque mérovingienne. Dans ce système, la majorité des pouvoirs judiciaires et législatifs incombaient à des assemblées (*thing*) organisées de façon hiérarchique dans les cantons, les provinces ou le royaume. Partout, ce régime fut perpétué au moins jusqu'à la fin du XIII^e siècle. En revanche, la langue, plus ou moins uniforme au X^e siècle, éclata en branches extrêmement distinctes à partir du XIII^e siècle, si bien que les Scandinaves ne purent rapidement plus se comprendre.

Le Danemark, qui refusa toute nouvelle expansion au-delà de la mer du Nord au cours des dernières décennies du XI^e siècle, subit une profonde réorganisation. Plusieurs villes, toutes des évêchés, commencèrent à jouer un rôle économique et administratif majeur. Ce fut ainsi le cas de Ribe et Aarhus, dans le Jutland, de Roskilde, sur l'île de Sjælland, et de Lund, en Scanie. Des familles aristocratiques disposant de vastes terres s'arrogèrent certains pouvoirs. La monarchie, stabilisée grâce à sa dynastie, s'appuya sur l'Église et imposa son autorité. Elle profita à cette fin de son monopole de frappe de la monnaie et de son droit ancestral de rassembler les forces navales du pays, droit utilisé de façon systématique sous l'influence des institutions anglo-saxonnes. Certes, les membres de la famille royale se livraient d'incessantes et sanglantes batailles. Les grands du pays réagissaient parfois avec une extrême violence et se mirent rapidement à construire des châteaux sur le modèle occidental. Le pouvoir royal restaurait néanmoins son autorité après chaque guerre civile. Dans les campagnes, les lieux saints et les cathédrales de pierre de taille foisonnaient, témoins d'une réelle prospérité. À la fin du XII^e siècle, le Danemark était une véritable monarchie en tous points comparable à celles de l'Occident, même s'il ne disposait pas encore d'une capitale fixe.

Le règne de Valdemar le Grand (1157–1182) marqua l'apogée de cette monarchie. Il consolida en effet le système de défense du pays et conclut une alliance avec l'Église, qui canonisa son père. Il entreprit par ailleurs une sorte de croisade contre les Slaves sur l'île de Rügen et en Poméranie et commença à encourager une brillante culture exprimée en latin. Celle-ci fut rapidement illustrée de façon emblématique par l'histoire nationale, reprenant à la fois la tradition classique et l'héritage nordique, rédigée par le

moine Saxo Grammaticus peu après l'an 1200. Un archevêché, supervisant à l'origine toute la Scandinavie, fut établi à Lund en 1103. Son rayonnement fut extraordinaire, en particulier à l'époque d'Absalon, son archevêque de 1178 à 1201. Ce stratège politique fort intelligent comprit l'importance de cette ville contrôlant les détroits et y fonda la future capitale, Copenhague. Il envoya un grand nombre d'étudiants à Paris et prit les armes contre les païens slaves. La ville tirait de généreux revenus des pêcheries de Scanie et des foires qui en découlaient.

Lors des dernières années du IX^e siècle, la Norvège éprouva de grandes difficultés à réaliser son unification le long d'une route côtière (le nom du pays signifie « route du nord ») et autour d'une dynastie originaire du fjord d'Oslo. Le projet fut en effet contesté par les chefs locaux, en particulier au nord, et les rois danois, qui tentaient d'établir leur protectorat sur le sud du pays. Après de nombreux combats, le roi Olaf (1016–1030), ancien viking canonisé, réussit à imposer l'unité ainsi que le christianisme latin, même si des guerres civiles entre prétendants à la couronne jalonnèrent le XI^e et le XII^e siècle. Un certain nombre de villes furent cependant créées, telles qu'Oslo, Bergen et Trondheim. Elles devinrent des sièges épiscopaux, et Trondheim obtint même le statut d'archevêché en 1152 après la visite d'un légat anglais, qui réforma profondément l'Église locale. L'influence norvégienne s'estompa lentement dans les îles écossaises, l'esprit des Vikings cédant la place à celui des croisés. Le roi Sigurd se rendit ainsi en Palestine dès 1109. La civilisation latine atteignit son apogée à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle, tout comme en Islande. Des constructions de bois très originales parsemaient la campagne alors que les villes voyaient s'établir une foule de colonies marchandes, principalement germaniques, intéressées par le commerce du poisson, du bois et du beurre. Le pays resta toutefois principalement rural et tourné vers la mer (illustration 168).

La Suède connut une évolution plus lente et complexe. Ses divers peuples, les Svear près du lac Mälär, les Götar plus au sud et les habitants du Gotland, possédaient des traditions différentes. Leur conversion était loin d'être achevée à la fin du XI^e siècle, et les dynasties demeurèrent instables jusqu'au milieu du XIII^e siècle. Les villes, établies sur les modèles de l'« âge viking », mirent longtemps à apparaître. Uppsala n'obtint son archevêché qu'en 1164, et Stockholm ne fut fondée qu'au cours du dernier tiers du XIII^e siècle. Les traditions expansionnistes attirèrent encore longtemps les Suédois vers l'est. À la fin du XIII^e siècle, ils commencèrent à coloniser les îles côtières et le littoral finlandais ainsi que plusieurs cantons estoniens. Ils ne convertirent les Finnois qu'au XIII^e siècle. Les Suédois durent en effet faire face à la concurrence des Russes, qui obtinrent la Carélie, et des Danois, dans le tiers nord de l'Estonie. Enfin, la Suède subit une vague germanique sous l'influence de deux ordres militaires, ceux des chevaliers teutoniques et de

l'épée, qui conquièrent les abords du golfe de Riga. À la même époque, elle établit sa suprématie au nord de la zone baltique. La découverte du potentiel minier (fer et cuivre) de cette région apporta au royaume une prospérité manifeste qui attira des marchands dans ses villes.

La Scandinavie fut rapidement divisée par des conflits d'un nouveau genre suscités par des divergences d'opinions sur les liens entre la couronne et l'Église, entre les immigrants et les populations indigènes, ainsi qu'entre les chefs de l'aristocratie, aux principes de plus en plus féodaux, et les adeptes de la tradition majoritaires dans les zones rurales. De nouvelles techniques militaires apparurent à partir de l'an 1134, et les forces armées furent dès lors principalement composées de chevaliers et de mercenaires, souvent germaniques. La noblesse commença à fortifier ses demeures. Chaque pays réagit différemment. La monarchie en ressortit consolidée au Danemark et en Suède, mais faillit disparaître en Norvège. Les anciennes dépendances de ce royaume perdirent leur autonomie, comme l'Islande en 1264. Les droits ancestraux disparurent peu à peu. L'architecture connut un renouveau grâce à l'utilisation désormais généralisée, en particulier dans les villes, d'un matériau de construction découvert lors des expéditions vers le sud : la brique. En un mot, la seconde moitié du Moyen Âge fut profondément différente de la première.

Les luttes entre les évêques aristocratiques et la couronne sont bien connues. Au Danemark, elles eurent des conséquences dramatiques à la fin du XIII^e siècle. Des milliers d'habitants furent bannis, les rois durent céder une grande partie de leurs ressources aux seigneurs germaniques, originaires pour la plupart du Holstein, et l'anarchie la plus totale régna au début du XIV^e siècle. En Norvège, le roi Sverre (1177–1202), dont les prétentions au trône étaient douteuses, réussit à s'imposer contre les défenseurs de l'épiscopat. Au XIII^e siècle, ses descendants instaurèrent une monarchie solide et florissante, baignant dans la culture anglaise et française, qui attira les marchands dans sa capitale, Bergen puis Oslo. Ces rois conçurent un corpus législatif qui laissait une grande marge de manœuvre à l'Église. À la fin du XIII^e siècle, une crise tant politique qu'économique conduisit cependant le pays à la ruine. La Norvège fut contrainte de s'approvisionner en céréales auprès du nord de la Germanie et devint dépendante des villes de la Hanse, notamment Lübeck, alors que ses aristocrates se rapprochaient de plus en plus de leurs frères danois.

En Suède, la nouvelle dynastie des Folkungar renforça sa position et acheva de conquérir la Finlande. Les villes prospéraient, et les activités minières jouaient un rôle croissant. L'agitation monta cependant à la fin du XII^e siècle lorsque l'aristocratie prit le pouvoir. Les colonies germaniques furent mieux accueillies dans ce pays, en particulier sur l'île de Gotland. Celle-ci fut en effet plus ou moins intégrée à la Hanse germanique et connut

une prospérité remarquable dont témoignent les murailles de la capitale de l'île, Visby, ainsi que la construction d'une centaine d'églises de pierre ornées de fresques et de vitraux. L'île se trouvait de fait à l'extrémité de la route commerciale allant vers la Russie (Novgorod). Même si elle n'adopta que tardivement les idéaux chrétiens (l'esclavage ne fut interdit qu'en 1335), la Suède fournit à l'Église catholique une figure emblématique : sainte Brigitte (1303–1337), fondatrice du seul ordre religieux né en Scandinavie (illustration 175).

Partout, les conditions de vie de la population rurale se dégradèrent. Les difficultés financières perpétuelles des royaumes, la consolidation de l'ordre militaire féodal, les guerres civiles et les épidémies firent des ravages et réduisirent l'ancienne paysannerie à un état de dépendance parfois proche, comme au Danemark, de la servitude. À l'inverse, les classes dirigeantes, de plus en plus pénétrées par l'immigration germanique, s'organisèrent et gagnèrent en puissance. Elles adoptèrent les idées occidentales et constituèrent les forces vives des assemblées d'État, qui étaient devenues à la fin du XIII^e siècle les principaux organes de l'exécutif. Au XIV^e siècle, les officiers de la couronne et les grands propriétaires terriens créèrent un « conseil du royaume » et prirent les rênes du pouvoir politique. Enfin, les prémices de l'autonomie intellectuelle scandinave apparurent lors de la création quasi simultanée (1477–1478) des universités d'Uppsala et de Copenhague en dépit de leur influence longtemps limitée et de leurs liens étroits avec leurs consœurs germaniques.

À l'instar d'autres régions d'Europe à la fin du Moyen Âge, la Scandinavie fut animée d'un puissant désir d'unification favorisé par des facteurs dynastiques et les intérêts convergents des classes dirigeantes. Le « temps des unions » fut ainsi inauguré en 1319 entre la Suède et la Norvège. Le Danemark rejoignit ensuite le mouvement, dans son propre intérêt, après la réorganisation énergique de sa dynastie par le roi Valdemar Atterdag (1340–1375). Après une série de difficultés, l'union entre les trois royaumes fut officiellement célébrée à Kalmar en 1397 au profit de la reine régente Marguerite I^{re}. Cette union, qui ne prit jamais vraiment racine en raison des différences de nationalité, ainsi que de la séparation des assemblées d'État et des forces armées, fonctionna principalement pour le plus grand bien du Danemark. Ce pays, le plus riche des trois, bénéficia en effet largement du déclin manifeste de la Norvège.

La Suède, dont l'économie prospérait rapidement, se montra très tôt hésitante face à l'union. Les impairs commis par le deuxième chef de l'union, Érik de Poméranie, provoquèrent une première révolte générale en 1434. Celle-ci échoua mais d'autres éclatèrent à chaque génération suivante jusqu'à ce que la Suède recouvrât son indépendance dans les grandes lignes en 1471, sans toutefois se doter dans un premier temps d'une dynastie stable.

Le roi du Danemark tenta alors de reconquérir le pays par la violence en 1520 (« bain de sang de Stockholm »), mais en vain. La Suède retrouva son entière liberté sous la dynastie des Vasa.

Ces unions eurent des conséquences très diverses. Tout d'abord, l'hostilité politique virulente entre le Danemark et la Suède perdura jusqu'au XIX^e siècle, mais le lien durable tissé entre le Danemark et la Norvège survécut jusqu'en 1814, tout comme celui avec les anciennes dépendances norvégiennes persista (jusqu'au XX^e siècle). Le norvégien disparut ainsi pratiquement au profit du danois et ne connut un renouveau, alors même artificiel, qu'au XIX^e siècle. Cependant, l'union des pays scandinaves fut à l'origine de leur réaction similaire lorsque la question de la Réforme fut soulevée au XVI^e siècle. En dépit de leurs différences profondes, ils accueillirent de façon unanime la version luthérienne de ce mouvement et rejetèrent la tradition catholique.

Les pays d'Europe centrale évoluèrent également rapidement à partir de l'an 1000, bien que de manière très différente. Nombre d'entre eux tombèrent sous la tutelle du Saint Empire romain et subirent une colonisation qui aboutit à la germanisation de vastes contrées. L'organisation des autres régions se concentra autour de trois pôles, la Pologne, la Bohême et la Hongrie, qui attirèrent eux aussi dans leur orbite des États moins solides tels que la Lituanie. La fin du Moyen Âge fut marquée par un désir d'unification politique semblable à celui rencontré en Scandinavie (et dans la péninsule Ibérique). Cette volonté n'eut de répercussions durables qu'en Pologne et en Lituanie, qui formèrent un seul État jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, quoique d'un point de vue dynastique uniquement. L'union entre la Pologne et la Hongrie échoua et ne concerna que de loin la Bohême. Les progrès économiques et sociaux ne créèrent aucun lien durable. Les pays germaniques eurent un rôle tantôt d'obstacle tantôt d'intermédiaire entre l'Europe de l'Ouest et du Sud, d'une part, et l'Europe centrale, d'autre part, à l'exclusion quasiment de toute autre forme d'influence. Dans ces pays également, les apports germaniques étaient principalement transmis par les villes et l'aristocratie.

Les Polonais, unis par Mieszko I^{er} à la fin du X^e siècle, s'organisèrent rapidement en un État regroupant les diverses tribus autour d'une Petite-Pologne. Cet État polonais ne comprenait pas les terres situées entre l'Oder et l'Elbe, également exposées près de la côte aux influences scandinaves, mais se disputait avec la Bohême le contrôle de ses territoires méridionaux. À l'ouest, les voisins slaves de la Pologne, irréductibles païens, formaient une barrière qui atténua longtemps une partie des pressions germaniques. L'État des Piast put ainsi continuer à jouir d'une autonomie considérable face au Saint Empire romain. La Pologne inaugura un nouvel art dont témoignaient les églises de pierre construites dans les villes et qui s'appuyait en partie sur l'héritage de la Grande-Moravie et l'art ottonien des pays germaniques.

Comme en Bohême, de nombreuses églises polonaises furent d'abord édifiées selon un plan circulaire, mais les basiliques devinrent plus courantes. L'autonomie de l'Église fut organisée autour de l'archevêché de Gniezno, fondé en l'an 1000 par Bodeslas I^{er} sur autorisation de l'empereur Otton III. Le pays adopta progressivement la culture latine, dans sa version originelle toutefois.

Plus au sud, la Bohême avait, depuis la fin du IX^e siècle, restitué à la Grande-Moravie son rôle de noyau politique des Slaves d'Europe centrale. La Moravie et la Silésie étaient sous la tutelle de la Bohême. Les Přemyslides régnèrent sur le pays par intermittence à partir de 1085 (et de façon permanente à partir de 1212), mais celui-ci fut intégré officiellement au Saint Empire romain en 1004. L'Église de Bohême, après avoir été brièvement rattachée à l'évêché bavarois de Ratisbonne, fonda son propre siège épiscopal à Prague en 973 (puis en créa un deuxième pour la Moravie à Olomouc en 975). Les institutions ecclésiastiques se multiplièrent à partir du milieu du XI^e siècle, et la culture qui y fleurit utilisa le latin comme seule langue écrite. Les diocèses slaves restèrent attachés à l'archevêché germanique de Mayence.

En revanche, les régions situées entre l'Oder et l'Elbe ne réussirent pas à s'organiser politiquement. Divisées en de nombreuses tribus, elles furent l'objet, à partir du X^e siècle, de tentatives de conquêtes politiques et religieuses de la part des Germains et, le long de la côte, des Danois. Leur rejet des missions chrétiennes donna lieu, au XII^e siècle, à l'instigation de véritables croisades dont la première fut lancée en 1107 et la plus grande en 1147. Même si un certain nombre de chefs réussirent à conserver une partie de leur autorité après leur conversion, la plupart de ces pays tombèrent finalement sous la tutelle et l'administration des régions germaniques, en particulier la Saxe et la Westphalie. Un maillage de nouvelles villes apparut le long des côtes baltiques et des principales routes en direction de l'est. Les activités économiques de leurs citoyens, principalement germaniques, étaient centrées sur l'exportation de céréales et l'importation de produits manufacturés. Ce nouveau mode de vie fut en partie à l'origine de la création de la Hanse, fédération de villes marchandes. La paysannerie slave réussit néanmoins à survivre ci et là, dans des petites poches plus ou moins denses, jusqu'au XVIII^e siècle le long de l'Elbe moyen et jusqu'à nos jours en Lusace.

La Hongrie connut un sort similaire. Elle continua d'abriter et assimila les derniers représentants épars des divers peuples de la steppe qui s'étaient aventurés à l'ouest (tels que les Petchénègues à la fin du XI^e siècle et les Coumans au XII^e siècle). Le premier événement majeur fut la sédentarisation des Magyars, puis leur adoption d'une civilisation chrétienne et latine. Cette évolution fut avant tout marquée par la défaite infligée par les Germains en 955 à Lechfeld, près d'Augsbourg, puis l'accession à la couronne

d'Étienne en l'an 1000 et enfin l'organisation de l'Église. Cette nouvelle ère ne connut toutefois son apogée qu'au cours du dernier tiers du XI^e siècle. Seules les limites occidentales du bassin pannonien furent colonisées par les Germains. Ailleurs, l'immigration germanique concerna uniquement les villes et, plus tard, les zones minières des chaînes montagneuses entourant la Hongrie (Slovaquie et Transylvanie). Le royaume conserva une forte mixité ethnique. Outre les Hongrois et les Germains, il abritait des Slaves, aussi nombreux au nord (Slovaques) qu'au sud du pays (Croates), ainsi que des Latins (Roumains) en Transylvanie. Le groupe dominant restait toutefois celui des Magyars.

La construction progressive de la Pologne autour de deux peuples unifiés, les Polanes le long de la moyenne Vistule et les Vislanes autour de Cracovie, fut achevée sous la dynastie des Piast. Ces rois, vigoureusement soutenus par leurs propres forces armées, dirigeaient le pays depuis Cracovie. Ils installèrent des membres de leur famille dans tous les duchés polonais mais durent lutter, au XII^e siècle, contre les chefs de clans aristocratiques basés dans des villes solidement fortifiées. La vie des communautés locales était dictée par des assemblées. Les princes du pays n'obtinrent des fonctions royales régulières qu'au milieu du XII^e siècle. Leur allégeance au Saint Empire romain ne fut jamais clairement établie mais l'appartenance de la Pologne à l'Église latine s'enracina bel et bien, et le royaume envoya même ses propres missions, quoique sans grand succès, chez ses voisins baltes.

À la même époque, la pression germanique se renforça dans les territoires occidentaux et le long des côtes, alors qu'au nord, l'ordre des chevaliers teutoniques s'établissait en Prusse. En 1241, l'arrivée des armées mongoles, qui avaient traversé les étendues russes, commença à poser de sérieux problèmes. Par ailleurs, les Lituanais, toujours païens, s'imposèrent comme une dangereuse puissance. Le pays était menacé. La couronne retrouva néanmoins ses forces, en dépit de l'extinction de la dynastie nationale, et les rois de Bohême montèrent sur le trône de Pologne au début du XIV^e siècle. Comme la Bohême, la Pologne reconnut brièvement l'autorité de la famille angevine, la branche italienne des Capétiens, entre 1370 et 1386. Après cet épisode, l'aristocratie polonaise trouva plus sage de s'allier à l'État lituanien contre l'ordre teutonique sous réserve de sa conversion au christianisme, officiellement obtenue en 1385. L'union ainsi forgée sous la nouvelle dynastie des Jagellons se révéla efficace. Les chevaliers teutoniques furent vaincus et retranchés pour toujours à la Prusse orientale (bataille de Grünwald ou de Tannenberg, 1410).

La Pologne et la Lituanie fondèrent ainsi leur union sur des liens personnels mais suffisamment solides pour s'affirmer sur une vaste étendue géographique, dont les limites orientales restaient toutefois floues. Elles furent même rejointes à une époque par la Bohême et la Hongrie, bien que ces élargissements tardifs fussent relativement artificiels et sans consé-

quence profonde. Ces deux derniers pays restaient en effet très différents des premiers. Ainsi, seule l'alliance entre la Pologne et la Lituanie se révéla durable et fut même consolidée au XVI^e siècle (union de Lublin, 1505) sous un roi non plus héréditaire mais élu. La noblesse rurale (*szlachta*) s'arrogea de nombreux pouvoirs, exercés par le biais de « diétines », d'où l'étrange nom de « démocratie des nobles » donné à ce système qui marqua le XVI^e et le XVII^e siècle. Les villes, organisées majoritairement selon le droit germanique (de Lübeck et en particulier de Magdebourg), adoptèrent un mode de vie de plus en plus proche de celui des Germains, même si une culture en langue nationale fleurit au cours du XV^e siècle. L'université de Cracovie fut fondée en 1364. De nombreux juifs, alors chassés d'Europe occidentale, se réfugièrent sur le sol polonais. La Pologne semblait donc émerger comme une puissance de premier ordre qui allait néanmoins devoir faire face à la menace turque au sud, puis russe à l'est (illustration 176).

La population germanique atteint également des proportions considérables aux frontières occidentales et méridionales de la Bohême ainsi que dans ses régions minières et nombre de villes. La réaction des Slaves fut vigoureuse en dépit de l'extinction de la dynastie nationale des Přemyslovičs en 1306 et des longues luttes de succession entre les maisons de Habsbourg et de Luxembourg. Le pays connut une grande prospérité sous cette dernière, même si sa politique reposait principalement sur la quête du prestige et la soumission des territoires étrangers situés entre la Pologne et le Saint Empire romain. Le développement intellectuel du pays fut marqué par la fondation de l'université de Prague (1348), rapidement très influente. Les nouvelles conceptions théologiques naissaient à foison, en particulier chez les Tchèques (illustration 61).

C'est dans ce contexte qu'apparut dans ce pays, au début du XV^e siècle, un penseur fort original (bien qu'influencé par des idées très proches de celles de l'Anglais John Wyclif) : Jan Hus. Ce véritable précurseur du protestantisme prêchait la réforme de l'Église et considérait l'Évangile comme la source principale de la foi. Régulièrement condamné par la hiérarchie religieuse mais soutenu par la population tchèque, il fut finalement excommunié (1411), cité devant le concile de Constance puis exécuté (1415). La majorité des Slaves de Bohême en firent un martyr et se soulevèrent en masse pour défendre ses idées, notamment celle de la communion pour tous, poussant souvent les spéculations théologiques jusqu'à des propos extrêmement audacieux. Une véritable guerre de religion éclata, au cours de laquelle les Tchèques firent preuve d'un courage, d'un zèle, voire d'un fanatisme extraordinaires. Leurs bandes armées repoussèrent longtemps les princes et les croisés et firent des incursions en Germanie orientale (jusqu'à la Baltique), en Moravie et en Hongrie. Des dissensions apparurent néanmoins chez ces extrémistes, et une entente fut finalement conclue avec Rome. Le pays sortit

pratiquement ruiné de ces luttes acharnées. L'agitation avait fait rage pendant plus de deux générations. La Bohême passa alors temporairement sous la tutelle de la dynastie lituano-polonaise des Jagellons (1471).

Après l'apaisement de la menace mongole apparue au XIII^e siècle en Hongrie, l'extinction de la dynastie nationale des Árpád à la fin du XIV^e siècle fut la principale cause de troubles politiques. Les rois angevins réorganisèrent l'État : ils le dotèrent d'une capitale stable, Buda, d'une aristocratie de « magnats » et de nobles pouvant s'exprimer en latin lors d'une assemblée (« diète »), ainsi que d'une administration locale relativement bien organisée et composée de « comitats ». La civilisation des villes, notamment de Buda qui disposa de sa propre université en 1389, était éclatante et rivalisait avec celle des pays occidentaux. Les traces qu'elle laissa derrière elle furent néanmoins largement effacées par la suite lors de la conquête ottomane. Les missionnaires hongrois participèrent à l'expansion du catholicisme vers l'Asie. La couronne tenta d'imposer vigoureusement son emprise sur les territoires slaves le long de la côte adriatique (Croatie et Dalmatie), accrut ses contacts avec l'Italie et bénéficia très tôt des prémices de la Renaissance. La monarchie hongroise atteignit son apogée sous les princes nationaux du XV^e siècle (Jean Hunyadi et Mathias Corvin), mais les Turcs ottomans arrivèrent près de ses frontières méridionales dès l'an 1440. Cette menace ne put être anéantie, en dépit des nombreuses tentatives de contre-attaque lancées dans les Balkans et des appels répétés à la solidarité de la chrétienté occidentale.

BIBLIOGRAPHIE

- CAMPBELL J. G. 1980. *The Viking world*. Londres.
- DVORNIK F. 1949. *The making of central and eastern Europe*. Londres.
- FASOLI G. 1945. *Le incursioni ungare in Europa nel secolo X*. Florence.
- GIEYSZTOR A. 1961. « Recherches sur les fondements de la Pologne médiévale. État actuel des problèmes ». Dans : *Acta Poloniae Historica*. Vol. IV, pp. 7–33.
- GRAUS F. 1986. *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter*. Sigmaringen.
- GRAUS F., LUDAT H. 1967. *Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit*. Wiesbaden.
- HENSEL W. 1960. *Les Origines de l'État polonais*. Varsovie.
- HOMAN B. 1940. *Geschichte des ungarischen Mittelalters*. Berlin.

- MUSSET L. 1961. *Les Peuples scandinaves au Moyen Âge*. Paris.
- 1971. *Les Invasions. Le second assaut contre l'Europe chrétienne*. Paris.
- ROESDAHL E. 1989. *Vikingernes verden. Vikingerne hjemme og ude*. 3^e éd. Copenhague.
- Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*. XVI. *I normanni e la loro espansione in Europa nell'alto medioevo*. 1969. Split.
- Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*. XXX. *Gli slavi occidentali e meridionali nell'alto medioevo*. 1983. Split.

14

L'expansion de l'influence européenne

José Luis Martín Rodríguez

LE DÉVELOPPEMENT CULTUREL EUROPÉEN : LES ÉCOLES DE TRADUCTEURS ET LA COOPÉRATION ENTRE MUSULMANS, CHRÉTIENS ET JUIFS

À partir du X^e siècle, la coexistence entre chrétiens et musulmans dans la péninsule Ibérique et l'Italie méridionale a fait de ces régions les intermédiaires culturels entre l'Orient et l'Occident. Dans le nord de la péninsule, un certain nombre de monastères chrétiens connaissaient déjà le système numérique indien, lequel avait été répandu par un mathématicien d'origine persane, Al-Khwārizmī (mort vers 846), qui écrivait en arabe. Un de ses ouvrages avait été conservé à Tolède, dans sa version latine, sous le titre *Algorithmi de numero indorum*. Au cours de ces mêmes années, plusieurs innovations techniques telles que le moulin à vent, les moyens de conservation de la neige, l'art de puiser de l'eau sous le lit des rivières ou la voile latine avaient aussi atteint l'Europe. Le papier, que l'on fabriquait au Turkestan dès le $VIII^e$ siècle apr. J.-C. et que l'on connaissait depuis le X^e siècle à Tunis, s'était répandu en Sicile et dans le sud de l'Italie en même temps qu'en Espagne, de sorte que, vers le milieu du X^e siècle, il était déjà utilisé pour diverses œuvres écrites dans plusieurs monastères de l'Espagne septentrionale.

En même temps que ces innovations techniques, les Arabes introduisaient en Europe des textes sur les mathématiques et l'astronomie qui ne tardèrent pas à être traduits en latin. Citons par exemple l'épisode concernant les écrits transmis au monastère catalan de Ripoll par des moines qui

avaient fui Cordoue. Nous sommes avertis du contenu et de la diffusion de ces ouvrages par la biographie de Gerbert d'Aurillac, moine dont la vie fut littéralement bouleversée après la visite que le comte Borrell de Barcelone rendit à sa communauté monastique en 967. L'abbé du monastère avait demandé au comte si les « arts libéraux » étaient connus dans ses domaines et, devant sa réponse affirmative, il avait supplié le gentilhomme d'emmener avec lui Gerbert quand il repartirait. Aussi ce dernier avait-il été à même d'étudier les mathématiques avec diligence et en profondeur, selon Richer, son disciple et biographe. Ce dernier raconte comment, trois ans plus tard, Gerbert avait accompagné le comte lors d'un voyage à Rome qui coïncida, par hasard, avec le séjour de l'empereur Otton I^{er}, chef du Saint Empire romain, lequel fut émerveillé à son tour par le savoir du moine en matière de musique et d'astronomie, au point qu'il l'attacha à sa propre personne. Au fil du temps, Gerbert parvint à la papauté sous le nom de Sylvestre II, mais surtout, il devint célèbre par sa science de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique, de la médecine et de l'astronomie qu'il avait étudiées grâce à des traductions latines de textes arabes, réalisées en Espagne et en Italie, et copiées sur ses instructions ou par lui-même. Sa passion pour les livres se manifeste très clairement dans ses lettres, comme celles qu'il envoyait à l'abbé de Saint-Julien de Tours ou au moine Rainardo de Bobbio pour leur demander des œuvres d'astrologie, de rhétorique et d'optique.

Traductions et traducteurs

Si les étapes les plus importantes de la diffusion de la science arabe en Europe se sont déroulées certainement au XII^e et au XIII^e siècle, on peut pourtant parler de l'existence d'une école spécialisée de traducteurs à Cordoue dès le X^e siècle. C'est ce que l'on peut inférer du récit d'un historien musulman cordouan, Ibn Juljul, concernant le « sort » d'un livre connu sous le nom de *De materia medica* de Dioscoride (illustrations 126 et 130). Cette œuvre avait été d'abord traduite au IX^e siècle du grec en arabe, à Bagdad, par Stéphane le Grec, puis révisée par un Arabe nestorien, Hunayn ibn Ishāq, quoique dans l'un et l'autre cas sous une forme assez imparfaite, car aucun des traducteurs, ni le Grec ni l'Arabe, n'était suffisamment familiarisé avec le vocabulaire technique approprié, de sorte que, faute d'avoir découvert les équivalents exacts en arabe, tous deux avaient laissé de nombreux mots dans le texte grec original. Telle fut pourtant la mouture utilisée dans tout le monde arabe jusqu'en 948, lorsque l'empereur de Byzance envoya au calife de Cordoue de nombreux présents, parmi lesquels figurait une copie du traité de Dioscoride dans sa version grecque originale et l'*Historia adversus paganos* d'Orose dans le texte original latin. À ces présents, l'empereur byzantin

ajoutait une note pour rappeler au destinataire le besoin d'un traducteur versé dans le jargon médical si l'on voulait tirer le plus grand profit de l'œuvre de Dioscoride. Trois ans plus tard, à la demande du calife, l'empereur romain d'Orient envoya, cette fois à Cordoue, le moine Nicolas, qui parlait aussi bien le latin que le grec. Celui-ci prit aussitôt contact avec un groupe de médecins locaux, y compris le médecin juif Ḥasday ibn Shaprūt. Ces hommes étaient fort avides de savoir ce que le texte de Dioscoride avait à leur apprendre. Avec la coopération de tels spécialistes, il se révéla possible de rendre pleinement l'œuvre grecque en arabe sans faire d'erreurs et sans laisser certains mots dans la langue originale, sauf pour quelques cas mineurs.

Le système de traduction utilisé ne différait pas beaucoup de ce qui était en usage dans l'Orient islamique depuis les débuts de l'ère musulmane. Il exigeait de recueillir le plus possible de versions d'une œuvre, afin d'établir une édition critique et permettre ainsi la traduction la plus convenable. Le calife s'était donné le mal de recueillir des œuvres écrites, soit par voie d'achats ou d'échanges de cadeaux, soit encore à titre de tribut — ou butin de guerre — versé sous forme de livres destinés à enrichir les bibliothèques de l'Islam. Toutes ces traductions n'étaient pas exactes, car même si on recherchait le traducteur le plus compétent, celui-ci déléguait, le cas échéant, son travail à des personnes moins habiles que lui-même, ou peu familiarisées avec la langue du texte à traduire. Dans certains cas, deux individus révisaient une même œuvre, l'un d'eux lisant la traduction et l'autre l'original. Bien souvent, un même texte était retraduit plusieurs fois, comme nous le raconte Ḥunayn ibn Ishāq, à propos du *Livre des sectes* du médecin grec Galien. Ce texte avait d'abord été traduit en syriaque par un piètre traducteur, puis révisé par Ḥunayn ibn Ishāq lui-même, à l'âge de 20 ans, à partir d'un manuscrit grec de médiocre qualité dont il était alors le possesseur. Bien des années plus tard, pourtant, quand Ḥunayn eut accès à plusieurs manuscrits grecs meilleurs, il fut capable d'établir un texte plus solide et de le comparer avec celui de la vieille version syriaque qu'il corrigea à cette occasion, avant de traduire cette version syriaque améliorée dans la langue arabe. Assez souvent, comme dans ce cas, on devait avoir recours à une langue intermédiaire — comme le syriaque en Orient —, mais cela pouvait être l'espagnol roman en Occident, d'où les références à des équipes de traducteurs, à savoir des groupes d'hommes occupés à traduire d'abord de l'arabe en espagnol roman puis, de là, en latin.

Les juifs, propagateurs de la culture arabe

La culture judéo-espagnole, fortement influencée par celle des musulmans, atteignit sa maturité sous ce que l'on appelle les *reyes de taifas*, c'est-à-

dire les petits princes musulmans espagnols qui parvinrent au pouvoir à la suite de la désintégration du califat de Cordoue au début du XI^e siècle. Ces rois accueillaient favorablement les juifs à leurs cours comme administrateurs ou fonctionnaires, tout en tolérant — voire en encourageant — les manifestations de la culture hébraïque dans leurs petites principautés de Grenade, Saragosse, Valence, Denia et Badajoz. Les études grammaticales et philologiques entreprises à cette époque révélèrent les lois qui régissaient la philologie et la grammaire de la langue hébraïque et contribuèrent à la purification de l'hébreu littéraire. Traduites en latin, ces études furent la source d'où, à leur tour, les érudits de la Renaissance allaient tirer leur connaissance de l'hébreu.

Les juifs de la deuxième génération avaient entamé leur vie en terre d'islam et s'étaient déplacés vers des territoires chrétiens quand Al-Andalus (la partie méridionale de l'Espagne, alors placée sous l'autorité des musulmans) avait été occupée par la dynastie nord-africaine des Almoravides. Moïse ben Ezra (1055–1135), qui entretenait des liens d'amitié et de coopération avec les érudits musulmans de Grenade, fut contraint à chercher refuge en Castille d'où il poursuivit sa route vers la Navarre et l'Aragon avant de s'installer finalement à Barcelone. C'est à lui qu'est attribuée l'une des règles d'or de la traduction : concentrer son effort sur le sens et ne pas traduire littéralement, car les diverses langues n'ont pas des syntaxes identiques. La troisième génération accomplit intégralement son œuvre au sein des royaumes chrétiens, d'où les cultures hébraïque et musulmane se répandirent dans toute l'Europe grâce aux travaux d'hommes tels que Moshe Sefardi, Abraham ben Ezra ou Yehuda ben Tibbon et le fils de celui-ci, Samuel.

Moshe Sefardi qui, après sa conversion au christianisme, prit le nom de Petrus Alphonsus ou Pedro Alfonso (le « Piers Alfonse » de Chaucer), devint le médecin personnel du roi Henry I^{er} d'Angleterre et fut le premier à faire connaître l'astronomie et les mathématiques arabes dans l'Europe du Nord. Les efforts qu'il entreprit pour répandre la culture incitèrent maints Européens à se rendre en Espagne pour s'initier à ces sciences que d'autres juifs disséminaient déjà parmi les communautés hébraïques du sud de la France. Ainsi Abraham ben Ezra de Tudela (1092–1167) avait-il traversé, entre 1140 et 1167, les principales villes italiennes, françaises et anglaises où il avait enseigné pour propager les connaissances hispano-arabes et écrit de nombreuses œuvres sur des sujets tels que la philosophie, la grammaire, les mathématiques et l'astronomie, tant en hébreu qu'en latin. Yehuda ben Tibbon (1120–1190), né à Grenade et mort à Marseille, en vint à être connu comme le « père des traducteurs » grâce à son travail, mais aussi à celui de ses fils qui avaient traduit des œuvres de philosophie (y compris des textes écrits par des juifs espagnols en arabe), de grammaire et de religion. L'un de

ses neveux finit par enseigner à la faculté de médecine de Montpellier, tandis qu'un autre membre de sa famille traduisait en hébreu et en latin les œuvres d'Averroès et d'Aristote, outre maints traités scientifiques pour l'empereur germanique Frédéric II (illustrations 76 et 133).

Les écoles de traducteurs

L'attention fut vivement attirée, au début du XII^e siècle, sur la présence, en Espagne, de mozarabes (chrétiens placés sous l'autorité arabe) et de juifs qui, les uns et les autres, parlaient et écrivaient l'arabe et pouvaient retransmettre le savoir qui était parvenu en Al-Andalus à partir de l'Orient. En effet, des écrivains musulmans recommandèrent alors que l'on s'abstînt de vendre des livres scientifiques à des juifs ou à des chrétiens, car ceux-ci les traduiraient pour en attribuer la paternité à des gens de leur propre foi ou pour omettre les noms de leurs auteurs, comme on peut le constater pour un certain nombre de manuscrits conservés dans des monastères du nord de l'Espagne.

Au cours de la même époque, Petrus Alphonsus, juif converti comme il a été dit, écrivait en latin son *Disciplina clericalis*, recueil de fables morales d'origine orientale qui se répandirent très largement dans toute l'Europe. Cependant qu'à Tarazona, sous l'autorité de l'évêque Michel (1119–1152), une véritable école de traducteurs était à l'œuvre dont le représentant le plus important était Hugo Sanctallensis. C'est là que furent traduites des études sur l'astronomie, les mathématiques, l'astrologie, l'alchimie et la philosophie. On ne manquait guère non plus de traductions du Coran lui-même, comme en témoignent les efforts de l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable. Déterminé à porter le combat contre l'islam sur le terrain idéologique, mais incapable de le faire faute de connaître les enseignements du Coran, il avait recherché et rémunéré des spécialistes de la langue arabe qui, sous l'égide d'un musulman, traduisirent le Coran en latin. Nous possédons les noms de ces traducteurs : Robert de Ketton, Hermann de Dalmatie, Pierre de Tolède et Muḥammad « le Sarrasin ».

À Tolède, après la prise de la ville par les chrétiens en 1085, la coexistence de musulmans, de juifs, de mozarabes et d'autres chrétiens, tant espagnols que non espagnols, accéléra la cadence des traductions, même si cela n'entraîna pas la création d'une véritable école ou d'un corps de traducteurs, comme on le prétend parfois. Les traductions étaient réalisées dans cette ville car s'y trouvaient conservés un grand nombre de textes, dans la mesure où des mozarabes et des juifs cultivés continuaient d'affluer après avoir été chassés du sud de l'Espagne par les dirigeants almoravides ou leurs successeurs, les califes almohades, et parce que les évêques de Tolède favorisaient et encourageaient les traducteurs. Parmi ces derniers se trouvaient les collaborateurs de Pierre le

Vénérable, auquel nous devons de nombreuses traductions d'œuvres d'astronomie, d'alchimie, d'algèbre et d'astrologie. Il y avait aussi Jean de Séville, auteur de plus de 37 traductions et œuvres originales. À certaines occasions, les traducteurs travaillaient en équipes, comme ce fut le cas pour le clerc Dominicus Gundissalvus (Domingo Gundisalvo) et son associé Avendauth (Ibn Dawud), un juif converti, qui traduisirent les philosophes arabes.

Dans la seconde moitié du XII^e siècle, on signale encore la présence de Gérard de Crémone qui travaillait à Tolède, et les traductions se poursuivirent dans cette ville au cours du XIII^e siècle avec Marc de Tolède, l'Italien Platon de Tivoli, Rodolphe de Bruges et l'Anglais Michel Scot. Pendant son règne, le roi Alphonse X de Castille encouragea le travail de traduction tant en latin qu'en castillan, tandis qu'à Burgos l'évêque García Gudiel (1273-1280), avec le chrétien Juan González et Salomon le juif, continuèrent à traduire Avicenne. Puis les trois hommes poursuivirent leurs travaux à Tolède quand García y fut nommé évêque (1280-1299).

La notoriété dont bénéficiait la science islamique a été fortement mise en relief par un traducteur, Daniel de Morley, qui a raconté comment il avait quitté son Angleterre natale en quête de savoir pour se rendre à Paris où cependant, dit-il, il n'avait trouvé, en guise de professeurs, que des « outres de vent pleines de fatuité ». Ayant alors appris que l'on enseignait la science des Arabes à Tolède, il s'y était précipité pour y recueillir l'enseignement des plus grands savants du monde. Pour conclure ce compte rendu, rappelons seulement comment fut traduite en castillan, en latin et en français une œuvre arabe très particulière qui put ainsi parvenir à la connaissance de Dante pour lui fournir le thème de base de la *Divine Comédie*. Ce texte arabe, connu sous le nom de *Liber scalae* ou *Livre de l'échelle* dans sa version latine, était un recueil de légendes ayant pour thème un voyage dans l'autre monde effectué en enfer et au ciel par le prophète Muḥammad. Ce texte fut traduit en castillan pour le roi Alphonse X avant 1264 ; Bonaventure de Sienne en donna plus tard une version en latin et en français. C'est dans l'une de ces versions qu'il pourrait avoir été connu de Dante (illustration 180).

Selon J. Vernet, 47 % des œuvres traduites en latin et connues sous cette forme en Europe traitaient de ce que l'on pourrait appeler les sciences exactes (mathématiques, astronomie et astrologie). Les textes philosophiques formaient 21 % du total, les traités de médecine 20 % et les sciences occultes (géomancie et alchimie) 4 %. Le reste concernait la religion et la physique. Les traducteurs latins ignoraient les œuvres strictement philologiques et littéraires qui, pourtant, étaient soigneusement étudiées et traduites par les juifs, peut-être à cause des affinités linguistiques étroites entre l'hébreu et l'arabe.

L'EXPANSION VERS L'EST : LES ORDRES MILITAIRES ET LES CROISADES ; LE COMMERCE MÉDITERRANÉEN ET LES RÉPUBLIQUES MARITIMES ; LES VOYAGEURS ET LES DIPLOMATES

L'histoire de l'Europe à partir de la fin du XI^e siècle jusqu'à la seconde moitié du XIII^e siècle gravite autour des croisades, ces campagnes lancées par l'Occident pour reconquérir la Terre sainte pour la chrétienté et d'assurer sa liaison avec l'Europe. Mais tout compte rendu de ces expéditions exige d'abord que l'on jette un regard, même rapide, à la situation existante, tant en Europe que dans le monde oriental.

Le monde européen, Byzance et l'Orient islamique

À partir de l'an 1000, l'amélioration des conditions climatiques, la paix intérieure et la modernisation des techniques agricoles ont entraîné une augmentation considérable de la production et de la productivité, ainsi qu'un accroissement de la population. Les excédents de population excédentaire se sont déplacés vers les villes ou ont cherché de nouvelles terres où s'installer en dehors de l'Europe, comme le montrent la poussée des Allemands vers l'est, la *Reconquista* espagnole ou quelques-unes des premières croisades. Ceux qui y participaient étaient des paysans malchanceux ou les cadets de la noblesse qui ne pouvaient accepter leur sort dans une société où l'économie monétaire et commerciale jouait un rôle de plus en plus important. La maîtrise du commerce à longue distance était, pour l'essentiel, entre les mains de Venise et de Gênes, ce qui conduisit ces deux cités italiennes à coopérer activement à l'organisation des croisades, afin de s'assurer des privilèges ou des enclaves territoriales qui leur permettraient de maintenir leurs activités mercantiles. Aucune des deux villes n'hésita en effet à utiliser les croisés comme troupes de choc pour écarter ses propres concurrents.

Certes, la quête de nouvelles terres et les intérêts commerciaux des villes italiennes ne suffisent pas, en soi, à expliquer les croisades qui furent surtout et avant tout des manifestations de la piété médiévale et de la puissance acquise par les pontifes romains, lesquels se considéraient et agissaient comme les chefs spirituels et politiques de toute la chrétienté. Les papes voyaient donc dans ces expéditions une occasion rêvée de réaffirmer leur pouvoir, en même temps qu'ils délivreraient la Terre sainte de la présence des musulmans. Mais les manifestations de piété se mirent alors à évoluer sous la

pression des circonstances économiques déjà mentionnées. L'élargissement de l'horizon de l'homme conduisit les Européens à rechercher la rémission de leurs péchés non seulement par le biais de prières et d'aumônes, mais aussi par des voyages sur des lieux que sanctifiait la présence de vierges miraculeuses, d'apôtres, de reliques, etc. Les pèlerinages à destination de Rome, de Saint-Jacques-de-Compostelle et de Jérusalem devaient acquérir une renommée durable dans le monde entier. À la dévotion se mêlait un goût de l'aventure qui, à l'occasion, pouvait se révéler très dangereux comme dans le cas de voyages en Terre sainte qui duraient de longs mois et nécessitaient une bonne escorte. C'était donc un pèlerinage moins pacifique que militaire, et telles furent les croisades que Rome en vint à patronner.

Vers le milieu du XI^e siècle, l'Église était bien en voie de se libérer de la tutelle des puissances séculières ; elle se trouvait dirigée par des pontifes gagnés aux idées réformatrices issues, après 1059, du fait que l'élection des papes était limitée au collège des cardinaux. Cette nouvelle règle abolissait celle qu'avait édictée l'empereur germanique Otton I^{er}, lequel, après avoir établi sa domination militaire sur Rome en 963, avait décrété qu'aucun pape ne pouvait être élu sans le consentement impérial. Vers la fin du XI^e siècle, pourtant, les papes ne se contentaient plus d'exiger leur indépendance et celle du clergé. Ils cherchaient à affirmer leur autorité sur les croyants, tant laïcs qu'ecclésiastiques, sans en excepter les rois et les empereurs. La croisade, considérée comme une expédition militaire à vocation religieuse, offrait à Rome une belle occasion de vérifier combien son autorité était acceptée et dans quelle mesure les rois et les empereurs étaient disposés à s'unir sous la bannière pontificale. Une heureuse issue de la croisade aurait marqué le triomphe de Rome non seulement dans tout l'Occident, mais aussi dans tout le monde chrétien, y compris Byzance et les régions d'Orient dominées par l'islam où survivaient des communautés chrétiennes qui n'acceptaient pas la suprématie romaine et qui conservaient une liturgie et un dogme autres que ceux dont Rome prescrivait l'usage.

En Orient, la situation politique ne pouvait qu'encourager de telles expéditions déjà favorisées par la situation économique, sociale, politique et religieuse, voire ecclésiastique, du monde européen. La différence croissante entre l'Orient et l'Occident depuis les temps de l'Empire romain avait trouvé une expression ecclésiastique dans la formation de deux chrétientés, caractérisées respectivement par la religion orthodoxe ou orientale dirigée à partir de Constantinople et la religion occidentale dirigée par Rome. La rupture définitive était intervenue en 1054 quand l'évêque de Rome et le patriarche de Byzance s'étaient mutuellement excommuniés. Cela dit, des problèmes politiques s'étaient ajoutés aux divergences religieuses quand, dans la seconde moitié du XI^e siècle, les Normands, sous la conduite de Robert Guiscard, avaient occupé des territoires byzantins dans le sud de

l'Italie et s'étaient mis à menacer les côtes grecques, bien que ces problèmes n'aient pas empêché Byzance de se tourner vers l'Occident pour réclamer une aide militaire contre les Turcs qui avaient occupé l'Anatolie en 1071. Rome avait tiré un profit considérable de cette demande qui fournissait un prétexte à la première croisade où prédominaient les contingents normands, venus de Normandie comme de l'Italie méridionale.

Le déroulement des croisades

Les pèlerinages à Jérusalem, même limités à de tout petits groupes, existaient depuis le IV^e siècle au moins, quand avaient été découverts la grotte du Saint-Sépulcre, la colline du Calvaire et les restes de la Sainte Croix. Dans ces lieux saints s'étaient édifiées des basiliques auxquelles avaient été affectés des ecclésiastiques et des communautés religieuses chargés d'assurer le service du culte tout en satisfaisant aux besoins des pèlerins qui s'y précipitaient en foule, par exemple pour les fêtes de l'exaltation de la Croix, exhibée devant les fidèles le 14 septembre. À ces premiers pèlerins, l'Europe était redevable de maintes reliques vénérées dans les églises et autres hauts lieux de la foi.

Le nombre des pèlerinages diminua quand les musulmans occupèrent la Palestine au VII^e siècle, période qui a coïncidé avec un appauvrissement de l'Occident et des guerres intestines entre les royaumes germaniques, ce qui rendait les déplacements difficiles et dangereux de toute façon. Mais, avec le rétablissement effectué par les Carolingiens, un nouvel élan fut donné aux voyages en Terre sainte, et non seulement on attribua un pèlerinage personnel à Charlemagne lui-même, mais on le crédita également d'un accord signé avec le calife Hārūn al-Rashīd pour garantir la sécurité des pèlerins. En tout cas, jusqu'en 1009, ces derniers ne furent pas molestés par les musulmans tolérants qui respectaient également les communautés chrétiennes déjà installées en Terre sainte.

L'abondance des pèlerinages ne dépendait pas tant de l'attitude des musulmans en Palestine que des difficultés et des périls du voyage. Aussi deux catégories de personnes ne commencèrent-elles à s'y risquer que lorsque deux moyens d'accès furent devenus vraiment praticables : le transport maritime quand la Méditerranée se fut convertie en un lac italien et le transport terrestre lorsque les Hongrois se furent définitivement installés en Europe dans la seconde moitié du X^e siècle. Ainsi, les invasions commencées au V^e siècle avaient pris fin. Ce fut saint Étienne, roi de Hongrie et héros national, qui fraya le chemin de Jérusalem en y faisant construire à intervalles réguliers des auberges et des hôpitaux, à l'instar de ce qui existait sur le chemin de Saint-Jacques-de-Compostelle qui s'ouvrait, à l'autre bout de l'Europe, à peu près en même temps. Mais,

que ce fût par terre ou par mer, les pèlerinages dépendaient de la bonne volonté de Byzance, laquelle alla évidemment de soi quand les Byzantins eurent appelé à l'aide après avoir subi une écrasante défaite devant les Turcs à Mantzikert en 1071.

La réponse de l'Occident à l'appel lancé par le pape Urbain II à Clermont en 1095 obéissait à des impulsions tant religieuses qu'économiques. La libération de Jérusalem, exigée et dirigée par l'Église, était un appât suffisant en soi pour attirer les chrétiens. Les miracles et les prodiges qui étaient censés s'être produits partout témoignaient de la justice de la cause ; l'espoir d'obtenir, grâce au pèlerinage, la rémission des péchés commis par chacun s'ajoutait à la conviction que l'on sauverait son âme si l'on mourait pendant l'aventure pour entraîner les chrétiens d'Occident dans l'entreprise. En outre, Jérusalem était décrite dans le langage de la Bible comme une terre de lait et de miel, une nouvelle Terre promise, de sorte que les malchanceux, ceux que l'Europe était incapable de nourrir, se réunirent en foule sous l'étendard de la croisade dans l'espoir de trouver de nouvelles terres où vivre et où exercer une autorité qui leur était refusée en Occident, s'ils étaient les puînés de familles nobles. Certains étaient des pèlerins qui pensaient rentrer chez eux par la suite ; d'autres emmenèrent femmes et enfants dans leur quête d'une terre promise. Pour beaucoup, la Jérusalem symbolique était remplacée par une Jérusalem plus terrestre, faite de mortier et de briques, et simultanément avec des croisades telles que celle « des enfants », conduites par des émules de Pierre l'Ermite ou du berger français Étienne, nous trouvons des croisades commandées par des seigneurs féodaux tels que Godefroy de Bouillon et son frère Baudouin, Robert de Normandie et Bohémond de Tarente. Tels furent les hommes qui se taillèrent des principautés à Antioche, Édesse et Jérusalem, ce qui provoqua des réactions musulmanes en Égypte, lesquelles menacèrent à leur tour la présence latine en Orient.

Ainsi, ce fut contre l'Égypte que l'une des croisades en vint à être dirigée. Pour le transport de ses troupes, l'expédition dépendait de la flotte de Venise dont la neutralité, comme celle des autres cités italiennes, avait été achetée par le sultan égyptien contre l'offre d'importants privilèges commerciaux sur ses terres. Le retard avec lequel les croisés venus du Nord étaient arrivés sur les côtes italiennes avait libéré Venise de ses obligations et transformé les croisés en débiteurs pour une traversée qu'ils n'avaient pas faite. Venise suggéra donc que ces derniers se libèrent de leur dette en aidant les Vénitiens à occuper Zara, un port dalmate alors détenu par les Hongrois. Une fois la ville prise en 1202, on proposa que l'armée des croisés replace sur son trône l'empereur de Byzance, alors chassé du pouvoir. La proposition était intéressante pour tout le monde. Pour les Vénitiens, en raison des avantages commerciaux qui pouvaient s'y trouver attachés, et pour les croisés, parce que l'empereur offrait de fournir des hommes et de

l'argent à la campagne contre l'Égypte, c'est-à-dire à la croisade. Alexis IV fut donc rétabli sur son trône et, pour tenir ses promesses, il leva de nouveaux impôts contre lesquels la population s'insurgea. Là-dessus les croisés prirent Constantinople d'assaut en 1204 et portèrent sur le trône l'un des leurs, Baudouin de Flandres. Venise fut le grand vainqueur de l'affaire. Elle s'acquit les faveurs de Rome en remplaçant le patriarche grec orthodoxe par un Vénitien de rite romain, tout en se réservant les trois huitièmes de la ville conquise, à savoir les quartiers les plus propices à ses activités commerciales. Baudouin et ses successeurs utilisèrent le titre d'empereur sans toutefois en être vraiment dignes, dans la mesure où ils ne régnaient que sur un quart de leur empire. La moitié du reste fut attribuée aux Vénitiens et l'autre moitié aux différents chefs des croisés à titre de fiefs, sous la souveraineté théorique de l'empereur latin. L'aristocratie byzantine, partiellement regroupée autour d'un membre de la famille impériale grecque, Théodore Lascaris, tenta de restaurer l'Empire grec à partir de Nicée, en guerroyant contre les Latins, les Bulgares, les Turcs et d'autres seigneurs byzantins qui régnaient sur l'Épire et le royaume de Trébizonde. En 1261, avec l'aide de Gênes, les Grecs de Nicée recouvrèrent Constantinople et rétablirent l'Empire byzantin que les croisés avaient détruit (illustrations 63 et 64).

Les ordres militaires

La domination latine sur la Terre sainte n'était pas destinée à durer longtemps, mais une autre création des croisades devait se prolonger bien plus avant. Ce fut l'institution des ordres militaires, créés pour protéger et assister les pèlerins. À Jérusalem, il existait depuis le milieu du XI^e siècle une fraternité dont les membres se consacraient à donner des soins aux pèlerins dans l'auberge et l'hôpital qu'ils possédaient, non loin de l'église Saint-Jean. À partir de 1119, cette fraternité charitable se transforma en un ordre religieux dont la fonction n'était plus seulement de soigner les pèlerins, mais aussi de les défendre militairement. Leur vieil hôpital et la proximité de l'église firent qu'on les désigna sous le nom d'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean. Cette transformation était due, sans aucun doute, à l'exemple donné en 1118 par Hugues de Payns, croisé champenois qui, avec huit compagnons, avait fondé une fraternité religieuse et militaire, afin d'assister les pèlerins en route vers la Terre sainte. Leur travail était déjà reconnu par le roi de Jérusalem qui avait cédé à ces frères une partie des dépendances de son palais royal, l'ancien temple de Salomon, d'où le nom de cet ordre, celui du Temple.

Les membres de ces deux ordres, à la fois moines et guerriers, étaient soumis aux vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Alors que les Hospitaliers combinaient leurs œuvres charitables antérieures avec la tâche de défendre les pèlerins, les Templiers formaient une organisation exclusivement militaire.

Leurs moines-soldats chevauchaient jusqu'aux villes portuaires palestiniennes pour y accueillir les pèlerins, les escorter sur la route de Jérusalem et les accompagner au cours de leur pèlerinage. La réaction favorable de l'Occident à la création de ces ordres entraîna une rapide augmentation du nombre de leurs chevaliers, partant de leur potentiel militaire utilisé par le roi de Jérusalem dans sa lutte contre les musulmans soit en rase campagne, soit dans les châteaux et forteresses confiés aux chevaliers à travers tout le royaume. À l'instar de ces ordres, il en surgit d'autres à Jérusalem et dans diverses régions de la chrétienté menacées par les musulmans. Tels furent l'ordre du Saint-Sépulcre, dont la fondation est attribuée à l'évêque Arnolphe de Jérusalem, et l'ordre des Chevaliers teutoniques, établi par des croisés allemands qui avaient transféré leur champ d'activités sur des terres germaniques. Cet ordre fusionna par la suite avec celui des Chevaliers porte-glaive pour reconquérir l'Estonie et la Livonie au XIII^e siècle. Dans la péninsule Ibérique, il y eut les ordres de Saint-Jacques, de Calatrava et d'Alcántara, dans la Castille du XII^e siècle, de même que l'ordre d'Aviz au Portugal, et, pour payer la rançon des captifs, l'ordre de Notre-Dame de la Merci, fondé à Barcelone au XIII^e siècle.

Jusqu'en 1291, les croisés, de même que leurs ordres, avaient maintenu leur emprise sur le port palestinien de Saint-Jean-d'Acre, mais leur raison d'être originelle avait disparu avec la perte de la dernière possession des Latins en Terre sainte. Les Hospitaliers de Saint-Jean défendirent Chypre après la chute de Saint-Jean-d'Acre et, en 1310, conquièrent Rhodes ; par la suite, ils se firent connaître sous les noms de Chevaliers de Rhodes, puis de Malte, du nom de l'île qui leur fut octroyée par Charles Quint, quand ils furent chassés de Rhodes par les Turcs. Pour leur part, ayant perdu toute raison d'être militaire, les Templiers avaient soulevé des jalousies dans les milieux ecclésiastiques et politiques, car on les accusait de pratiques et de croyances contraires à leur foi. Par-dessus tout, la couronne de France avait intérêt à liquider cet ordre qui avait commencé à prêter de l'argent aux pèlerins pour les aider à faire leur voyage et avait fini par devenir le banquier de la monarchie française. Commencé en 1307, leur procès se termina en 1312 par un décret de dissolution que signa le pape Clément V.

Les voyageurs et les diplomates

Quand l'Europe entra en contact direct avec le monde de l'Orient à travers les croisades, ce ne fut que le premier stade d'un long processus qui culmina avec la découverte de l'Amérique en 1492. Les croisés s'étaient frayé un chemin vers l'est, soit par voie de terre, soit à travers la Méditerranée, d'où partirent des missionnaires, des diplomates et des marchands. C'est à eux que l'Europe fut finalement redevable de sa connaissance de l'Asie centrale, de la Chine et des Indes — contrées auxquelles Christophe Colomb croyait

possible d'accéder en voyageant dans la direction opposée, c'est-à-dire vers l'ouest, à travers l'Atlantique.

L'Asie centrale et orientale parvint d'abord à la connaissance de l'Europe grâce aux voyages et aux relations des moines Giovanni Piano Carpini et Guillaume de Rubrouck, ambassadeurs du pape et de saint Louis, roi de France, auprès du grand khān des Mongols. Ces moines furent respectivement les auteurs d'une *Historia mongolorum* et d'un *Itinerarium*. Le voyage du premier se déroula au cours des années 1246–1247, celui du second en 1253–1256, et leurs récits excitèrent l'imagination des Européens, passionnés par la description de ces vastes espaces neufs, des nombreux peuples qui y habitaient, de leurs coutumes et de leurs modes de vie. À la cour du grand khān, Carpini et Rubrouck avaient côtoyé des Chinois, des Coréens, des Tibétains, des musulmans du Turkestan et de la Perse, des Russes et des ambassadeurs venus de l'Inde — dont les terres natales n'avaient été jusqu-là, pour les Européens, que légendaires, à peu de choses près.

Ces missionnaires-ambassadeurs et certains de leurs pareils avaient ouvert la voie de l'Asie centrale pour les marchands européens. En 1250, les Vénitiens Niccoló et Matteo Polo pénétraient dans les domaines des Mongols, atteignaient Sarai, capitale de la Horde d'or, et offraient leurs marchandises à Berke, le chef de celle-ci. Ce khān se montra reconnaissant de leur geste et, en grand seigneur mongol, inonda les deux frères de présents deux fois plus précieux que ceux dont ils lui avaient fait hommage. Il les encouragea en outre à vendre leurs marchandises dans ses domaines, tâche dont Niccoló et Matteo ne purent s'acquitter qu'en une année pleine, après quoi ils décidèrent de s'en retourner à Venise. Mais le voyage de retour ne se révéla pas possible par le même chemin, en raison des guerres qui avaient éclaté entre les chefs mongols. C'est ainsi que les deux hommes durent trouver une autre route pour rentrer chez eux, ce qui les amena à Bukhārā et à Samarkand, les grands centres marchands vers lesquels convergeaient les routes commerciales de la Chine, de la Russie méridionale, de l'Inde et du Proche-Orient à travers la Perse.

Pour la première fois, l'Occident était entré directement en contact avec la route de la soie, et les Vénitiens (illustration 40) suivirent l'antique piste en compagnie d'ambassadeurs mongols qui cheminaient vers la Chine où ils devaient présenter leurs respects au grand khān Kūbīlāy (illustration 245). Ce seigneur suprême qui résidait à «Cambaluc» ou Khānbāliq, au nord de la ville actuelle de Beijing, fit preuve d'un intérêt considérable pour le monde européen et chargea les Vénitiens de se tenir pour ses ambassadeurs auprès du pape et de lui demander d'envoyer en Chine des savants capables d'enseigner la doctrine chrétienne. Après avoir transmis le message du khān, les frères Polo repartirent pour la Chine en 1271, avec une lettre du pape pour le souverain. Ils emmenaient cette fois avec eux le propre fils

de Niccoló, le jeune Marco. Le voyage ne se termina que 25 ans plus tard, et Marco décrivit alors ses errances en 1298 dans un ouvrage connu sous divers titres, *Le Livre des merveilles*, *Le Million* ou encore *Le Devisement du monde*. Les récits de Marco Polo furent confirmés et complétés par les voyageurs orientaux qui atteignirent l'Europe et par les missionnaires établis en Asie (illustration 121).

L'EXPANSION IBÉRIQUE DANS L'OCÉAN ATLANTIQUE : DE LA RECONQUISTA À LA DÉCOUVERTE DE L'AMÉRIQUE ET AUX EXPÉDITIONS PORTUGAISES LE LONG DES CÔTES AFRICAINES

Le commerce et les voyages vers l'orient, au-delà de la Méditerranée, devinrent plus difficiles à partir de la seconde moitié du XIV^e siècle en raison des conflits entre les chefs mongols et de l'anarchie qui s'était installée en Inde après 1351. Les conséquences économiques ne furent pas longues à se faire sentir : la soie et les épices se raréfièrent, leur prix doubla sur les marchés européens, et les villes marchandes de la Méditerranée perdirent de leur importance, tout particulièrement après que les rivages de la Méditerranée orientale furent tombés sous la domination de l'Empire ottoman.

C'est pourquoi la route des Indes et de la Chine dut passer par l'Atlantique, le long des itinéraires ouverts à la fin du XIII^e siècle par les frères génois Ugolino et Vardino Vivaldi qui, en 1291, avaient armé deux navires pour atteindre l'Inde par le détroit de Gibraltar, lors d'un voyage que l'on a considéré comme le précurseur de celui de Christophe Colomb. Les deux bâtiments furent perdus et, 10 ans plus tard, un fils de Vardino tenta de suivre la même voie ; mais il n'alla pas plus loin que les côtes du Maroc où il apprit que les navires génois avaient fait naufrage. Si ces premières expéditions s'étaient terminées par un désastre, il en fallait plus pour décourager les Italiens. Au début du XIV^e siècle, le Génois Lancialotto (appelé en portugais «Lançarote») Malocello atteignit les Canaries, et, en 1341, une expédition conjointe de Génois et de Florentins parvenait à Madère, voire peut-être aux Açores. À la même époque, en 1339, un cartographe de Majorque, Angelino Dulcert, incluait dans son portulan une représentation du Niger sur les rives duquel régnait alors un roi immensément riche. En 1341, le navigateur Jaume Ferrer quitta Majorque en direction du «fleuve de l'Or», mais il ne revint pas, lui non plus, peut-être parce que les bateaux méditerranéens n'étaient pas adaptés à la navigation dans les eaux de l'Atlantique. Il incomberait fina-

lement aux pays atlantiques, le Portugal et l'Espagne, de faire les nouvelles découvertes — les Portugais le long des côtes d'Afrique, jusqu'à l'Inde, et les Castillans, sous les ordres de Christophe Colomb, à travers l'Atlantique jusqu'à l'Amérique.

Les découvertes portugaises

L'existence d'un centre où l'on produisait de l'or en Afrique était connue depuis l'Antiquité, tout comme les pistes des caravanes qui le reliaient aux villes de la Méditerranée et de l'Atlantique. Au bout de ces routes, vers la fin du Moyen Âge, il y avait les comptoirs des marchands génois, catalans et majorquins qui y achetaient de grandes quantités d'or et d'esclaves. On fit un pas de plus en 1415, quand les Portugais conquièrent et occupèrent le port marocain de Ceuta au cours d'une campagne qui a été décrite comme le prolongement de la *Reconquista*, la lutte contre les musulmans, encore que l'on ait découvert aujourd'hui de multiples motifs sous-jacents à cette expédition qui fut à la fois militaire et religieuse. On peut citer à cet égard la recherche de l'or, des esclaves, de l'ivoire, de la soie, des épices, mais aussi la soif de gloire et de richesses de la part de la noblesse portugaise. De plus, la domination de Ceuta présentait un immense intérêt pour la classe des marchands de Lisbonne et de Porto, non seulement en raison de son importance commerciale mais aussi à cause du besoin de mettre fin à la piraterie et, plus encore, pour faire obstruction à la poussée des Castillans vers le Maroc d'où le Portugal importait une grande partie du blé qu'il consommait.

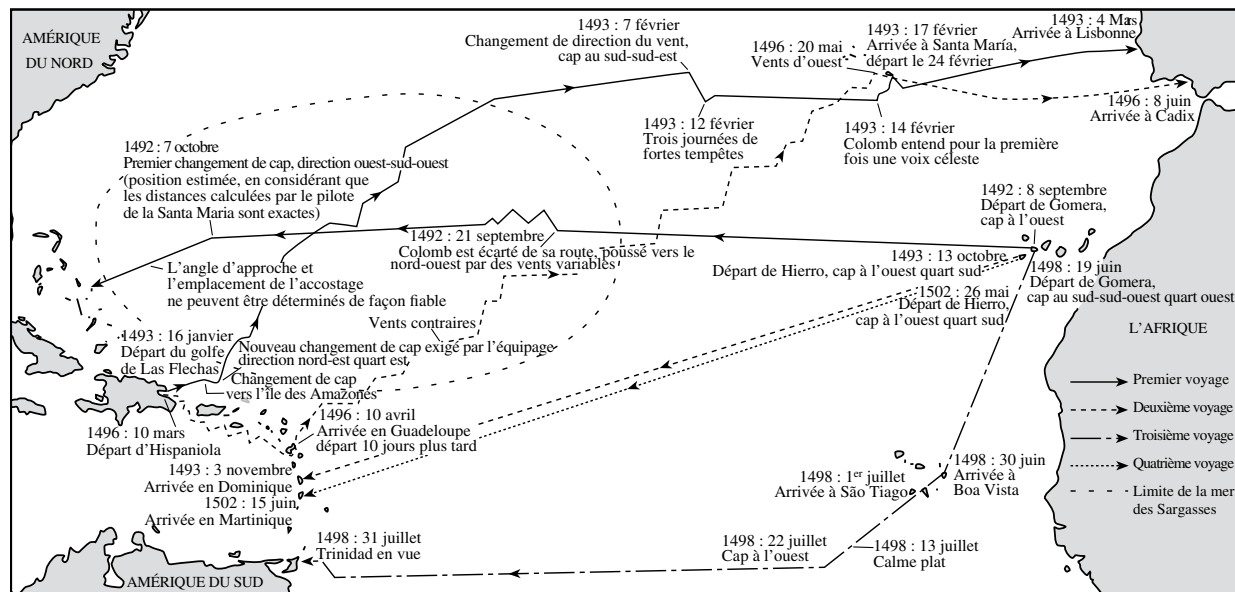
L'expédition contre Ceuta bénéficiait du soutien de Rome. Deux années avant la conquête elle-même, le Saint-Siège avait même nommé un évêque de « Carthage » et, en 1420, il avait attribué à l'infant Henri le Navigateur — qui était le principal ressort des campagnes portugaises — la gestion des biens de l'ordre des Chevaliers du Christ pour financer des opérations contre les musulmans en Afrique ou ailleurs. À partir de Ceuta et des côtes portugaises, de nombreuses expéditions, privées ou officielles, furent lancées le long de la côte atlantique avant que l'on doublât le cap Bojador en 1434. Outre ces expéditions, les Portugais en avaient entrepris d'autres vers les îles situées au large des côtes atlantiques de l'Afrique septentrionale — les Canaries, Madère et les Açores —, certainement connues depuis le XIV^e siècle mais à peine explorées et encore moins colonisées. Nombre d'expéditions castillanes, portugaises et catalanes cinglèrent vers les Canaries au XV^e siècle avec des objectifs économiques précis (le trafic des esclaves et des colorants naturels en particulier), mais les Catalans abandonnèrent cette route à la fin du siècle, laissant principalement les Castillans et les Portugais se disputer la domination de l'archipel. La première occupation des îles Canaries eut

lieu en 1402 et fut le fait de marins normands et français, ainsi que de gens d'armes au service de la Castille. Puis Henri le Navigateur tenta vainement d'occuper la Grande Canarie entre 1424 et 1434. Deux ans plus tard, la Castille obtenait du pape Eugène IV la reconnaissance officielle de sa souveraineté sur les îles, encore que sa rivalité avec le Portugal se poursuivît jusqu'en 1480.

Entre 1434 et 1444, cependant, les navires portugais atteignaient le Cap-Vert, découvraient l'embouchure du Sénégal (illustrations 24 et 25) et progressaient rapidement à partir de là. La Guinée, la Sierra Leone et les îles du Cap-Vert étaient reconnues en 1460. L'exploration de l'Afrique était suivie de très près par l'établissement de comptoirs commerciaux comme celui d'Arguin, créé en 1443 et immédiatement converti en important centre commercial d'où le Portugal tirait des esclaves, de l'or, des épices et de l'ivoire dont l'abondance est révélée par les noms que les découvreurs ont donnés à ces régions (illustration 124) : la côte des Graines de paradis (*malagueta* ou « poivre des fous »), la côte d'Ivoire (illustration 265), la côte de l'Or, la côte des Esclaves. En 1482, Diego Cão atteignait le Gabon, le Congo et l'Angola puis, en 1488, Bartolomeu Dias découvrait un passage vers l'Inde quand ses navires doublèrent le cap de Bonne-Espérance.

Christophe Colomb

Les expéditions portugaises avaient permis de comprendre et de surmonter les difficultés de la navigation en haute mer, loin des côtes, et il est possible que des traversées aient déjà été faites bien plus loin vers l'ouest mais n'aient pas été poursuivies faute d'intérêt, puisque nulle terre nouvelle n'avait été découverte, encore que l'on ait cru à leur existence. Au cours des années antérieures à 1490, des rumeurs et des légendes circulaient parmi les marins des Açores et de Madère au sujet de terres situées à l'ouest, et il y avait eu bien des spéculations sur la possibilité d'une « prédécouverte », un voyage sur lequel Colomb aurait eu des informations précises. Mais, qu'il en ait été informé ou non, il est manifeste qu'à un certain moment de sa vie, Colomb s'était fermement convaincu de la possibilité de rejoindre la côte orientale de l'Inde en faisant voile à travers l'océan, comme le montrent clairement ses propres écrits. Il avait toujours attribué cette conviction à une inspiration divine, renforcée par sa propre expérience de la navigation maritime au service du Portugal et par le savoir accumulé dont on disposait alors dans des livres tels que la *Géographie* de Ptolémée, les récits de Marco Polo, l'*Historia rerum ubique gestarum* (L'Histoire des faits de partout) de l'humaniste italien de la Renaissance Aeneas Silvius Piccolomini (qui devint pape par la suite sous le nom de Pie II) et l'*Imago mundi*, ou *Image*



Carte 11 Les voyages de Christophe Colomb en Amérique (d'après Fernandez-Armesto, *Columbus*, Oxford University Press, 1991).

du monde, du cardinal français Pierre d'Ailly. De tous ces écrits, Colomb avait déduit qu'en naviguant vers l'ouest, il pourrait atteindre l'Asie en quelques jours.

Son projet fut rejeté par la cour portugaise. Non que les experts de Lisbonne eussent refusé de croire à la possibilité théorique d'atteindre l'Inde, mais ils partageaient l'opinion du cartographe italien Toscanelli selon lequel la distance était bien plus considérable que ne l'indiquait Colomb, et ils estimaient qu'il serait plus facile d'atteindre l'Orient en contournant les côtes de l'Afrique. Déçu par le Portugal (1485), Colomb s'en fut en Castille où il erra pendant plusieurs années en quête d'un soutien pour son aventure et où il se vit à nouveau repoussé, parce qu'il parlait d'un voyage de 800 lieues entre les Canaries et l'Inde alors que les experts évaluaient plutôt cette distance à 2 500 lieues qui eût alors défié les moyens disponibles à l'époque. Malgré ce jugement défavorable, les rois catholiques, Ferdinand et Isabelle, au pouvoir en Espagne, n'avaient pas écarté d'emblée les visions du navigateur, mais ils avaient pris la peine de lui faire savoir que s'ils ne se trouvaient pas à même de lui être utiles immédiatement, ils pouvaient lui laisser quelque raison d'espérer pour l'avenir. L'occasion se présenta d'elle-même en 1489 lorsque la guerre de Grenade sembla presque gagnée et que l'on apprit comment Bartolomeu Dias avait découvert la route des Indes en doublant le cap de Bonne-Espérance.

La reprise des hostilités entre la Castille et Grenade retarda pourtant l'accord relatif au projet, et ce ne fut pas avant le mois de janvier 1492, lors de la prise de Grenade, que la reine Isabelle et le roi Ferdinand, jugeant l'entreprise point trop coûteuse étant donné les bénéfices éventuels qu'ils pourraient en tirer, accordèrent à Colomb l'autorisation de réaliser son rêve d'antan. Le 17 avril étaient signées les capitulations de Santa Fe qui accordaient au navigateur génois la fonction et la dignité d'« amiral de la mer océane » et un titre sur toutes les îles et étendues de terres qu'il pourrait découvrir ou conquérir. Quatre mois plus tard, les découvreurs, en route vers l'« Inde », levaient l'ancre dans le port de Palos et mettaient à la voile. Ils atteignaient le Nouveau Monde le 12 octobre 1492 (carte 11).

BIBLIOGRAPHIE

- ALPHANDÉRY P., DUPRONT A. 1959-1962. *La cristiandad y el concepto de cruzada*. 2 vol. Mexico, UTEHA.
- ARRANTZ L. 1987. *Cristobal Colón*. Madrid, Historia 16.
- ATIYA A. S. 1962. *Crusade, commerce and culture*. Bloomington.
- CAHEN C. 1983. *Orient et Occident au temps des croisades*. Paris.
- CHAUNU P. 1969. *L'Expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle*. Paris.
- CORTESÃO J. 1960. *Os descobrimentos portugueses*. 2 vol. Lisbonne.
- DIAS M. N. 1963-1964. *O capitalismo monarquico português, 1415–1549*. 2 vol. Coimbra.
- GARCÍA E. L. 1990. *Primera travesía colombina. Aspectos meteorológicos*. Salamanque, Université de Salamanque.
- GODINHO V. M. 1963–1971. *Os descobrimentos e a economia mundial*. 4 vol. Lisbonne.
- 1990. *Mito e mercadoria, utopia e práca de navegar. Séculos XIII–XVIII*. Lisbonne, Difel.
- GUILLEMAIN B. 1969. *L'Éveil de l'Europe (1000–1250)*. Paris.
- LEMAY R. 1963. «Dans l'Espagne du XII^e siècle. Les traductions de l'arabe au latin». *Annales, économies, sociétés* (Paris), vol. XVIII, pp. 639–665.
- LOMAX D. 1976. *Las órdenes militares en la península Ibérica durante la Edad Media*. Salamanque, Universidad Pontífica.
- LUCENA M. 1982. *Descubrimiento y fundación de los reinos ultramarinos*. Madrid, Rialp.
- MENÉNDEZ PIDAL R. 1951. «Como trabajaron las escuelas alfonsíes». *Nueva Revista de Filología Hispánica*, pp. 363–380.
- 1956. *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*. Madrid.
- «“MILITIA Christi” e Crociata nei secoli XI–XIII». 1992. Dans: *Atti della undecima settimana internazionale di studio*. Milan, Università Cattolica.
- MILLAS VALLICROSA J. M. 1987. *Estudios sobre la historia de la ciencia española*. 2 vol. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MORALES F. 1971. *Historia del descubrimiento y de la conquista de América*. Madrid.

- OLLIVIER A. 1967. *Les Templiers*. Bourges.
- PROCTER E. S. 1945. «The scientific work of the court of Alfonso X of Castile: the king and his collaborators». *Modern Language Review*, n° 40, pp. 12–29.
- ROMANO D. 1971. «Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli ebrei». Dans : *Acts of the International Congress on East and West in the Middle Ages: philosophy and the sciences*. Rome, Academia dei Lincei, pp. 677–711.
- ROUX J. P. 1967. *Les Explorateurs au Moyen Âge*. Paris.
- SAENZ-BADILLOS A. 1991. *Literatura hebrea en la España Medieval*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ C. 1965. «El Islam de España y el Occidente». Dans : *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*; Spolète, pp. 149–389 (Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, XII).
- SETTON M. K. 1976–1978. *The papacy and the Levant (1204–1571)*. 2 vol. Madison.
- SEWARD D. 1971. *The monks of war: the military religious orders*. Londres.
- TAVIANI P. E. 1974. *Cristoforo Colombo: la genesi della grande scoperta*. 2 vol. Novare (trad. espagnole, Barcelone, 1983).
- VARELA C. 1984. *Cristobal Colón, textos y documentos completos*. Madrid.
- VERNET J. *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelone.
- 1982. *El Islam y Europa*. Barcelone.
- WOLFE P. 1971. *L'Éveil intellectuel de l'Europe*. Paris.

15

Le couloir entre l'Europe et l'Asie

15.1

La Rus kiévienne

Anatoly P. Novoseltsev

Les proto-Slaves avaient occupé les régions situées au sud-ouest et à l'est du territoire où ils s'étaient installés d'abord (entre le V^e et le VIII^e siècle). Trois groupes de Slaves finirent par se disperser, ceux de l'Ouest, du Sud et de l'Est, chacun d'entre eux représentant une synthèse entre les Slaves proprement dits, qui apportaient leur langue, et diverses autres ethnies qui avaient adopté le vieux slavon.

Les Slaves orientaux, qui vivaient dans le vaste territoire correspondant à plusieurs régions de l'Ukraine, du Bélarus et de la Fédération de Russie actuels, poursuivirent plus tard leur expansion vers l'est et le nord-est. Aux VIII^e et IX^e siècles, on vit émerger des entités politiques slaves (des principautés) dont les plus importantes étaient celles du Sud (Kiev), celle du Nord, dont le centre devait devenir plus tard la ville de Novgorod, et, peut-être, une principauté autour de Polotsk. À partir de la fin du VIII^e siècle, et particulièrement au IX^e, certaines de ces principautés se trouvèrent sous la domination de *konung* (rois) scandinaves, les Varègues, tandis que les autres passaient sous le règne du khaganat khazar. Le nom Rus (Russie) s'imposa aux Slaves orientaux à partir du nord ; dès la fin du X^e siècle, tous l'avaient adopté. Dans le territoire de la Rus, les Varègues se slavisèrent rapidement.

Au cours du dernier quart du IX^e siècle, les Slaves orientaux et quelques membres des autres tribus (Finnois, Baltes et Iraniens) formèrent une union dont l'idée venait du nord (du pays des Slaves de l'Ilmen) et qui se situait,

dans l'ensemble, le long de la voie commerciale, alors essentielle, qui reliait la Baltique à la mer Noire (la route des Varègues aux Grecs). Cette alliance avait pour centre Kiev dans le Sud, dont les souverains portaient le titre, emprunté aux Khazars, de grand prince ou *khakan* des Rus. Pendant la plus grande partie du X^e siècle, l'État de Kiev représenta une fédération bien particulière de principautés semi-indépendantes et de territoires directement administrés par lui.

Au X^e siècle, les grands princes combattirent afin de liquider les principautés vassales et de se défaire du khaganat khazar, qui finit par succomber à leurs assauts vers 960, sous le règne du prince Sviatoslav Igorievitch. Les réformes opérées par sa mère, Olga, avaient pratiquement mis fin à la vieille *poliudie*, la collecte saisonnière du tribut par le prince et sa garde personnelle (la *druzhina*) dans les domaines vassaux, et établirent des systèmes d'imposition plus stables. La politique étrangère de ce premier État russe se concentrait de plus en plus sur les contacts avec Byzance, tels qu'ils étaient prévus dans les traités, partiellement conservés, qui avaient été signés entre les Russes et l'Empire byzantin. À cette époque, ces contacts dépendaient du rôle dominant de Kiev qui voulait exporter ses productions locales vers Constantinople.

Les premières tentatives de christianisation entreprises vers 860 sous le règne d'Olga furent aussi le fait de Kiev. Néanmoins, la véritable évangélisation du pays n'eut lieu que vers la fin des années 980, sous le règne de Vladimir I^{er} qui fit du christianisme la religion officielle. C'est de Byzance que vint la nouvelle religion et c'est de là aussi que vinrent les premiers prêtres et les premiers évêques. En règle générale, dans la Rus d'avant l'invasion mongole, les grands hiérarques de l'Église étaient grecs et, à notre connaissance, seuls deux métropolites étaient russes de naissance (Hilarion au XI^e siècle et Klim au XII^e). La hiérarchie de l'Église n'intervenait pas dans les affaires séculières qui reposaient entre les mains des grands princes de Kiev. À la fin du X^e siècle, ces derniers avaient anéanti tous les grands feudataires locaux, que Vladimir I^{er} Sviatoslavitch (980–1015) remplaça en nommant ses nombreux fils gouverneurs des provinces. Ces derniers durent prendre garde aux tendances séparatistes locales, car de nombreuses rébellions éclatèrent, dont Sviatopolk était le chef, remplacé juste avant la mort de Vladimir I^{er} par Iaroslav, souverain de Novgorod, la deuxième ville de la Rus. Après la mort de Vladimir, la principauté de Polotsk fit sécession, et Iaroslav et son frère Mstislav se partagèrent la Rus, avec le Dniepr pour frontière. Après la mort de Mstislav en 1036, Iaroslav unifia l'État et régna seul.

La rivalité entre les fils de Iaroslav le Sage et les descendants d'Iziaslav Vladimirovitch de Polotsk fut envenimée par les Coumans venus des steppes méridionales où ils avaient vaincu les Petchénègues, autrefois victorieux. Dès ce moment, les princes russes connurent une alternance de guerres contre les Coumans et d'alliances avec eux contre leurs ennemis communs,

souvent leurs proches.

Dans la seconde moitié du XI^e siècle et le premier tiers du XII^e siècle, la Rus resta unifiée, bien que le congrès de Lioubech en 1097 eût confirmé le droit de chaque prince à régner héréditairement sur ses territoires. La fragmentation qui commençait à apparaître provenait du renforcement de la propriété privée des terres (appartenant à des princes, des monastères, des boyards ou nobles et ainsi de suite) qui survint à cette époque à la charnière du XI^e et du XII^e siècle. Le processus n'a pas été identique dans les différentes parties de la Rus.

L'expansion temporelle du pouvoir russe sous le règne de Vladimir Monomaque (grand prince entre 1113 et 1125) fut rapidement battue en brèche par le triomphe de la fragmentation féodale. Au XII^e siècle, la Rus se partageait entre deux centres de gravité, le Nord-Est (Rus vladimiro-souzdalienne) et le Sud-Ouest (Volynie-Galicie). Novgorod restait à part, transformée en une sorte de république féodale dont les riches boyards et les marchands se livraient au commerce intérieur et international. Néanmoins, le royaume dépendait de ses voisins, à commencer par la Rus vladimiro-souzdalienne. Au début, il y eut une lutte acharnée pour s'emparer de Kiev et du titre de grand prince, mais, dans la seconde moitié du XII^e siècle, l'État kiévien commença à perdre de son importance, en particulier pour la Rus du Nord-Est. Les raids des Coumans se faisaient plus nombreux, même si les relations pacifiques avec les nomades se poursuivaient tant bien que mal. La Rus se divisait de plus en plus entre les mains des descendants du semi-légendaire Riourik, qui se multipliaient, et, au moment de l'invasion mongole (1220–1230 environ), pas une seule principauté n'était capable de prendre la tête de la défense contre l'ennemi étranger. Le prestige international de la Rus, qui avait pourtant su créer des liens avec divers pays d'Europe, déclina brutalement.

On sait peu de chose de la civilisation de la Rus païenne. Les quelques données que l'on possède se rapportent aux croyances des Slaves orientaux avant leur conversion au christianisme, même si cette information est très limitée. En décrivant la première réforme religieuse de Vladimir I^{er}, la *Compilation initiale* relate qu'il établit un panthéon officiel de plusieurs déités propres surtout aux Slaves du Sud et aux Slaves orientaux. Le premier dieu, dieu du Tonnerre et de la Foudre, était Perun, protecteur de ce prince et de sa *druzhina*. Plusieurs autres incarnaient les phénomènes célestes, le Soleil d'abord, puis les vents, etc. Certains d'entre eux (les Khors, par exemple) avaient leur origine dans le monde scytho-sarmate d'Iran, car plusieurs membres de ces ethnies s'étaient intégrés aux Slaves orientaux et faisaient désormais partie des peuples de l'ancienne Rus. Il est remarquable que ces dieux païens aient été vénérés par certains représentants de l'aristocratie de la société russe, longtemps après la conversion au christianisme (par exemple,

les Khors, les Troyens ou d'autres). Outre ces dieux, il y avait bien d'autres êtres, maléfiques ou bénéfiques, auxquels on continuait de rendre hommage des centaines d'années après le ^xe siècle (esprits de la maison, gnomes des bois, Rod [l'esprit du clan], etc.).

Il est vraisemblable que, avant sa conversion, la Rus n'avait pas connu l'art de la maçonnerie, car tous ses édifices du culte, même les premières églises chrétiennes (comme celle de Saint-Élias à Kiev), étaient construits en bois. La première structure de pierre que l'on connaisse, l'église des Dîmes à Kiev, a été érigée en 996 par Vladimir I^{er}.

L'architecture connut son apogée sous le règne de Iaroslav le Sage, qui vit construire plusieurs édifices consacrés à la « Sainte Sagesse », ou à sainte Sophie (à Kiev, à Novgorod et à Polotsk).

Puis, au cours des deux siècles suivants, la Rus se couvrit d'un grand nombre de bâtiments de pierre (religieux et laïques) dont quelques-uns sont parvenus jusqu'à nous (notamment dans les régions de Novgorod et de Souzdal).

La question de l'émergence de la langue écrite en russe est également difficile à cerner. Certains indices donnent à penser que, dès le ^xe siècle, c'est-à-dire avant la christianisation, une forme de langue slavonne écrite (en caractères cyrilliques) avait cours dans le pays au niveau officiel et même entre les particuliers. Néanmoins, la langue ne se répandit vraiment qu'après la conversion de la Rus, lorsque les princes firent ouvrir des écoles dans les églises et que les scribes commencèrent à copier des manuscrits, tandis que les traducteurs, travaillant sur une langue comprise par tous les Slaves, se lançaient dans une intense activité. Une littérature en russe ancien naquit, marquée par des jalons tels que le *Sermon sur la loi et la grâce*, du métropolite Hilarion. Sous Iaroslav le Sage, on note les premiers signes attestés de la composition de chroniques (dont certaines ont sans doute été écrites à une date antérieure).

Malheureusement, seuls quelques fragments de la littérature en russe ancien, dont la plupart sont de nature ecclésiastique, subsistent de nos jours. Le plus célèbre de ces monuments séculiers est *Le Dit de la campagne d'Igor*, récit anonyme de la défaite des princes severski dans la lutte contre les Coumans en 1185. Le poème est rempli d'appels pathétiques à l'unification de la Rus contre les nomades (exprimés en vers, ils ne furent pas entendus des dirigeants, alors qu'on était à la veille de l'invasion des Mongols).

Les fresques conservées dans la cathédrale Sainte-Sophie de Kiev et les ornements dans les églises du nord-est de la Rus nous donnent quelques exemples de l'art de la Russie ancienne. On y trouve des scènes de la vie quotidienne, des portraits des princes et de leur famille, des scènes de chasse.

Le facteur décisif de la civilisation de la Russie ancienne a été sa coopération étroite avec Byzance et l'Europe occidentale, ainsi qu'avec le Proche-Orient ; toutes ces influences ont été fortes sur les caractères et les formes

de la culture. Par exemple, les peintres d'icônes se sont formés grâce à une action certaine de Byzance. D'un autre côté, l'architecture, notamment celle des églises, se fondait sur d'anciennes traditions locales, ce qui a fini par donner une couleur architecturale bien particulière encore plus manifeste au cours des siècles suivants.

Plus tard encore, trois peuples slaves orientaux (Russes, Ukrainiens et Bélarussiens) se sont partagés les exploits culturels de la Russie ancienne, reposant sur le vieux fonds ethnique commun. Dans l'environnement complexe qui a suivi l'invasion mongole, les caractères particuliers en sont devenus encore plus saillants entre les XIV^e et XVI^e siècles (illustrations 157–160).

BIBLIOGRAPHIE

- GREKOV B. D. 1949. *Kievskaja Rus* [La Rus kiévienne]. Moscou.
- GRUSHEVSKI M. 1991–1993. *Istorja Ukraini-Rusi* [Histoire de la Rus et de l'Ukraine]. 3 vol. Kiev.
- Ipat'evskaja Letopis* [La chronique d'Ipatiev]. 1909. Dans : *Polnoie Sobranie russkih letopisej* [Recueil de chroniques russes]. Vol. II. Saint-Pétersbourg.
- LITAVRIN G. G., BAGRYANORODNY K. 1991. *Ob oupravlenii imperiei* [Du gouvernement de l'empire]. 2^e éd. Moscou.
- NOVOSELTSEV A. P. 1993. «Drevnerusskoie gosudarstvo» [L'ancien État russe]. Dans : *Istoriia Evropy* [Histoire de l'Europe]. Vol. II. Moscou.
- PRESNYAKOV A. E. 1993. *Knjažoe pravo v Drevnej Rusi* [La loi du prince dans l'ancienne Russie]. Moscou.
- SEDOV V. V. 1982. *Vostočnye slavjanie v VI–XIII vv* [Les Slaves orientaux du VI^e au XIII^e siècle]. Moscou.
- SHCHAPOV Y. N. 1989. *Gosudarstvo i cerkov' Drevnei Rusi X–XIII vv* [L'État et l'Église dans l'ancienne Russie du X^e au XIII^e siècle]. Moscou.

15.2

Les Arméniens

Viada Arutjonova-Fidanjan

Pendant tout le Moyen Âge, l'Arménie et la région du Caucase se sont trouvées au carrefour de toutes les grandes voies qui reliaient l'Orient à l'Occident, ces routes qui servaient au commerce comme à la guerre et se situaient à l'intersection même de courants confessionnels et culturels différents. Entre le VII^e et le XV^e siècle, l'Arménie se trouva maintes fois prise dans un étau entre l'Empire byzantin et les États de l'Europe franque des croisades, d'une part, et, de l'autre, une succession de puissances islamiques : le califat 'abbasside, puis le sultanat seldjoukide et, enfin, l'Empire ottoman. Profitant du déclin progressif du califat, Byzance livra, grâce à une alliance avec les dirigeants arméniens, une contre-offensive vigoureuse contre les Arabes en une poussée inexorable vers l'est. L'État arménien était complètement restauré à la fin du IX^e siècle, la frontière entre Byzance et les entités islamiques était passée du stade de simple barrière militaire à une sorte de voie par laquelle transitaient les grandes routes des caravanes qui, venues de l'Inde, de la Chine et de l'Asie centrale, se dirigeaient vers Constantinople et les ports de la mer Noire. La décadence rapide jusqu'alors des villes arméniennes transformées en simples postes de garnison arabes cessa, puis s'inversa, tandis que ces mêmes villes connaissaient une renaissance et même la prospérité. En effet, elles étaient devenues des haltes le long de la route transcaucasienne entre le califat et l'Asie Mineure byzantine, d'où les négociants pouvaient s'aventurer jusqu'au sud de la Russie et aux régions de la Volga. Des villes comme Dvin, Van et Nakhitchevan étaient de nouveau florissantes, tandis que se fondaient de nouveaux centres urbains, comme Ani, Kars, Artsn, Mush, Lori et Kapan qui, à leur tour, devinrent de grandes villes. Toute cette prospérité citadine reposait sur les échanges internationaux. Entre les VIII^e et XI^e siècles, la majorité de la population urbaine de l'Arménie se composait de marchands et d'artisans se livrant à leurs occupations dans les *gortsatun* (ateliers). Les tisserands étaient très actifs, car la production de textiles de laine et de soie de toutes sortes augmentait, notamment les tentures, brocards et tapis. Le travail du métal était courant et très perfectionné : on trouvait, parmi les objets fabriqués, de la vaisselle de cuivre, des outils et des armes. Ani était renommée pour l'habileté de ses orfèvres, tandis que ses potiers façonnaient non seulement une céramique

ordinaire, mais aussi des articles raffinés de faïence blanche translucide, imitant la porcelaine chinoise.

Si, au X^e et au XI^e siècle, Byzance exerçait son pouvoir politique sur la plus grande partie de l'Arménie, la prospérité économique des divers royaumes féodaux et des principautés du pays s'en accrut. Une brève période de déclin au moment de l'invasion seldjoukide fut presque immédiatement suivie, à la charnière des XII^e et XIII^e siècles, par une nouvelle croissance économique qui récompensait la victoire contre les Seldjoukides, remportée par les Arméniens et par une Géorgie désormais unifiée. Le courant commercial actif à travers la mer Noire par le port de Trébizonde s'amplifia encore. Les marchands arméniens avaient des contacts avec la Crimée, la steppe des Coumans, la Rus et la Pologne, tout en commerçant avec Venise et Gênes. La monarchie féodale fondée par la dynastie des Rubénides sur les bords de la Méditerranée, comme le royaume arménien de Cilicie, s'adonnait au commerce à grande échelle. Au XIII^e siècle, le principal port du royaume, Ayas, était un centre commercial d'importance capitale entre l'Orient et l'Occident. Mais un peu plus tard, au cours du même siècle, les territoires transcauciens du royaume arménien des Rubénides furent soumis par les Mongols du khān Hülegü (Hülāgū) et de ses héritiers, tandis que l'économie et la civilisation arméniennes subissaient un déclin rapide.

Grâce à sa position géographique et historique particulière entre l'Orient et l'Occident, la civilisation arménienne est de celles qui ont le plus absorbé d'influences diverses.

Au début du VII^e siècle, elle avait opéré une synthèse des différentes traditions hellénistiques, non seulement de celles que les Arméniens avaient directement assimilées, mais aussi de celles qui lui sont parvenues par le filtre de la Syrie voisine et de l'Iran sassanide. Les cités proches du monde byzantin, y compris Constantinople elle-même mais aussi Athènes, Alexandrie et Édesse, conservaient encore les trésors de la science, de la littérature et des arts de l'Antiquité classique. Là, la jeunesse arménienne, principal pilier de l'école « philhellène » de son pays, allait faire ses études universitaires. L'un des plus grands disciples arméniens du savoir hellène au VII^e siècle a été Anania Shirakatsi, dont l'esprit encyclopédique embrassait les mathématiques, l'astronomie, la cosmographie et la géographie ; il instaura l'« art du calcul » dans son pays et écrivit une « géographie de l'Arménie ». L'héritage du théâtre grec, syrien et romain, mêlé aux traditions locales des rites païens théâtralisés, donna naissance au théâtre arménien qui devait se maintenir pendant de nombreux siècles. Le VII^e siècle vit aussi l'architecture arménienne atteindre son apogée et sa plus brillante expression avec le temple de Zvartnos (les « forces vigilantes »), composition à trois niveaux surmontée d'une coupole centrale.

Avec l'arrivée des Arabes, entre la fin du VII^e siècle et le IX^e, commença une période de déclin culturel et économique. Levond, dont l'*Histoire* se poursuit jusqu'en 788, évoque les impôts exorbitants, l'anéantissement de maisons nobles entières, les massacres de la population et une résistance farouche. La lutte pour la libération ne produisit pas seulement son lot habituel de martyrs, mais aussi une épopée héroïque, *David Sasunskiiy*. Mais l'effondrement — du moins en Arménie — du pouvoir du califat, la restauration de l'État arménien par les Bagratides et la montée de l'influence culturelle de Byzance, surtout à l'époque du renouveau de l'expansion impériale (aux X^e et XI^e siècles), tous ces facteurs ont favorisé le développement culturel de l'Arménie.

Pour les spécialistes, le génie du peuple arménien serait une entité monolithique. Mais les relations et les influences croisées entre les mondes arménien et byzantin se sont surtout produites dans la communauté chalcedonienne d'Arménie, très différente du reste du peuple arménien dans ses aspects confessionnels et culturels. En effet, cette civilisation relevait d'un type d'ouverture d'esprit rare au Moyen Âge, qui absorbait et transformait des influences diverses. Pendant plusieurs siècles, surtout du VI^e au XV^e siècle, elle a joué un rôle essentiel d'intermédiaire, assurant un contact permanent entre Byzance, l'Arménie et la Géorgie, mais elle a aussi créé un milieu culturel particulier. Les fresques des églises construites pour elle (celles de Tigran Honents à Ani, de Plindzahank [Akhtala] Kirants, de Kobayr) représentent une synthèse des traditions artistiques arméniennes, byzantines et géorgiennes.

Une puissante tradition historiographique encouragée à l'époque des souverains bagratides donna naissance à des œuvres dues à des historiens régionaux (Vaspurakan, Aluank, Syunik) et nationaux comme les catholicos Hovhannes Drashnakertsi, Stepannos Taronetsi (X^e siècle) et Aristakes Lastivertsi (XI^e siècle), tous nobles ou *vardapets* de haut rang, qui s'élevaient contre la division féodale et voulaient promouvoir l'idée d'une mère patrie commune, en harmonie avec leur Église nationale. Leurs œuvres renferment un trésor de données sur les affaires arméniennes, géorgiennes, syriennes et byzantines, tout comme celles de leurs successeurs. Citons Matteos Urhaetsi (XII^e siècle), qui relata les événements qui se sont déroulés entre 952 et 1136, Smbat Sparapet, l'historien cilicien dont la *Chronique* englobe les années 951 à 1276, Kirakos Gandzaketsi (XIII^e siècle), le savant auteur de l'*Histoire du pays de Sisakan* qui narre l'histoire de Syunik, sans oublier la toile de fond de l'histoire arménienne et de celle de ses voisins. De la fin du XIII^e au XVII^e siècle, sur l'ordre du pape Clément V, l'historien cilicien Hetum (« frère Hayton ») écrivit une *Histoire des Tatars*. Cet ouvrage, rédigé en français, fut immédiatement traduit en latin et devint l'un des récits les plus populaires

sur l'histoire de l'Orient dans l'Europe médiévale ; il fut, plus tard, traduit dans presque toutes les langues européennes (Babayan, 1981).

L'essor de la philosophie doit beaucoup à Grigor Pahlavuni (990–1058), érudit, philosophe, rhétoricien et poète. La pensée philosophique franchit une nouvelle étape au XIII^e et au XIV^e siècle avec les écrits des disciples du nominalisme : Vahram Rabuni, Hovhannes Vorotnetsi, Grigor Tatevatsi. Dans le domaine du droit, l'œuvre la plus célèbre est le *Code des lois*, de Mikhtar Gosh (1130–1213), fidèle reflet des normes juridiques de l'Arménie médiévale. Il était en usage non seulement dans le pays même, mais dans toutes les colonies arméniennes d'Europe. Le *Code des lois* de Smbat Sparapet (qui repose sur celui de Gosh) est visiblement inspiré du droit byzantin et du droit romain.

Entre le X^e et le XIV^e siècle, les belles-lettres arméniennes avaient atteint un niveau d'excellence, notamment dans la poésie lyrique. Le premier grand poète lyrique fut Grigor Narekatsi (950–1003). Son chef-d'œuvre, le *Livre des lamentations*, offre une expression parfaite de cette même sève artistique qui inspirait alors les architectes, tailleurs de pierre et miniaturistes arméniens.

Cependant, dans les beaux-arts, la position centrale de l'Arménie médiévale appartient à l'enluminure des manuscrits, dont les traits principaux sont la clarté de la composition, l'expression et la maturité dans le choix des couleurs ainsi que le sens décoratif qui apparaît dans l'abondance et la beauté des ornements. Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, Toros Roslin et les artistes de son école de Cilicie ont hissé l'art de la miniature arménienne jusqu'à la perfection. Avec une décoration virtuose, une utilisation généreuse de l'or et une palette variée, Toros a fait entrer dans le royaume de l'enluminure de véritables êtres humains avec toutes leurs passions. On peut ranger Toros Roslin l'Ancien, ce contemporain de Giotto et de Dante, parmi les grands maîtres des débuts de la Renaissance (Drampyan, 1969).

Du XIII^e au XV^e siècle, la poésie profane arménienne a continué de se développer avec Frik (XIII^e siècle), Constantine Erzrkatsi (vers 1250–1340), Arakel Bagischetsi et Mkrtich Nagasch.

Au XIII^e siècle, plusieurs palais et temples magnifiques furent érigés (le palais de Sargis à Ani, celui de Sahmadin à Mren, les monuments de Sujnik), mais après la seconde moitié du XIV^e siècle, il y eut un déclin général de l'architecture et des beaux-arts.

Néanmoins, l'enseignement gardait sa force. À part les écoles primaires qui existaient depuis des temps immémoriaux dans les monastères, les écoles secondaires, ou *vardapetaran*, se créèrent entre le XI^e et le XIV^e siècle (Ani, entre le XI^e et le XIII^e siècle ; Sis, du XII^e au XIII^e siècle ; Gladzor, du XIII^e au XIV^e siècle ; Tatev, du XIV^e au XV^e siècle). Ces établissements dispensaient une formation en théologie, mathématiques, astronomie, géométrie, histoire, géographie, grammaire, musique, philosophie et rhétorique. Bon nombre de

leurs diplômés devinrent des figures éminentes dans les arts et la culture (illustration 156). Entre le ^x^e et le ^{xiv}^e siècle, la science était particulièrement florissante dans les disciplines de l'historiographie, de la philosophie et de la jurisprudence.

BIBLIOGRAPHIE

- AGAYAN T. P., MNATSAKANYAN A. S., HARUTYUNYAN V. M. 1976. «La civilisation arménienne, IX^e–XI^e siècle». Dans : T. P. Agayan *et al.* (dir. publ.). *Histoire du peuple arménien*. Vol. III. Erevan, pp. 345–395 (en arménien).
- BABAYAN L. O. 1981. *Essais historiographiques sur l'histoire de l'Arménie* (IX^e–XIII^e siècle). Erevan (en arménien).
- DRAMPYAN R. G. 1969. *Les Miniatures arméniennes*. Erevan (en russe).
- KHACHERIAN L. G. *et al.* «La civilisation arménienne, XII^e–XIV^e siècle». Dans : T. P. Agayan *et al.* (dir. publ.). *Histoire du peuple arménien*. Vol. III. Erevan, pp. 789–879 (en arménien).

15.3

Les Géorgiens et les autres Caucasiens

Viada Arutjonova-Fidanjan

Comme sa voisine l'Arménie, entre le VII^e et le XV^e siècle, la Géorgie a subi les impacts successifs d'une force expansionniste après l'autre : les Arabes, les Byzantins, les Seldjoukides et les Mongols. Le relâchement de l'emprise du califat à la fin du IX^e siècle lui permit de recouvrer son autonomie et de restaurer son commerce, à l'intérieur et à l'étranger, sous l'autorité de la branche géorgienne de la maison royale arménienne, les Bagratides. David IV le Constructeur notamment, le plus célèbre des Bagratides géorgiens, mais aussi ses successeurs ont fortement favorisé le commerce, ce qui a permis à la Géorgie de reprendre sa place dans l'économie mondiale. Les souverains n'en menaient pas moins la lutte contre les particularismes féodaux et libéraient les villes du pouvoir des seigneurs. Aux XI^e et XIII^e siècles, des villes comme Tbilissi, Roustavi, Chunani et Samshvilde devinrent des centres importants de commerce et d'artisanat. Parmi les artisanats urbains qui avaient repris leurs activités depuis la renaissance du IX^e siècle — et les continueraient pendant tout le XIII^e —, citons la menuiserie, la taille de la pierre, le travail du métal dans toutes ses catégories, allant de l'orfèvrerie à la vaisselle de cuivre, d'argent et d'or, la cuisson de la céramique, le soufflage du verre, le tannage du cuir et la fabrication de chaussures, le tissage des textiles et la confection de vêtements de coton, de soie ou de laine et, enfin, la production de parchemin. Les villes de Géorgie ne commerçaient pas seulement avec l'Arménie, mais aussi avec Byzance, la Perse, l'Arabie et l'Égypte, exportant de la céramique, des fourrures, de la laine, du coton, de la soie et d'autres articles comme des vêtements et des tapis. Elles importaient du sucre et quantité d'orfèvreries de Bagdad, des textiles « grecs » et des brocards d'or de Constantinople. Des objets plus précieux encore provenaient de l'Arménie toute proche. Ainsi, entre le IX^e et le XV^e siècle, quantité de marchands et d'artisans peuplaient les villes de la Géorgie. Son Église autocéphale jouait aussi un rôle essentiel dans la vie économique du pays ; les fiefs conventuels étaient florissants, qui accueillaient aussi plusieurs artisanats ; à son tour l'Église se livrait au commerce, national et international. Mais, tandis que le clergé arménien soutenait activement les politiques centralisatrices des

Bagratides arméniens contre la division féodale, le haut clergé géorgien entretenait trop de liens étroits avec la noblesse de son pays. Ces liens étaient tels que les Bagratides géorgiens durent prendre des mesures draconiennes pour les trancher, notamment en ouvrant à la voie électorale les nominations aux offices ecclésiastiques. L'unification de la Géorgie lui permit de prendre une part active à la vie politique internationale du Proche-Orient. Vers 1250, le royaume avait étendu son influence non seulement sur tous les territoires géorgiens, mais aussi sur la totalité de l'Arménie orientale et même sur une grande partie de l'Asie Mineure. Les Bagratides géorgiens portaient le titre de rois des Abkhazes (ouest de la Géorgie), des Kartveli (Kartli et Mescheti), des Ran, des Kach (Ereti, Kacheti) et des Somech (Arméniens); ils revendiquaient leur suzeraineté sur les *shāhanshāh* et les *shīrvānshāh* voisins, «étendant ainsi leur pouvoir de Nikopsia à Derbent».

Le Caucase pouvait se targuer d'abriter une étonnante variété de groupes ethniques, mais ces derniers avaient si longtemps vécu ensemble que leur culture commune avait fini par montrer des signes d'unité indéniables. L'orientaliste russe N. I. Marr a été le premier à introduire le concept d'un «monde culturel caucasien», et l'œuvre des spécialistes qui lui ont succédé n'a fait que prouver la véracité de son hypothèse. Dès le départ, la christianisation de tous les peuples de la région a contribué à renforcer leur unité culturelle. Le culte voué à saint Grégoire d'Arménie, qui avait évangélisé le Caucase entier, a longtemps porté ombrage à l'image des saints patrons locaux. Mais, peu à peu, les différends dogmatiques ont sapé l'unité des trois Églises d'Arménie, de Géorgie et des Albanais du Caucase (c'est-à-dire, à l'heure actuelle, Shīrvān), qui ont fini par se séparer en 726, lors du concile de Manazkert. On y a vu s'affronter un monophysite arménien contre un coreligionnaire géorgien-chalcédonien. L'Église d'Albanie est tombée sous l'autorité du catholicos arménien. Mais de nombreuses années après la séparation, un auteur géorgien du XI^e siècle comme Leontius Moveli pouvait encore évoquer l'unité spirituelle initiale de tous les peuples du Caucase (Toumanoff, 1963).

L'épanouissement culturel de la Géorgie a progressé rapidement avec l'écriture. Entre le VII^e et le IX^e siècle, un idiome ecclésiastique fortement lettré prédominait, comme dans le *Martyre d'Abo de Tbilissi*. Puis, au IX^e et au X^e siècle, une langue littéraire a fait son apparition, qui servait à traduire des textes de l'arabe, du grec, de l'arménien, du persan et du syriaque. La traduction est si fluide qu'elle semble sortie de la plume des auteurs géorgiens eux-mêmes. On a vu aussi paraître des récits de la vie des saints en géorgien (par exemple, *La Vie de saint Grégoire Xandsteli*, de Giorgi Merchule). L'histoire culturelle de la Géorgie médiévale reflète toujours l'influence puissante des moines qui exerçaient leurs activités tant dans les limites nationales qu'à l'étranger. Le travail littéraire était particulièrement productif

au monastère de Shatberd, dont le scriptorium a produit le *Recueil de textes de Shatberd* au ^xe siècle. On y trouve non seulement bon nombre de textes géorgiens originaux, comme la *Vie de saint Nino* et le récit de la *Conversion de la Géorgie*, mais aussi des traductions médiévales essentielles de textes grecs. L'éventail de ces œuvres va du résumé de la grammaire fondatrice de la langue grecque, due à Dionysos de Thrace au I^{er} siècle av. J.-C. (cet *Art de la grammaire* est préservé dans le *Recueil*), à une recension arméno-géorgienne du célèbre texte grec tardif *Physiologus*, ou bestiaire. Les écrits scientifiques du XI^e siècle sont représentés par les œuvres de Giorgi d'Athos et d'Ephrem Mtsire, et l'histoire, par une *Chronique de la Géorgie*. Euthymius d'Athos, savant traducteur, a travaillé aussi dans la discipline du droit qu'il a enrichie en écrivant son *Petit Nomocanon* (canon des lois).

Les monastères géorgiens du Sinaï, de Palestine (y compris Jérusalem), de Chypre et du mont Athos abritaient des traducteurs renommés, des philologues et d'autres lettrés, géorgiens et arméniens (de rite chalcédonien). Ces moines ont joué un rôle de lien culturel entre la société médiévale du Caucase et les mondes byzantin et proche-oriental, car leur connaissance approfondie non seulement du grec classique mais aussi des écrits arabes et perses leur a permis de transmettre nombre de traditions orientales vers l'Occident médiéval. Citons le cas du *Conte de Barlaam et Ioasaph*, traduction en grec — par l'intermédiaire du géorgien — d'une version arabe de ce qui était en réalité l'histoire de Bouddha (Grekov, 1953). Au XI^e et au XII^e siècle, outre les traductions du grec, les œuvres de poètes réputés de langue perse, comme Firdūsi (*Shāh-Nāme* ou *Livre des rois*), Nizāmī et son épopée romanesque, *Shīrīn wa Khusraw*, et Gorgānī (*Vīs ō-Rāmīn*), paraissaient dans leur version géorgienne.

La pensée philosophique est surtout représentée par les ouvrages néoplatoniciens de Jean Petritci, qui travaillait dans le monastère de Bachkovo, dans les Balkans. L'historiographie s'enorgueillit de l'*Histoire du roi des rois, David* (David IV le Constructeur), des œuvres de trois chroniqueurs de la reine Tamar (1194-1213) et de celle d'un anonyme du XIV^e siècle qui a dressé un tableau des événements politiques des XIII^e et XIV^e siècles. Le pays a connu, entre le ^xe et le XIII^e siècle, une ère de splendeur architecturale, tant profane que sacrée, et une période florissante pour l'art de la fresque et de la miniature, ainsi que pour les arts appliqués (en particulier les techniques de l'or repoussé et des émaux cloisonnés).

C'est dans la poésie profane que la civilisation géorgienne médiévale a trouvé son expression la plus accomplie. L'œuvre littéraire la plus célèbre de cette période est le poème *Le Chevalier vêtu d'une peau de tigre* de Shota Rustaveli, dédié à la reine Tamar. Le poète s'y attache à peindre des êtres humains pleins de vie, décrits avec toutes les complexités de leurs sentiments, de leurs passions et de leurs pensées. Il manifestait aussi son

humanisme profondément enraciné dans l'expression de son amour, de son admiration et de son désir de liberté spirituelle pour les femmes, comme de son idée nettement exprimée de la fraternité des individus issus de peuples différents et de son amour désintéressé pour sa patrie. On peut le tenir pour le fondateur d'une nouvelle langue littéraire géorgienne (Baramidze, 1984). Ses poèmes comptent parmi les chefs-d'œuvre de la littérature mondiale, car ils allient l'héritage des idées philosophiques de la Grèce aux traditions de la Géorgie ainsi qu'à une connaissance approfondie de la poésie qui s'écrivait alors en Perse.

Depuis le ^xe siècle, la langue perse était la principale langue littéraire de ces vastes régions du monde islamique qui s'étendent à l'est des terres arabes, de la Transcaucasie à l'Inde. Au ^xi^e et au ^{xii}e siècle, dans la région du Caucase, cette langue était devenue un véhicule de choix pour les poètes musulmans d'Azerbaïdjan, comme Qaṭrān, Khāqānī, Falakī et, en particulier, Niẓāmī Ganjawī.

Niẓāmī (1141–1209) était un admirable poète lyrique, en même temps qu'un philosophe et un humaniste. Ses cinq grands poèmes narratifs — le *Trésor des mystères*, *Shīrīn wa Khusraw*, *Laylī wa Majūn*, *Haft Paykar* (*Les Sept Idoles*) et l'*Iskandar-Nāmeḥ*, ou *Roman d'Alexandre* — constituent autant de méditations sociales et philosophiques, parsemées de digressions historiques et alliées au thème de l'amour (illustrations 112, 113 et 218). Les références aux thèmes arméniens et géorgiens se trouvent partout dans ses œuvres. Lui-même a exercé une grande influence non seulement sur la littérature de l'Orient islamique, mais aussi sur la poésie de ses voisins chrétiens de Transcaucasie, en particulier sur la poésie profane en Géorgie (Gulazade, 1984). Car ce n'étaient pas seulement les princes géorgiens chrétiens et ceux du Shīrvān islamique qui se pressaient à la cour de la reine Tamar, mais aussi les poètes.

Ainsi, le conte du *Fils de l'aveugle*, qui est resté longtemps populaire chez les Arméniens et les Ossètes, est passé dans l'Azerbaïdjan turc sous de multiples adaptations folkloriques, dont la plus répandue est connue sous le nom de *Kör-oghli*, l'épopée héroïque du peuple turkmène. Tous ceux qui étudient l'autre grande épopée turque, le *Livre de Dede Korkut*, y trouvent de nombreuses traces de la réalité caucasienne et du folklore issu des contacts entre tant de peuples si différents, qui vivaient dans le même milieu géographique, historique et culturel (Muradjan, 1984).

Il est désormais avéré que l'architecture profane de la ville arménienne d'Ani a été un modèle très suivi pour les bâtiments des pays islamiques voisins, tandis que l'art décoratif seldjoukide puisait abondamment dans le répertoire décoratif du Caucase; les mausolées (seldjoukides) d'Akhlat, d'Erzurum et de Vostan sont le fruit d'une greffe architecturale entée sur l'antique art des bâtisseurs d'églises chrétiennes d'Arménie et de Géorgie (Orbeli, 1963).

Pourtant, si complexe qu'ait été le monde culturel du Caucase entre le X^e et le XII^e siècle, il traduisait une véritable unité. L'époque elle-même, certes, était l'un des facteurs de cette unité, car c'est le temps où l'islam a pénétré le Caucase, devenant un ingrédient culturel permanent — de sorte que la mosquée et l'église étaient « proches l'une de l'autre », comme devait l'écrire le géographe arabophone Iṣṭakhrī. À partir des XI^e et XII^e siècles, la Géorgie et ses voisins islamiques ont connu un environnement social semblable, marqué par une croissance urbaine vigoureuse, des dynasties puissantes et une vie de cour splendide ; il n'est donc pas surprenant que leur climat culturel commun ait favorisé l'éclosion de ressemblances si étroites dans les goûts artistiques. On en voit les preuves dans le récit du *Chevalier vêtu d'une peau de tigre* de Rustaveli, dans le *Shīrīn wa Khusraw* de Nizāmī et dans les édifices d'Ani.

Au XII^e et au XIII^e siècle, le monde du Caucase a traversé des bouleversements considérables, tant ethniques que politiques ou nationaux, ce qui a dissous le cadre traditionnel des particularismes politiques et nationaux. Ainsi se sont établis de nouveaux contacts et une pénétration réciproque entre le « monde chrétien du Caucase » et le « monde de l'islam ».

Pendant les deux siècles suivants, cet épanouissement culturel et politique de la Géorgie et de ses voisins a été brutalement interrompu par les invasions mongoles.

Du XIII^e au XV^e siècle, il ne nous reste donc qu'une poignée d'œuvres importantes dans les arts, l'architecture et la littérature. Citons l'église de la fin du XIII^e siècle à Metekhi, celle de Saint-Sabbas dans le monastère de Safari et le monastère du XV^e siècle de Chule à Samzche. Les artistes recouraient de plus en plus à l'ornementation architecturale, non pas grâce à l'onéreuse pierre sculptée, mais en se tournant vers la fresque. Dans la seconde moitié du XIV^e siècle, on a dressé un *Rituel de la vie de cour géorgienne*. Enfin, à la fin du XV^e siècle, on a vu s'épanouir une nouvelle version de la collection des chroniques géorgiennes, la *Kartlis tschovreba*, consacrée aux événements politiques des XI^e et XII^e siècles, la version dite « de la reine Anne ».

BIBLIOGRAPHIE

- BARAMIDZE A. G. 1984. «La littérature géorgienne». Dans : G. P. Berdnikov *et al.* (dir. publ.). *Histoire de la littérature mondiale*. Vol. II. Moscou, pp. 314–319 (en russe).
- GREKOV B. D. 1953. «La culture de la Géorgie». Dans : B. D. Grekov (dir. publ.). *Essais sur l'histoire des peuples de l'URSS, IX^e–X^e siècle*. Partie 1, pp. 578–596 (en russe).
- GULIZADE M. YU. «La littérature d'Azerbaïdjan». Dans : G. P. Berdnikov *et al.* (dir. publ.). *Histoire de la littérature mondiale*. Vol. II. Moscou, pp. 328–336 (en russe).
- MARR N. I. 1934. *Ani*. Moscou/Léningrad, Presses de l'Académie des sciences, pp. 37–38 (en russe).
- MURADJAN P. M. 1982. *Le Monde culturel du Caucase et le culte de Grégoire l'Illuminateur. Le Caucase et Byzance*. Vol. III. Erevan, pp. 5–20 (en russe).
- 1984. *Les Nouveaux Événements du monde du Caucase. Le Caucase et Byzance*. Vol. IV. Erevan, pp. 153–154 (en russe).
- ORBELI I. A. 1963. *Œuvres choisies*. Erevan, Presses de l'Académie des sciences, pp. 364–365 (en russe).
- TOUMANOFF C. 1963. *Studies in christian Caucasian history*. Washington, pp. 88 et suiv.

15.4

La Crimée

Sergei P. Karpov

Pendant toutes les périodes de son histoire, la Crimée, ou Chersonèse taurique, nom sous lequel la connaissaient les anciens, a vu différentes civilisations agir les unes sur les autres. Bien des groupes ethniques en composent la population. Dans les temps antiques comme médiévaux, les centres urbains qui parsemaient la côte méridionale de la péninsule ont entretenu des contacts étroits non seulement avec l'Asie Mineure, mais aussi avec les populations nomades et semi-nomades des steppes septentrionales.

Au VI^e siècle, le sud de la péninsule et ses plaines orientales — autour de la ville de Bosporos — faisaient partie de l'Empire byzantin. Les autres parties de la Tauride étaient habitées par des Sarmates, des Alains et des Goths, ces derniers partiellement assimilés par les premiers. Une vaste *polis* grecque ancienne, Chersonèse, était toujours le grand centre urbain des possessions de Byzance dans la péninsule. La cité frappait monnaie et échangeait des biens ou des articles, soit byzantins soit locaux, contre du blé et des produits animaux — en particulier des fourrures — venus de l'arrière-pays. Sous le règne de l'empereur Justinien I^{er} fut bâtie une chaîne de fortifications le long du rivage et dans les régions montagneuses, afin de sauvegarder l'empire contre les incursions des nomades. Citons, parmi ces forts, Alouston (l'actuelle Alushta), Gorzouvitai (Gurzuf), Mangup et Eski Kermen. La christianisation s'est accompagnée de la construction d'églises et de baptistères dans les villes et les principales bourgades. Les archéologues ont découvert plusieurs sanctuaires décorés de marbre et de mosaïques sur les sites de Chersonèse, de Mangup et de Parthenitai le long du littoral sud.

Au VII^e siècle, les villes de Crimée souffrirent de décadence, tandis que la péninsule retombait dans une ruralisation croissante et que les Khazars lançaient des raids de plus en plus nombreux. Au VIII^e siècle, la plus grande partie de la péninsule tomba sous le pouvoir d'un grand État khazar, tandis que des tribus protobulgares s'y installaient également. Mais les VIII^e et IX^e siècles connurent un retour relatif à la prospérité économique. On reconstruisit des villes anciennes, on en fonda de nouvelles dans l'Est et le Sud-Ouest. Une céramique de qualité, recouverte de glaçure ou non, remplaça de plus en plus une poterie beaucoup plus rustique fabriquée dans chaque foyer.

À Byzance, la querelle de l'iconoclasme entraîna la fuite vers la Crimée des moines orthodoxes grecs et d'autres personnes restées fidèles à la vénération des images. Tous rejetaient ce qui était alors la politique religieuse des empereurs de Constantinople. Les réfugiés fondèrent des monastères troglodytes creusés dans les falaises de la côte de Crimée et dans les régions montagneuses. Divers traits architecturaux et décoratifs relient ces églises et ces chapelles monolithes à celles que l'on trouve en Anatolie, en particulier en Cappadoce. La première église cruciforme à coupole centrale que l'on connaisse en Crimée, Saint-Jean-Prodrome de Bosporos (l'actuelle Kertch), remonte à cette période des VIII^e et IX^e siècles. Il existait alors quatre évêchés en Crimée : ceux de Chersonèse, de Gothia, de Sougdaia et de Bosporos. Vers 861, saint Constantin, ou Cyrille, tenta de mener une mission en Crimée pour essayer de convertir les Khazars.

La puissance khazar fut ébranlée par les incursions des Petchénègues vers la fin du IX^e siècle, pour finir par être anéantie par le prince de Kiev, Sviatoslav, en 965. Prenant avantage de leur propre victoire sur Sviatoslav en 971, les Byzantins annexèrent à nouveau Gothia. Cependant, vers la fin du X^e siècle, l'est de la Tauride avec sa ville de Bosporos, ou Kertch, était tombée sous le joug de la principauté russe de Tmutarakan. Par la suite, après une brève occupation menée par Vladimir, prince de Kiev (baptisé en 988), la Crimée, en particulier la Chersonèse, devint une importante étape du commerce, cette fois entre le nord de Byzance, la Rus kiévienne et les nomades de la région steppique située au nord de la mer Noire. Les artisans de la Chersonèse se révélèrent d'habiles sculpteurs sur os et sur bois et produisirent une belle vaisselle de métal et de verre. Leurs articles, notamment leurs céramiques rouges recouvertes de glaçure et leurs bracelets de verre, étaient importés en grande quantité par Kiev, Novgorod, Smolensk et toute la région de la Volga. Le style artistique et le genre de production des villes de Crimée montrent un syncrétisme considérable, car il mêle les motifs empruntés aux modèles de Constantinople et de Syrie aux traits locaux originaux. En règle générale, cet artisanat a su absorber des influences venues du Proche-Orient, comme des mondes byzantins, slaves et nomades. À tout cet ensemble sont venues s'ajouter, à partir du XIII^e siècle, des influences croissantes de l'Occident latin.

Entre la fin du XI^e siècle et le début du XIII^e, la Crimée fut dominée par les Coumans. Le port de Sougdaia (Sudak) était désormais le centre politique et commercial de la Tauride. Après la chute de Constantinople devant les croisés en 1204, la Chersonèse et les autres possessions byzantines reconnurent l'autorité de l'empire grec de Trébizonde. Il se créa plusieurs principautés indépendantes, comme Theodoro (Mangup), gouvernée par la dynastie grecque des Gabrades, Kirk-Yer et autres. Pour sa part, le sultanat de Rûm, en Anatolie, lança diverses tentatives contre Sougdaia. Cette période

d'instabilité politique se termina avec la conquête de la péninsule entière par les Mongols, ou Tatars, en 1239–1242. La Crimée devint bientôt un *ulus*, ou apanage, appartenant à une branche mongole de la Horde d'or, elle-même correspondant à la grande subdivision occidentale de l'Empire mongol. Le premier khān indépendant de la Horde d'or, Berke (1257–1266), ordonna que fût dressée une liste de tous les individus soumis à l'impôt de son empire. La Crimée en faisait partie. Berke fut le premier à battre monnaie dans les villes de Crimée. La conversion de la population des Tatars de Crimée à l'islam commença sous son règne ; elle était terminée sous Öz Beg (1312–1342), dont le règne de 30 ans vit se répandre la culture littéraire arabe et perse. À partir du XIV^e siècle, les fraternités de derviches, venus surtout d'Asie Mineure, commencèrent à prêcher le soufisme, ou mysticisme islamique, chez les musulmans de Crimée.

Mais les guerres qui dévastèrent l'Asie Mineure aux XIII^e et XIV^e siècles provoquèrent une grande migration des Arméniens chrétiens vers les villes de Crimée. Bons commerçants et artisans, leurs monastères (Surb Hach et d'autres) étaient renommés pour leur production de riches manuscrits enluminés.

Entre-temps, depuis les années 1260, les ports de Crimée étaient devenus autant de points de départ vers l'Europe pour les caravanes venues de la région de la Volga, de l'Asie centrale, de l'Inde et de la Chine. La situation poussa les républiques maritimes d'Italie à installer des entrepôts et des escales dans ces mêmes ports. Ainsi, en 1265, les marchands génois s'installèrent-ils à Caffa (l'ancienne Thédosie). Cette ville devint donc la plus importante d'une série de comptoirs génois en mer Noire, parmi lesquels on peut citer, entre autres ports, Cembalo (Balaklava), Bosporos (Kertch) et Soldaia (Sudak). En fait, vers 1287, les Vénitiens avaient été les premiers à s'établir à Soldaia, mais leurs rivaux génois s'emparèrent de leur colonie vers 1365. Afin de stimuler l'expansion des missions catholiques dans la région et de placer les colonies italiennes dans un cadre ecclésiastique, au XIV^e siècle, la papauté fit de Bosporos un archidiocèse. Puis les franciscains et les dominicains installèrent des chapitres à Caffa, à Soldaia et à Bosporos, d'où ils pouvaient propager le catholicisme à travers la « Tartarie du Nord ».

La présence de peuples latins en Crimée introduisit de nouveaux facteurs dans le développement social et culturel de la région. Caffa devint un grand comptoir pour le commerce des esclaves destinés au Levant, ainsi qu'un point de rencontre pour l'échange des marchandises et des techniques correspondantes et des idées en provenance de nombreux pays. Sa *lingua franca*, unique en son genre, se créa entre les XIII^e et XV^e siècles. Le célèbre *Codex cumanicus*, dictionnaire latin-perse-couman, probablement composé dans la ville vers 1303. Un siècle plus tard environ, suivant en cela les habitudes européennes de son temps, Alberto Alfieri, qui enseignait la

grammaire et qui écrivait à Caffa, composa un poème allégorique en latin, l'*Octoade* (car composé de huit chapitres) dans lequel il décrivait les luttes politiques qui agitaient Milan et Gênes, mais qui peignait aussi Caffa. Les fortifications de Caffa, de Soldaia et de Cembalo, dont il subsiste encore des restes des tours et des courtines, montrent à l'évidence que la Crimée faisait partie intégrante du système des relations politiques et économiques de la Méditerranée d'alors ; on en trouve aussi des témoignages dans les actes notariés et les livres de comptes conservés dans les archives de Venise et de Gênes. En dépit d'épisodes d'affrontements assez vifs avec les khāns de la Horde d'or et les princes tatars, les colonies italiennes surent se maintenir — elles n'avaient guère d'autre choix — en entretenant des relations multilatérales avec les différents peuples de la région de la mer Noire, du Caucase, de l'Anatolie et des terres russes, danubiennes, polonaises et lituaniennes. Caffa elle-même était peuplée de Grecs, d'Arméniens, de Tatars, de Slaves, de peuples du Caucase, de Valaques, de juifs et de bien d'autres, tandis que les « Latins » n'étaient qu'une minorité, même s'ils formaient la haute aristocratie de la cité.

On retrouve diverses traditions culturelles dans la principauté de Theodoro. Tant son architecture (l'ensemble de bâtiments palatiaux de Mangup) que ses peintures murales (les fresques de l'église d'Eski Kermen et celles de la crypte de Cherkes Kermen) montrent un style purement byzantin tardif. Mais le réseau de fortifications de Mangup et de Kalamita n'a pas fait que suivre les pratiques locales et byzantines, il a aussi adopté les modèles génois. Les dalles de marbre portant des inscriptions et les armes des princes de Mangup montrent une combinaison d'éléments décoratifs byzantins, tatars et italiens.

Solghat (Eski Krim) a été la plus importante ville tatar de Crimée entre le XIII^e et le XV^e siècle. En 1314, le khān Öz Beg a construit ici une mosquée somptueuse comprenant une *madrasa* (école coranique). Son portail sculpté est un des chefs-d'œuvre de la taille de pierre islamique. Les *türbe* ou mausolées de Chufut Kal'e et d'Eski Yurt montrent eux aussi les rapports étroits qui existaient entre les styles de construction des Tatars de Crimée et les traditions architecturales seldjoukides, en Asie Mineure. À Kirk-Yer, dans le centre de la péninsule, la colonie fortifiée des Karaim, ou juifs de Crimée, s'est aussi créée au XIV^e siècle. On y trouvait une remarquable bibliothèque de livres hébreux ; elle fut en outre le foyer religieux et culturel des Karaim jusqu'au XIX^e siècle.

Un khānat de Crimée s'est créé entre 1430 et 1440, après la désintégration de la Horde d'or. Puis, en 1475, tous les comptoirs génois ainsi que la principauté de Theodoro ont été conquis par les Ottomans. Les khāns de la dynastie des Girāy ont reconnu les sultans ottomans pour suzerains. Ils organisaient leur État de manière militaire, accordant une importance primordiale

à la cavalerie et aux chevaux que leur procuraient les éleveurs des tribus tatars. Leurs finances reposaient surtout sur les tributs qu'ils prélevaient à l'extérieur, qu'ils fussent perçus par la force où saisis grâce à des raids lancés contre leurs voisins du Nord. Outre les gros impôts qu'ils levaient sur la paysannerie chrétienne — alors que leurs sujets tatars musulmans étaient moins lourdement taxés —, les khāns de Crimée ont tiré un grand profit du trafic des esclaves. La capitale du khānat — Bāghche Sarāy — est devenue un centre important de civilisation islamique. De grands architectes y ont construit le palais des khāns, le mausolée (*türbe*) d'Hājī Girāy (1501) et une madrasa (1500) qui est devenue célèbre dans l'Orient islamique pour la qualité de son enseignement. Une mosquée à Gözlev (Eupatoriya) a même été érigée par le célèbre architecte ottoman Sinān (1552). Mais les monastères grecs ont continué d'exister et on a continué d'en construire.

Malgré la cruauté des dévastations, les grandes traditions culturelles se sont maintenues en Crimée pendant toute la période médiévale, traduisant ainsi les contacts étroits et la fructueuse interaction des civilisations chrétienne, islamique et autres (illustration 37).

BIBLIOGRAPHIE

- BALARD M. 1978. *La Romanie génoise (XII^e—début du XV^e siècle)*. Rome/Gênes.
- BARANOV I. A. 1990. *Tavrika v epokhu rannego srednevekovya* [La Tauride au début de l'époque médiévale]. Kiev.
- BENNIGSEN A. *et al.* 1978. *Le Khanat de Crimée dans les archives du musée du palais de Topkapi*. Paris.
- BRĂTIANU G. 1969. *La Mer Noire*. Munich.
- KARPOV S. P. (dir. publ.). 1991. *Prichernomor'e v srednie veka* [La mer Noire au Moyen Âge]. Moscou.
- MIZ V. L. 1991. *Ukrepleniya Tavriki X-XV vv* [Les fortifications de Tauride, X^e—XV^e siècle]. Kiev.
- VASILIEV A. 1936. *The Goths in the Crimea*. Cambridge.
- YAKOBSON A. I. 1974. *Krīm v srednie veka* [La Crimée au Moyen Âge]. Moscou.

III

Le monde musulman et sa zone arabe

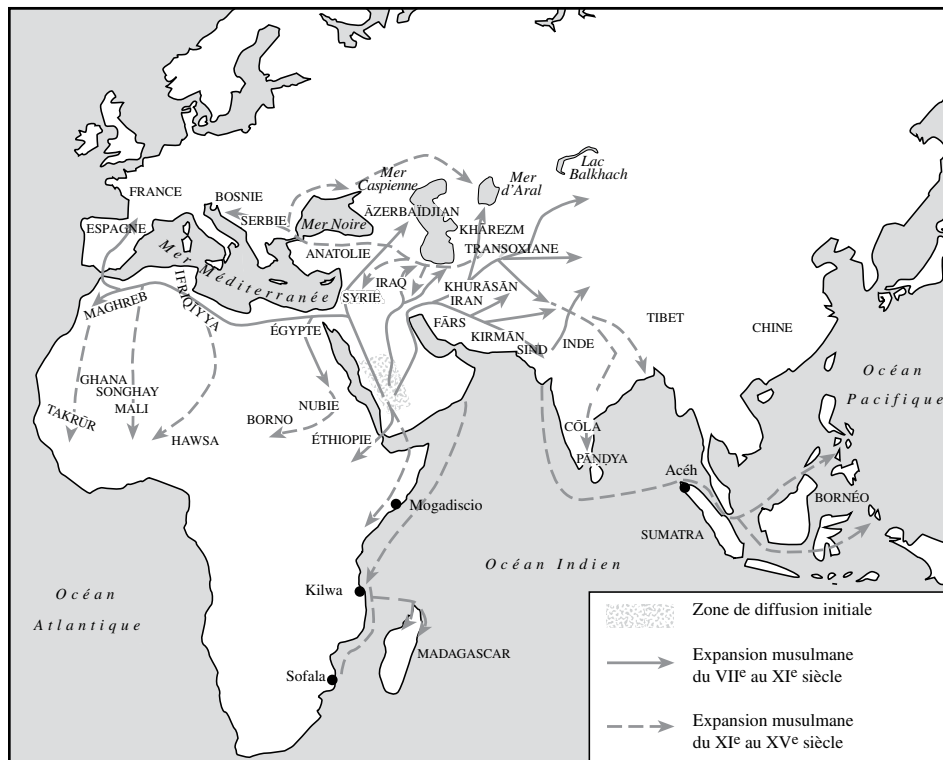
Introduction

Abdul Aziz Duri

En 622, quand Muḥammad quitta La Mecque, sa ville natale, pour Yathrib (Médine) où un petit groupe de ses partisans l'attendait, personne n'aurait pu imaginer les conséquences considérables qui allaient découler de ce que même les hostiles Qurayshites de La Mecque devaient considérer comme un événement peu alarmant. Au cours des dix années suivantes, le Prophète réussit à faire triompher sa foi dans toute la péninsule Arabique et, malgré un soulèvement des tribus bédouines, sa mort (632) ne mit pas un terme à l'expansion de l'islam. Sous les califes non dynastiques (dits « pieux ») (632–661), le grand Empire sassanide d'Iran fut anéanti, et les riches provinces orientales de l'Empire byzantin (la Syrie, la Palestine et l'Égypte) furent conquises. En dépit de divisions internes qui entraînèrent de graves et fréquentes révoltes dont l'une finit par provoquer sa chute, le califat omeyyade (661–750) poursuivit ce mouvement d'expansion et fit flotter la bannière arabe sur les berges de l'Indus et du Syr-Dariā, à l'est, et sur les Pyrénées et la côte atlantique, à l'ouest. La religion musulmane a principalement prospéré au sein de ces limites géographiques, les grands changements observés par la suite étant, d'une part, sa propagation en Asie Mineure (Turquie), en Afrique subsaharienne, en Asie du Sud, en Malaisie et en Indonésie et, d'autre part, son recul en Espagne (carte 12).

Pour rapides et étendues qu'elles aient pu être dans leur phase initiale, l'une des caractéristiques les plus remarquables des conquêtes arabes est la transformation des conquérants du désert en une élite régnant sur une civilisation internationale qui adopta non seulement la religion, mais aussi la langue des envahisseurs. Même après que l'unité politique de l'islam se fut définitivement effondrée au terme du déclin du califat 'abbāsside (750–1258), ses différentes régions continuèrent à être unies par leur langue et leur religion, ainsi que par leurs liens commerciaux renforcés par le *hajj*, le pèlerinage annuel à La Mecque, donnant ainsi naissance à une « haute » culture unique et à de nombreux traits sociaux et matériaux communs.

L'un des principaux aspects de ce mode de vie commun était son caractère urbain. À l'origine, certes, les tribus qui avaient fourni leurs contingents aux conquérants arabes étaient celles des Bédouins nomades du désert, mais le



Carte 12 La diffusion de l'islam dans l'Ancien Monde, du VII^e au XV^e siècle (croquis R. Mantran).

pouvoir demeurait principalement concentré entre les mains des Qurayshites, lesquels se sentaient bien plus à l'aise dans un univers mercantile et citadin. Aux villes-camps telles que Kūfa (Iraq) et Qayrawān (Afrique du Nord) où les troupes arabes, conservant leurs habitudes tribales de cantonnement, avaient tendance à s'installer au début, finirent par succéder de véritables villes développées et rendues prospères par les califes. On vit ainsi croître d'anciennes cités comme Damas, capitale des Omeyyades, ou de nouvelles villes telles que Bagdad, capitale des 'Abbāssides, et Le Caire, capitale des Fāṭimides. La vie urbaine florissante du monde islamique contrastait fortement avec le déclin des villes observé en Europe occidentale à cette époque. Dans le monde islamique, des pistes caravanières très fréquentées reliaient les principales cités et servaient généralement de maillage aux géographes arabes pour dresser la carte du monde dont ils avaient connaissance. Sur ces routes voyageaient non seulement des produits artisanaux, mais aussi des métiers et des techniques. Ainsi, la technique chinoise de la fabrication du papier s'est rapidement diffusée après son introduction en Transoxiane au VIII^e siècle et, dans la direction inverse, la roue hydraulique, ou *sāqiya*, s'est progressivement répandue à partir du bassin méditerranéen.

En revitalisant le trafic terrestre avec la Chine par la route de la soie et en intensifiant la navigation arabo-iranienne dans l'océan Indien et la circulation maritime arabe en Méditerranée, le monde islamique a contribué à l'établissement d'un réseau commercial entre les divers pays d'Orient et d'Occident. Jamais le commerce méditerranéen n'a connu, pendant et après le VII^e siècle, la nette interruption que l'historien Henri Pirenne a eu tendance à dénoncer, même si les opérations militaires et navales des Arabes ont incontestablement provoqué, à certaines époques, un ralentissement des échanges commerciaux dans plusieurs régions.

À partir du VIII^e siècle, la vie culturelle de ce vaste espace a été marquée par l'utilisation de la langue arabe dans la quasi-totalité des domaines de la connaissance. Elle a remplacé le moyen perse, le grec, le syriaque, le copte et le latin, même pour les auteurs juifs et chrétiens qui, dans le monde islamique, se livraient à des études philosophiques et scientifiques. L'une des forces de l'arabe tenait à la grande quantité d'œuvres savantes grecques (aussi bien de l'époque hellénique que de l'époque hellénistique) qui avaient été traduites dans cette langue, de même qu'un certain nombre de textes scientifiques indiens (principalement astronomiques et mathématiques). Dépositaire de ce riche héritage, l'arabe s'est ensuite enrichi de nouvelles contributions philosophiques et scientifiques fondamentales. Al-Rāzī (Rhazès) (860-932), Ibn Sīnā (Avicenne) (980-1037), Al-Bīrūnī (973-1048), Ibn Rushd (Averroès) (1126-1196) et Ibn Khaldūn (1332-1406) sont quelques-uns des noms qui se sont illustrés dans les domaines de la médecine, de la science et de la philosophie (voire, dans le cas d'Ibn Khaldūn, de la sociologie).

L'essor de l'histoire et de la biographie en langue arabe est également dû aux efforts entrepris pour recueillir et consigner les traditions orales (*ḥadīth*) des événements qui avaient jalonné la vie du Prophète (*sīra*). Telle était en effet la base de la récapitulation théologique de la conduite de Muḥammad (*sunna*), qui servait de modèle à tous les croyants. Si ces récits ont mené aux premières compositions de l'histoire du Prophète (citons, par exemple, Ibn Ishāq, 704–767), la vérification de la crédibilité des narrateurs des *ḥadīth* a entraîné des recherches biographiques. Le *Tārīkh* d'Al-Ṭabarī (839–923) est peut-être la plus grande œuvre historique de la première période.

Le développement de la théologie islamique a conduit à la formation d'un vaste système juridique (*fiqh*) sous l'égide des quatre principales écoles sunnites (ḥanafite, mālikite, shāfi'ite et ḥanbalite) et de l'école shī'ite (ja'farī) durant les VIII^e et IX^e siècles. Dans le domaine des doctrines théologiques, Al-Ash'arī (874–936) mena une croisade contre les croyances mu'tazilites, censées reposer sur un appel partiel à la raison. Au X^e siècle, les contours détaillés du système juridique et de la théologie de l'islam étaient tracés, conférant à la vie sociale des musulmans un grand degré d'uniformité malgré les nombreuses divergences entre les écoles et l'influence persistante des coutumes locales.

L'exécution de Manṣūr al-Ḥallāj (858–922), mis à mort pour avoir affirmé «Je suis Dieu», marque l'émergence publique des croyances jusqu'alors ésotériques du soufisme. Désormais, ce courant allait suivre une voie parallèle à celle de la théologie orthodoxe en insistant sur l'importance de l'amour, au détriment de l'espoir de récompense ou de la crainte de châtement, en tant que fondement essentiel de la soumission de l'homme à Dieu. Il devint un culte déclaré, avec ses propres rites, son organisation et ses textes. Son aversion pour le rationalisme lui valut la reconnaissance d'Al-Ghazālī (1058–1111), l'un des grands théologiens et savants de l'islam. Le soufisme continua toutefois à évoluer, notamment lorsque Ibn al-'Arabī (1165–1240) émit la théorie selon laquelle toute existence est une émanation de l'Essence et établit le dogme d'un monisme absolu (*waḥdat al-wujūd*). L'islam a donc donné naissance à une pensée religieuse riche et variée alors même que s'amorçait de façon perceptible son déclin dans la sphère de l'exploration scientifique.

Si, sous la domination de l'islam, les anciennes régions géographiques et historiques ont globalement conservé leur identité, la carte linguistique s'est en revanche considérablement transformée. L'arabe, langue parlée de guerriers issus d'une péninsule Arabique peu peuplée, devint la langue des pouvoirs publics, des érudits, des marchands et des citoyens vivant dans les territoires assujettis et commença également à se substituer, de l'Euphrate à l'Atlantique, aux dialectes utilisés dans les villages et les déserts. Même les Berbères nomades d'Afrique du Nord l'ont largement adopté au cours

du premier millénaire de l'islam. En l'absence de grandes migrations comparables à celles qui ont entraîné, à peu près à la même époque, la diffusion des langues germaniques et turques dans de vastes régions, la propagation de l'arabe est un phénomène remarquable. Il n'est demeuré un idiome officiel et savant qu'au sein de la zone d'influence iranienne. Au X^e siècle s'amorça en effet la renaissance du persan sous sa forme classique, qui s'enrichit d'un vocabulaire et de formes poétiques arabes tout en conservant rigoureusement sa structure « aryenne ». Cette remarquable résurrection figure parmi les gloires de la civilisation islamique grâce à des poètes comme Firdūsi (vers 940–1020), Rūmī (1207–1273) et Ḥāfiẓ (mort en 1389), ainsi qu'à des historiens comme Rashīd al-Dīn (1248–1318).

Certaines traditions artistiques ont également prospéré dans l'ensemble du monde islamique, à l'image de l'architecture « sarrasine » — fondée sur une construction en arcades agrémentée de dômes et de minarets, ainsi que sur l'importance de la lumière et de l'espace — et de l'« arabesque », ornement en bas-relief floral ou géométrique. Il existait également une fascination universelle pour la calligraphie, aussi bien sur pierre que sur parchemin ou sur papier, du style *kūfī* au majestueux *naskhī* et au magnifique *nasta'liq* (illustrations 70, 71 et 107 à 114).

La diffusion des formes institutionnelles a connu une ampleur similaire. Si la mosquée fut, dès le début et partout, l'unité de base du culte religieux public, le *khānqāh* (hospice) devint courant après la propagation du soufisme. Au XI^e siècle s'ouvrit l'époque de la madrasa (collège), institution islamique essentielle consacrée à l'enseignement supérieur.

La société musulmane était indubitablement caractérisée par un niveau élevé de hiérarchisation et de despotisme ; des injustices sociales telles que l'esclavage et la soumission des femmes se manifestaient quasiment partout. En outre, dans sa partie orientale, l'Islam a considérablement souffert pendant les conquêtes mongoles, au moment précis où sa flamme pour la science et la philosophie s'éteignait. Malgré tout, ses succès étaient déjà si éclatants que la civilisation islamique peut légitimement revendiquer une place importante dans l'histoire de l'humanité au cours de la période dont traite ce volume.

16

L'avènement de l'islam

16.1

L'avènement de l'islam en Arabie

Abdul Aziz Duri

L'islam est né pendant la première moitié du VII^e siècle dans la péninsule Arabique, un pays de déserts et d'oasis à la population clairsemée. Unifiés par une foi nouvelle proclamée par Muḥammad, prophète de Dieu, les Arabes ont rapidement créé un empire et une éblouissante civilisation. Il est désormais admis que leur expansion ne fut pas une simple vague de migration nomade provoquée par quelque cycle mal expliqué de changements climatiques ou démographiques. On s'intéresse davantage aujourd'hui aux conditions complexes qui s'étaient accumulées au fil des siècles en Arabie telles que l'essor de l'agriculture d'oasis, l'apparition de peuplements urbains, le développement du commerce caravanier et une certaine unification culturelle fondée sur la diffusion d'une langue arabe normalisée en remplacement des divers dialectes que parlaient les communautés sédentaires et nomades. Au VI^e siècle, ces facteurs variés contribuaient déjà à donner aux tribus arabes vivant sur les frontières byzantine et iranienne une nouvelle force politique et une volonté d'expansion aux dépens de leurs voisins.

Au VII^e siècle, les territoires du moyen et bas Euphrate et certaines parties de la Mésopotamie étaient largement arabisés. Des tribus arabes progressaient vers l'est et le sud-est de la Syrie. Inquiets de la menace que représentaient ces incursions nomades, les Byzantins s'étaient efforcés, entre le IV^e et le VI^e siècle, de s'assurer des alliés fédérés parmi les Arabes, à l'instar des Tanūkh, des Ṣalīḥ et des Ghassān. Devenus vassaux de Byzance, ceux-ci assuraient la protection de la frontière, repoussaient les raids des

tribus nomades et fournissaient des troupes auxiliaires à l'armée byzantine. De leur côté, les Lakhmides étaient subordonnés à l'Iran. Les traditions relatant l'expédition lancée par Imrū' l-Qays, roi des Kinda, contre Najrān dans le sud-ouest de l'Arabie, les raids sabéens contre Qaryāt al-Faw et, plus tard, la campagne d'Abraha contre les Hulubān et d'autres tribus (552 ?) montrent qu'il existait alors une tendance à la création d'entités politiques plus vastes au sein de la péninsule.

Les Ghassānides et les Lakhmides participaient aux guerres entre Byzance et l'Iran, mais il leur arriva parfois de manifester l'indépendance de leurs pouvoirs suprêmes respectifs. La dynastie des Lakhmides s'éteignit en 602, et celle des Ghassānides au début du VII^e siècle également. Originaires de l'Ḥaḍramawt, les Kinda tenaient Qaryāt al-Faw, centre caravanier situé sur la route qui menait du sud-ouest de l'Arabie au Golfe, et s'étaient déployés vers le nord ; cette fédération tribale joua un rôle important aux V^e et VI^e siècles dans le Najd et le Yamāma. Elle se désagrégea toutefois, et les Kinda se replièrent vers l'Ḥaḍramawt aux environs de 570. Les Ghassānides protégeaient les routes de commerce, à savoir la partie septentrionale de la route de l'encens, notamment le Wādī l-Sirḥān, ainsi que les marchés (*aswāq*) de Dūma et de Boṣrā. Ils favorisaient la poésie et se servaient de la langue arabe dans leurs documents et leurs cérémonies religieuses. Les Lakhmides protégeaient la piste commerciale venant du Yémen et passant par Ḥīra, qui devint un centre urbain et chrétien important et où, là encore, la poésie arabe fut florissante. C'est d'ailleurs l'écriture de cette ville, issue de l'araméen (nabatéen), qui a donné naissance à l'écriture arabe du VI^e siècle. Le royaume de Kinda a également beaucoup contribué à la poésie arabe, notamment grâce à son poète et souverain Imrū' l-Qays, et son expansion politique a peut-être encouragé la propagation de l'arabe littéraire dans le sud de l'Arabie.

La tradition islamique plus tardive désigna cette période comme celle de la *jāhiliyya* (« ignorance ») et en retint avant tout les manifestations d'héroïsme et les conflits tribaux, les *ayyām al-ʿarab* (« batailles arabes »), ainsi que la cristallisation d'un code tribal de l'honneur (*murūwa*). Il convient pourtant de se rappeler qu'en pénétrant dans maintes régions de la péninsule Arabique, le judaïsme et le christianisme avaient introduit les idées monothéistes et des systèmes éthiques différents de ceux du simple tribalisme. Supplantant les dialectes tribaux, l'arabe littéraire se développa et s'étendit à toute la péninsule au cours du V^e siècle. La poésie arabe préislamique atteignit son apogée au VI^e siècle, lorsque La Mecque adopta l'actuelle écriture arabe.

Le VI^e siècle vit l'ascension progressive de La Mecque comme ville caravanrière et comme haut lieu sacré. La tradition attribue à Qusayy (début du V^e siècle) l'établissement de la domination historique exercée par la tribu

des Qurayshites. La diffusion de récits relatifs au sanctuaire (*haram*) de la Ka'ba à La Mecque, accompagnés de traditions qui faisaient des Qurayshites les descendants d'Ismā'īl (Ismaël, fils d'Abraham) et les gardiens de la Ka'ba, contribua à garantir aux citadins et aux marchands qurayshites l'amitié et l'attachement des nomades ; en outre, les pèlerinages coïncidaient souvent avec les foires commerciales. Malgré l'existence d'un panthéon de divinités, on trouvait à La Mecque certaines traces d'idées monothéistes : les trois sœurs Al-Lāt, Al-'Uzzā et Manāt étaient censées être les filles d'Allāh, et les ḥanīfs se voulaient quant à eux adeptes de la religion d'Abraham, partant monothéistes.

Étape sur la « route de l'encens », La Mecque dépendait du commerce même pour son approvisionnement. D'abord d'échelon local, son activité commerciale acquit bientôt un rayonnement international. La chute de Palmyre et les guerres continuelles entre Byzance et l'Iran favorisèrent l'essor de cette route, à l'écart de la zone des combats, tandis que le déclin de la tribu de Ḥimyar ouvrait la voie à la domination des Qurayshites. Les affaires publiques de La Mecque qurayshite étaient gérées par le *mala*, conseil d'hommes fortunés et issus de familles « nobles ». Les liens tribaux étant alors sensiblement affaiblis par la croissance du commerce, le régime politique s'apparentait à une forme rudimentaire d'oligarchie.

C'est dans cette ville modérément prospère que Muḥammad vit le jour. Sur sa vie et le contenu de son œuvre prophétique, la source essentielle de nos connaissances est le Coran où se trouvent rassemblées les révélations (*waḥī*) qu'il proclamait avoir reçues de Dieu et dans lesquelles Dieu prend la parole pour s'adresser directement à lui. Les textes des révélations, réunis après la mort du Prophète (632), ne sont pas disposés dans un ordre chronologique, et le contexte de chacune d'entre elles n'est souvent connu que par des récits et des commentaires postérieurs. Ces messages se répartissent sommairement en deux catégories : ceux que le Prophète a reçus à La Mecque, jusqu'en 622, et ceux qui lui ont été dictés à Médine (622–632). Les premiers ont essentiellement trait à la foi, alors que les seconds ont une nature plus juridique, d'une importance fondamentale pour l'organisation d'une communauté sociale distincte.

Les témoignages oraux rapportés par les proches du Prophète finirent par être consignés dans des recueils connus sous le nom de *ḥadīth*. Sa vie et ses actes (*sīra/maghāzī*) furent ainsi relatés de manière systématique. Les premiers travaux fondés sur la *sīra* remontent à la seconde moitié du VII^e siècle et furent rédigés par Abban ibn 'Uthmān (vers 713) et 'Urwa ibn al-Zubayr (vers 712), puis mis en forme par Zuhrī (741) et ses contemporains. Nous devons la première *sīra* d'envergure à un disciple de Zuhrī, Ibn Ishāq (761). Le genre fut porté à son apogée par Wāqidi (823) et Ibn Sa'd (844), en termes de construction aussi bien que de contenu. Une tendance à

l'exagération se dessina au fil du temps, et des histoires populaires, souvent en contradiction avec la vérité historique, se multiplièrent. L'historien est obligé d'écarter une grande partie de la littérature pieuse de ce genre.

Le Prophète avait probablement 40 ans lorsqu'il entendit le premier appel de sa vocation (vers 609), et sa mission à La Mecque dura environ 13 ans, jusqu'à son départ pour Médine en 622. La plupart des récits situent sa naissance aux environs de 570, mais beaucoup d'incertitudes subsistent quant à la date exacte.

On sait connaît mal la vie de Muḥammad avant sa vocation prophétique. Il était issu d'une famille respectée, mais de condition modeste. Ses premières années furent difficiles : orphelin de père à sa naissance (Coran, 93.6), il perdit sa mère dès le plus jeune âge et peu après son grand-père, 'Abd al-Muṭṭalib. Il fut donc élevé par son oncle, Abū Ṭālib, et passa les quatre ou cinq premières années de sa vie dans le désert auprès des nomades Banī Sa'd qui gardaient les troupeaux de moutons de quelques Mecquois. Pendant son enfance, il accompagna également son oncle en Syrie dans une caravane. Les traditions pieuses affirment qu'il ne prenait pas part à l'adoration des idoles ; il est en effet possible qu'il ait été attiré par les croyances des ḥanīfs, les Mecquois monothéistes.

Muḥammad est tenu pour *ummī* (7.157), ce qui signifie généralement « illettré », mais d'aucuns précisent que ce terme lui est appliqué parce qu'il ne savait pas lire les Écritures (juives et chrétiennes) (25.4–5). Ce terme pourrait également désigner celui qui n'était pas d'ascendance juive (62.2).

À 25 ans, il épousa Khadija, une riche veuve qui s'occupait de crédit et de commerce. Elle l'avait envoyé régler ses affaires en Syrie et ailleurs (à Jerash, à deux reprises) et avait été impressionnée par son caractère et son honnêteté. Elle lui apporta un soutien infaillible et lui donna quatre filles et deux fils qui, tous deux, moururent très jeunes.

À La Mecque, Muḥammad acquit la réputation d'un *al-amīn* (« honnête homme ») et, avant d'accomplir sa mission prophétique, arbitra la manière dont la Pierre noire de la Ka'ba devait être mise en place lors de la reconstruction de l'édifice religieux. Cette bonne réputation pourrait être en partie due à ses préoccupations spirituelles grandissantes dont témoignaient les périodes de retraite et de méditation (pourtant coutumières à La Mecque) qu'il passait dans une grotte du mont Ḥīra, ainsi que les visions qu'il avait en songe. Sa première révélation n'en fut pas moins pour lui un profond bouleversement.

La sourate 96 est tenue pour avoir été la première révélation ; les autres révélations (à partir de la sourate 74) se sont succédé jusqu'à son dernier jour. La *wahī* (révélation) était auditive : on dit qu'elle lui parvenait comme une sonnerie de cloches ou par l'intermédiaire des paroles d'un ange (75.16–18 ; 87.6). Elle lui était transmise comme à d'autres prophètes avant lui (4.163).

Sa mission à La Mecque, après qu'il eut pris conscience de sa vocation, resta secrète au début, mais fut proclamée ouvertement trois ans plus tard (15.94). Les conversions commencèrent au sein de sa famille et parmi ses amis, puis dans son clan, La Mecque ayant naturellement été tout particulièrement visée (6.93). Ces révélations étaient faites en arabe, la langue de son peuple (13.37; 26.194–195, 198–199), mais elles étaient destinées à tous les peuples comme l'indiquent certains versets mecquois (6.90; 13.38; 25.1).

Les principes fondamentaux de la foi furent établis pendant la période de La Mecque avant d'être précisés et complétés par des dispositions législatives et pratiques à Médine. La croyance en un Dieu unique et en l'arrivée du Jugement dernier (56.2, 6–46; 83.1–6) était un élément essentiel sur lequel l'accent fut mis avec insistance, tout comme le rejet du polythéisme et de l'adoration des idoles. La «soumission» à Dieu (*al-islām*) était considérée comme l'essence de la piété, et Son adoration en était le signe extérieur (3.18–19). On soulignait l'importance de valeurs morales telles que l'honnêteté, la bonté, la modestie et la chasteté. Le respect et l'obéissance dus aux parents, le respect pour les droits d'autrui et la charité, en particulier envers les pauvres et les orphelins, étaient prescrits (2.177; 4.36; 17.26). L'affranchissement des esclaves était fortement recommandé (90.13 ainsi que 5.92; 57.3).

Parmi les cinq «piliers» de l'islam, les prières furent définies à La Mecque (96.9–10; 87.14–15), de même que leurs horaires (4.101–103). Le jeûne était initialement prescrit pendant une journée (*ʿashūrā*), comme l'observaient les juifs (le 10 du mois de *tishri* selon le calendrier hébreu) et les Qurayshites. Le jeûne du ramadan fut décrété à Médine en 624 (2.183–188). Le pèlerinage à La Mecque fut ensuite rendu obligatoire (2.158, 189, 196). Le versement d'aumônes était déjà recommandé à La Mecque (51.19; 27.3), mais c'est à Médine qu'il devint obligatoire (33.33) et que son montant fut fixé.

La *qibla* (orientation de la prière), initialement dirigée vers Jérusalem, fut modifiée au profit de La Mecque en 624 (2.144, 149). Ce changement est significatif, car il souligne la relation de l'islam avec Abraham, le fondateur traditionnel de la Kaʿba (2.127). L'islam prétendait en effet faire retour à la religion de ce dernier (Ibrāhīm) (2.130–135), qui était *ḥanīf* et musulman (3.67). Sur le plan pratique, le nouveau culte fut incontestablement favorisé en Arabie par le fait que son saint des saints était un lieu de pèlerinage reconnu par les Arabes.

La mission du Prophète ne suscita aucune opposition véritable jusqu'au moment où il se mit à dénoncer les divinités païennes et à réfuter les croyances ancestrales des habitants de La Mecque (11.62), ébranlant ainsi la foi dans les dieux de leur sanctuaire, capitale pour leur rôle de gardiens de la Kaʿba. Les riches, en particulier, commencèrent à se dresser contre

le nouveau culte qui pouvait mettre en péril leur commerce, car le *hajj* et les mois sacrés étaient d'une importance primordiale pour la cité (27.57). La secte des disciples de Muḥammad, petite mais grandissante, comprit d'abord sa femme Khadīja et son jeune cousin 'Alī (qui devint par la suite le quatrième calife, de 656 à 661), son ami intime Abū Bakr (le premier calife, de 632 à 634), 'Umar (calife de 634 à 644) et 'Uthmān (calife de 644 à 656). Tous allaient faire montre, ainsi que d'autres fidèles, d'une extrême force d'âme quant à leur loyauté envers le Prophète dans toutes les dures circonstances qui suivirent.

Muḥammad fut la cible d'accusation (23.70), voire de moqueries (25.11, 95 ; 6.10). Bien que, grâce au soutien d'Abū Ṭālib et de son clan, sa vie ne fût pas en danger, des complots se tramèrent en secret contre lui (8.30 ; 21.3 ; 43.80). Les convertis qui n'avaient aucune tribu pour les protéger, notamment les pauvres et les esclaves, furent violemment persécutés.

N'étant pas en mesure de protéger ses fidèles, Muḥammad leur conseilla d'émigrer en Abyssinie, ce que firent certains (11 hommes et 4 femmes, dit-on) au cours de sa cinquième année de prédication. L'année suivante, plus de 80 personnes prirent le même chemin, mais quelques-unes revinrent. Les Qurayshites prirent des mesures sévères contre le clan du Prophète (Banū Hāshim) et Abū Ṭālib, qui furent contraints de s'exiler dans la *shī'b* (vallée) de ce dernier. Il semble toutefois que cet épisode ne fut pas aussi douloureux qu'on l'a supposé par la suite et le bannissement prit fin trois ans plus tard (619).

Néanmoins, Muḥammad ayant perdu sa femme Khadīja et Abū Ṭālib au cours de cette période, il ne put à son retour mobiliser le soutien nécessaire à La Mecque. Il tenta vainement de s'établir à Ṭā'if, au sud-est de la cité ; puis, pendant la saison du pèlerinage, il prit contact avec la population de Médine. Au début (620), 6 personnes se convertirent ; l'année suivante (621), il y en eut 12. Muṣ'ab ibn 'Umayr fut ensuite envoyé avec eux pour propager la foi. Au cours de la troisième année (622), l'islam gagna Médine, et nombre de Médinois rencontrèrent en secret le Prophète à 'Aqaba pour faire acte d'allégeance.

En 621, le Prophète avait fait à ses adeptes le récit de son *isrā'* (voyage nocturne à Jérusalem) et de son *mi'rāj* (ascension au ciel) (17.1,60). Son épouse 'Ā'isha déclara que les deux voyages avaient été purement spirituels, alors qu'une autre femme du Prophète prétendit que l'un et l'autre avaient été réalisés physiquement. Ibn Ishāq estima que les deux versions étaient possibles, tandis que la tradition musulmane ultérieure affirma avec force la réalité matérielle du voyage dans les deux cas et les tint pour des miracles censés constituer la marque indispensable de l'état de prophète.

Muḥammad encouragea son entourage mecquois à émigrer à Médine, et quelque 70 personnes prirent le chemin de l'exil sans trop se cacher ; il les

suivit lui-même clandestinement, en compagnie d'Abū Bakr. Les Qurayshites ne souhaitaient pas que Muḥammad puisse se soustraire à leur surveillance, mais il réussit à s'enfuir et parvint à Médine le 24 septembre 622.

Avec le recul, cette émigration (*hijira*) à Médine peut être considérée comme un événement considérable. D'un seul coup, une religion sans armes était devenue un État, et Muḥammad se trouvait investi du statut de prophète et de chef d'État. Son importance était si manifeste, même aux yeux de ses contemporains, que le calendrier lunaire musulman prit l'hégire comme point de départ lorsqu'il fut institué sous le deuxième calife, 'Umar (634–644).

Une fois installé à Médine, Muḥammad se mit énergiquement au travail. On construisit tout d'abord une mosquée dotée d'un logement pour le Prophète. Les «émigrés» (*muhājirūn*) accueillis par les musulmans de Médine, surnommés les «auxiliaires» (*anṣār*), durent être logés dans leurs propres maisons bâties sur des terrains accordés par les *anṣār*. On créa une fraternité (*mu'ākhāt*) ; chaque *muhājir* s'alliait généralement à un *anṣārī* dont il obtenait le soutien et devenait même l'héritier. Cette coutume fut toutefois abrogée après la victoire musulmane de Badr (624).

À Médine, quelques dispositions s'imposèrent pour définir les relations entre musulmans et non-musulmans, ainsi que pour organiser les affaires de l'entité politique montante. Cela se fit principalement par la voie de la *ṣaḥīfa* (charte) ou *kitāb* (acte officiel). Ce document annonçait la formation d'une *umma* (communauté) liée par une religion, contenait un contrat avec les tribus juives et fournissait une sorte de constitution pour le fonctionnement du jeune État placé sous l'autorité du Prophète.

Les unités tribales continuaient à tenir leur rôle dans certaines fonctions sociales, mais la loyauté envers l'*umma* commença à prévaloir sur les affiliations tribales. Les affaires de la guerre ou de la paix relevaient du Prophète, investi du titre d'arbitre suprême dans tous les litiges qui opposaient les personnes concernées par la charte. Médine était considérée comme un *ḥaram* (sanctuaire), tandis que les Qurayshites représentaient le principal ennemi.

La lutte avec les Qurayshites s'ouvrit en 623 par des raids limités contre quelques-unes de leurs petites caravanes, ce qui ne tarda pas à menacer l'activité commerciale des Mecquois. Le Prophète conclut des accords avec les tribus du voisinage pour s'assurer leur coopération ou leur neutralité. Un raid entrepris pendant un mois sacré (sous la conduite d'Ibn Jahsh) fut considéré comme légitime (2.217). C'est une expédition de ce type, lancée contre une importante caravane, qui provoqua la bataille de Badr. Bien que leur caravane ait pu passer sans dommage, les Qurayshites estimèrent que leur commerce était en péril et décidèrent de riposter. Dans une bataille pourtant inégale à Badr (8.5–7), les musulmans remportèrent la victoire (624), un succès qui leur parut venir du soutien accordé par le Seigneur (8.9, 12, 17). Les règles concernant la division du butin de guerre furent définies (8.41), de même

que le traitement réservé aux prisonniers. Le devoir d'observer le *jihād* fut lui aussi formellement imposé à tous les musulmans.

Les Qurayshites se préparèrent à prendre leur revanche et, aidés par leurs alliés (de Thaḳīf, 'Abd Manāt et Ahābish), ils marchèrent sur La Mecque. La position des musulmans s'affaiblit quand 'Abdullāh ibn Ubay se retira avec ses troupes, et le Prophète lui-même refusa de laisser un régiment des alliés juifs d'Ibn Ubay combattre à ses côtés. L'engagement eut lieu à Uḥud (le 23 mars 625) et s'acheva par un revers majeur pour les musulmans (3.152). Néanmoins, les Qurayshites ne parvinrent pas à remporter une victoire décisive et se retirèrent.

Après la bataille d'Uḥud, Muḥammad poursuivit sa politique de harcèlement contre les caravanes et les groupes tribaux soupçonnés d'animosité. Il était évident que, malgré leur succès, les Qurayshites n'étaient toujours pas en mesure d'assurer la sécurité sur la route commerciale qui menait à la Syrie. Ils cherchèrent alors à conclure une nouvelle alliance tribale pour attaquer Médine. Muḥammad, de son côté, projetait de rester à Médine et fit creuser un fossé pour protéger la partie nord de la ville, la plus exposée. Le siège dura 15 jours (en mai 627). Ce fut une période critique pour les musulmans (33.10-11) : les « hypocrites » (*munāfiqūn*) lâchèrent pied, tandis que la tribu juive des Qurayza eut tendance à rejoindre le camp ennemi (33.26). Le siège échoua toutefois en raison de l'incapacité de la cavalerie des assiégeants à percer les défenses de la ville, d'un temps orageux et de la méfiance mutuelle entre les alliés (30.9, 25). Non seulement les Qurayshites ne parvinrent pas à vaincre Muḥammad, mais leur commerce ainsi que leur prestige en souffrirent.

Le Prophète avait conclu des conventions séparées (*muwāda'a*) avec les juifs, qui étaient divisés en tribus et en clans. Leur aide, ou du moins leur neutralité, en cas d'attaque contre Médine était capitale. Dans la mesure où ils étaient des « gens du Livre », il les avait au début traités avec sympathie et espérait gagner leur adhésion. Cependant, les juifs rejetèrent l'idée que Muḥammad pût s'inscrire dans la succession de leurs prophètes, ce qui envenima leurs relations. Les Qaynuqā' se montrèrent même hostiles après Badr (8.58). Ils furent assiégés mais autorisés à quitter Médine avec leur famille (624). Le Coran mit alors les croyants en garde contre toute alliance avec les juifs et les chrétiens (5.51, 57).

Un an plus tard environ se produisit l'affrontement avec la tribu juive des Banū' l-Naḍīr. Ceux-ci furent accusés de conspirer contre le Prophète, mis en garde et assiégés ; après avoir rasé plusieurs de leurs palmeraies (59.5), on les autorisa à partir pour Khaybar et la Syrie en emportant leurs biens, à l'exception de leurs armes, tandis que leurs terres étaient décrétées *fay* (propriété publique) pour le Prophète (59.6) (625).

Le sort des Qurayza fut tranché en 627, immédiatement après la levée du siège des Qurayshites au cours duquel ils avaient été soupçonnés d'avoir aidé

les assiégeants. Ils furent punis par le massacre de tous les hommes adultes et l'asservissement des femmes et des enfants. Il est toutefois possible que la tradition pieuse ait quelque peu exagéré le nombre de personnes tuées à cette occasion.

Au cours de cette phase victorieuse, le Prophète ne voulait pas détruire les Qurayshites dont il était issu et qui jouissaient d'un grand prestige parmi les Arabes ; il souhaitait uniquement neutraliser leur opposition. Cette nouvelle attitude fut illustrée par l'expédition d'Ḥudaibiyya. Muḥammad décida de se rendre à La Mecque en 628 pour accomplir un acte de piété (*ʿumra*) et y faire une démonstration de la force des musulmans. Il évita l'armée envoyée par les Qurayshites et parvint à Ḥudaibiyya (à environ une quinzaine de kilomètres de La Mecque). Après des négociations, une trêve fut conclue pour une période de 10 ans, au cours de laquelle tous les autres peuples restaient libres de faire alliance avec Muḥammad ou avec les Qurayshites, et les musulmans étaient autorisés à visiter La Mecque tous les ans. Malgré certains détails déplaisants, l'affaire d'Ḥudaibiyya se révéla être une victoire pour Muḥammad (48.18–21) : l'islam se propagea encore plus rapidement qu'auparavant, et ses adeptes se multiplièrent.

Puis vint le tour de Khaybar, une oasis fertile dotée de riches palmeraies et située au nord de Médine, habitée principalement par des juifs car c'était là qu'avaient émigré les Banū l-Naḍīr. Le Prophète lança une expédition éclair contre eux en 628 : Khaybar fut conquise, la terre occupée par ses habitants fut annexée comme butin, mais les juifs gardèrent le droit de la cultiver en conservant la moitié de leur production. Une campagne contre Mu'ta (en Syrie méridionale), entreprise en 629, se solda par un échec : ses trois dirigeants et une poignée d'autres combattants y trouvèrent la mort, et Khālīd ibn Walīd, destiné à une grande célébrité par la suite, se vit contraint de battre en retraite.

La trêve conclue avec les Qurayshites est censée avoir été brisée par l'attaque lancée par leurs alliés de la tribu des Banū Bakr contre les Khuzā'a, alliés des musulmans, qui firent appel au Prophète. La réaction de celui-ci ne se fit pas attendre : une vaste armée quitta Médine (630) ; ne voyant aucun moyen de s'en sortir, le chef qurayshite Abū Sufyān, qui était venu parlementer, adopta l'islam et conseilla à sa tribu de se rendre. De fait, il y avait désormais peu d'opposition (sauf de la part de certains dirigeants du clan Makhzūm). Le Prophète, qui souhaitait manifestement gagner les Qurayshites à sa cause, recommanda à ses troupes de ne pas utiliser la force et proclama une amnistie générale (16.126). Il entra dans La Mecque en janvier 630, et la Ka'ba fut débarrassée des idoles. C'est cette victoire qui ouvrit la voie à l'adhésion générale des Arabes à l'islam (la sourate 110, «Le secours», fut alors révélée).

La force nouvelle de l'islam fut mise en évidence lorsque les tribus Hawāzin et Thaḳīf se soulevèrent contre le pouvoir du Prophète. Les musulmans se mobilisèrent, aidés par des contingents levés parmi les Qurayshites,

et une âpre bataille s'engagea contre les tribus bédouines. Les Hawāzin furent vaincus en 630 (9.29), tandis que les Thaḳīf se retranchèrent dans leur fort avec des provisions. Les Hawāzin embrassèrent l'islam et obtinrent la libération de leurs femmes et de leurs enfants, mais les Thaḳīf soutinrent le siège (630), et les musulmans durent se retirer. Environ un an plus tard, les Thaḳīf envoyèrent une délégation pour annoncer leur soumission à l'islam et leur reddition pacifique.

L'Arabie étant désormais en grande partie soumise à son autorité, le Prophète se tourna vers le nord, leva une puissante armée parmi la population de Médine et des tribus alliées, notamment les Qurayshites, et annonça une campagne en direction de Tabūk, sur la route de la Syrie (630). L'objectif n'en était pas clair ; de Tabūk, Muḥammad décida de rentrer à Médine.

Il adopta alors des voies pacifiques pour propager sa mission, la *daʿwā*. L'an 9 de l'hégire (630) est appelé l'année des *wuḥūd* («délégations»), en référence à l'envoi de députations par plusieurs tribus et clans, notamment issus du centre et du sud de l'Arabie, pour proclamer leur conversion et leur allégeance à l'islam. Pendant le grand pèlerinage (*ḥajj*) de cette année-là, il fut décrété que plus aucun polythéiste ne serait autorisé à entrer dans la Kaʿba (9.28), et la guerre fut déclarée contre eux (9.5).

En 632, le Prophète accomplit son dernier pèlerinage à La Mecque. Dans le discours d'adieu qui lui est attribué, il prôna l'égalité de tous les musulmans entre eux, le caractère sacré de la propriété et du sang et la dénonciation des pactes et des obligations de la *jāhiliyya* (préislamique). Alors qu'une nouvelle campagne contre le sud de la Syrie était en préparation, le Prophète tomba malade. Il rendit son dernier souffle le 7 juin 632.

Si l'œuvre accomplie par Muḥammad au cours de sa vie était déjà monumentale, les conséquences historiques de sa mission ne faisaient que se dessiner à l'heure de son décès. Abū Bakr aurait prononcé ces mots à sa mort : «Ceux qui adoraient Muḥammad doivent savoir qu'il est mort ; mais ceux qui adorent Allāh savent qu'Allāh est vivant et immortel.» Ces paroles, peut-être apocryphes, ont une signification bien plus importante que l'intention dans laquelle elles ont probablement été prononcées (ou rapportées). L'ensemble du contexte historique dans lequel la religion islamique allait être pratiquée a été fondamentalement modifié par les triomphes remportés par la nouvelle foi. La forte volonté du premier calife, Abū Bakr (mort en 634), et les qualités de chef d'État de son successeur, ʿUmar (634–644), ont joué un rôle majeur dans ces succès, tout d'abord en préservant l'islam au sein de la péninsule Arabique, puis en amorçant et en poursuivant son expansion spectaculaire grâce à la puissance militaire. Cette expansion et la conversion d'autres peuples ont fini par conférer une nouvelle vigueur et un nouveau contenu à l'universalisme qui a toujours imprégné le fort monothéisme de l'islam, lequel prône l'adoration de Dieu de la part de toute l'humanité.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-‘ALĪ SĀLEH. 1988. *Al-Dawla fī-‘Ahd al-Rāsul* [L’État à l’époque du Prophète]. Bagdhād, Al-Majma ‘al-‘Ilmī al-‘Irāqī.
- ANDRAE T. 1960. *Muhammed, the man and his faith* (trad. T. Menzel). New York, Harper Torchbooks.
- AL-BALĀDHURĪ. 1959. *Anṣāb al-Ashrāf* [Les nobles compagnons]. Dans : M. Hamidullah (dir. publ.). Le Caire, Dār al-Ma‘ārif.
- BLACHERE R. 1952. *Le Problème de Mahomet*. Paris, PUF.
- BUHL F. 1961. *Das Leben Muhammeds* [La vie de Muḥammad]. 3e éd. Heidelberg.
- DARWĀZA M. L. 1384 de l’hégire/1965 apr. J.-C. *Sīrat al-Rasūl* [La vie du Prophète]. 2 vol. 2e éd. Le Caire.
- GIBB H. A. R. 1969. *Mohammedanism*. Oxford, Oxford University Press.
- HAMIDULLĀH M. 1959. *Le Prophète de l’islam, sa vie, son œuvre*. Paris, Vrin.
- IBN-HISHĀM. *Al-Sīra al-Nabawiyya* [La vie du Prophète]. Dans : M. Al-Saqqā *et al.* (dir. publ.). 4 vol. Beyrouth, Dār Ihvā’-Turāth al-‘Arabī.
- Majmū ‘āt al-Wathāiq al-Siyāsiyya li’l-‘Ahd al-Nabawī wā’l-Khilāfa al-Rāshida* (Collection de documents relatifs à la vie politique à l’époque du Prophète et des quatre premiers califes [orthodoxes]). 2e éd. Le Caire.
- MAQRĪZĪ. 1941. *Imtā ‘al-Asmā* [Le plaisir des noms]. Dans : Maḥmūd Shākir (dir. publ.). Le Caire.
- RODINSON M. 1961. *Mahomet*. Paris.
- ṬABARĪ. 1976–1977. *Tārīkh al-Rusūl wa’l-Mulūk* [L’histoire des prophètes et des rois]. Dans : A. F. Ibrāhīm (dir. publ.). 10 vol. 2e éd. Le Caire, Dār al-Ma‘ārif.
- ‘UMARĪ. 1991. *Al-Sīra al-Nabawiyya al-Ṣaḥīḥa* [L’histoire raisonnée de la vie du Prophète]. 2 vol. Qatar.
- WĀQIDĪ. 1966. *Kitāb al-Māghāzī* [Le livre des campagnes militaires]. Dans : M. Jones (dir. publ.). 3 vol. Londres.
- WATT W. M. 1960. *Muḥammad at Mecca*. Oxford.
- 1962. *Muḥammad at Medina*. Oxford.

16.2

Les sources de l'islam

Azmi Taha Al-Sayyed

Quand Muḥammad annonça qu'il était le messager d'Allāh (Dieu), il fut clairement précisé qu'il était par ailleurs un homme comme les autres (Coran, 3.144) et que la religion qu'il propageait, nommée *islām* ou «soumission» (à Dieu) (6.125, etc.), était destinée à tous, sans contrainte (2.256; 109.6). Les paroles d'Allāh formèrent le Coran, et les propos ainsi que les actes du Prophète, appelés par la suite *sunna*, complétèrent les commandements du livre sacré. Cet ensemble (dont on a estimé par la suite qu'il constituait les deux sources de la religion islamique) allait composer, pendant la vie du Prophète, la totalité de la croyance et de la pratique de la foi. Cependant, après sa mort (632), des questions ne tardèrent pas à se poser auxquelles il n'existait pas de réponse directe dans le Coran ou dans les récits qui circulaient sur les déclarations et les actes du Prophète. Il fut donc nécessaire de définir des règles à partir des principes qui se trouvaient dans le Coran et la *sunna*. C'est ce que l'on a fini par appeler l'*ijtihād* (effort), considéré comme la troisième source de l'islam.

Parmi ces trois sources, le Coran est naturellement tenu pour la principale par les musulmans puisqu'il s'agit de la parole de Dieu. Les mots devant toutefois être compris, l'interprétation musulmane traditionnelle admet que certains versets coraniques ont un sens précis et unique (*muḥkamāt*), tandis que d'autres peuvent revêtir plus d'une signification (*mutashābihāt*). Le sens de plusieurs versets doit être défini et cerné par rapport à leur contexte, lequel n'est souvent fourni que par ce qu'en rapporte la *sunna*. Cet effort d'interprétation du Coran constitue le *tafsīr*, domaine dans lequel Al-Ṭabarī (mort en 923) a, de l'avis général, apporté la contribution la plus monumentale.

En ce qui concerne le credo, le Coran insiste sur la foi en un Dieu unique, créateur de toute chose, bienfaisant et bienveillant. Il est le seigneur de toute la Création et de tous les êtres vivants qu'elle contient; c'est lui qui récompense aussi bien qu'il châtie, dans ce monde et au jour du Jugement, quand tous les morts seront ressuscités. Dieu est servi par des anges parmi lesquels se trouve Gabriel (*Jibrā'īl*), qui a transmis les révélations à Muḥammad. Les croyants sont mis en garde contre l'ange déchu Shayṭān (Satan) ou Ibīs, qui cherche à attirer l'homme vers le mal. Les exégèses de ces questions occupent une place considérable dans le Coran, en parti-

culier pour tout ce qui touche à Allāh et à ses qualités. Le livre sacré met en avant l'obéissance due à Allāh, car tel est le dessein dans lequel il a créé l'homme. L'acte d'obéissance, appelé « adoration » (*'ibādah*), englobe les actes qui se conforment aux ordres d'Allāh, notamment l'accomplissement des rites religieux. Les principaux rites sont les « cinq piliers » de l'islam, soit : la profession de foi verbale (*shahādah*), affirmant qu'« il n'y a de Dieu qu'Allāh, et Muḥammad est le prophète d'Allāh » ; l'offrande des cinq prières prescrites pendant la journée et la nuit (*ṣalāt*) ; le respect du jeûne pendant le mois du ramadan (*ṣawm*) ; la distribution de l'aumône légale (*zakāt*) ; le pèlerinage à La Mecque (*hajj*), que toute personne qui en est capable doit effectuer au moins une fois au cours de sa vie.

Le Coran soutient explicitement que le credo de l'islam est identique à ceux qu'ont enseignés les révélations divines faites antérieurement à Abraham, Moïse et Jésus (2.136). Bien que les juifs et les chrétiens soient accusés d'avoir altéré les livres divins révélés à Moïse et à Jésus (2.140), ils continuent à être appelés les « gens du Livre » (2.113 ; 4.153, 171 ; 5.18-19, etc.) et sont invités à partager avec les musulmans ce que le Coran appelle « la parole commune » (*Kalimah Sawā*) (3.64).

Le second élément capital que comprend le Coran est la *sharī'a*, qui forme l'aspect pratique et juridique de la religion.

La *sharī'a* du Coran énonce des lois applicables à des questions telles que le partage entre les héritiers, le châtimement du vol et de l'adultère, le nombre maximum d'épouses (quatre) et, enfin, l'interdiction du jeu, de l'usure et de certains aliments et boissons, en particulier le porc et le vin.

Le Coran consacre une grande place à la conduite de l'homme, notamment à son comportement envers autrui. Il insiste sur le principe de l'égalité entre les hommes, lesquels descendent tous du même père, Adam, lui-même fait de poussière (2.213 ; 3.59 ; 7.26–27) ; il établit la piété (*taqwā*) comme critère de distinction entre les individus (59.18).

Dans le Coran, la notion de morale est associée à la « vertu », soit ce qu'Allāh ordonne, attendu que le « mal » est lié à ce qu'il interdit. Une place considérable est accordée aux conduites louables comme la clémence, la maîtrise de soi, le respect des aînés, l'accomplissement des devoirs envers les parents, le souci de bien traiter les femmes (en particulier les épouses) et les membres de la famille, l'amabilité envers ses voisins, l'abstention de tout mensonge et calomnie et l'aide apportée aux malades et aux nécessiteux (11.86 ; 26.1, 165 ; 29.7 ; 31.13 ; 46.14 ; 55.8 ; 70.19–34, etc.).

La *sunna* (les traditions du Prophète), deuxième « source » de l'islam, est censée englober tout ce qui a été dit, fait ou admis par Muḥammad. La *sunna* verbale comporte les propos tenus par le Prophète quant à la loi islamique et forme la partie principale de la tradition prophétique. Néanmoins, la *sunna* comprend également toutes les actions attribuées au Prophète et

destinées à servir de modèles, par exemple la façon de faire ses ablutions (*wuḍū'*), ses prières (*ṣalāt*) et son pèlerinage (*hajj*) ou de rendre la justice. Une autre catégorie de *sunna* s'applique à «ce qui est tacitement admis» (*taqrīr*), soit les déclarations et les actions des musulmans auxquelles le Prophète n'opposait qu'un silence.

Plusieurs versets du Coran invitent les musulmans à obéir au Prophète (47.33 ; 48.17, etc.), à suivre son exemple, à le citer et à l'imiter. Les «compagnons» de Muḥammad avaient l'habitude de rapporter ses paroles et ses actes, ce qui explique qu'on ait également appelé les traditions *ḥadīth* ou «témoignages oraux». Le calife omeyyade ʿUmar ibn ʿAbd al-Azīz (719) ordonna que tous les récits de ce type fussent rassemblés et couchés par écrit. Il s'écoula donc, entre chaque récit original et sa première rédaction, un laps de temps qui contraignit les érudits musulmans à élaborer une méthode pour vérifier l'authenticité des traditions. Leur principal souci portait sur la crédibilité de chacun des premiers témoins recensés et de leurs successeurs. Au IX^e siècle, deux grands recueils de *ḥadīth* furent compilés par Al-Bukhārī (mort en 870) et Muslim (mort en 875) et furent tous deux tenus pour *al-Ṣaḥīḥ* («valables» ou «exacts»), car leur sélection était censée répondre aux meilleurs critères d'authenticité. Les érudits shīʿites ont toutefois tendance à mettre en doute la validité d'une grande partie de ces *ḥadīth* et à ne considérer comme fiables que les textes remontant à ʿAlī, le cousin et gendre du Prophète. Les chercheurs modernes ont eux aussi soulevé de nombreux problèmes quant à l'évolution des traditions et à l'authenticité des récits individuels (Schacht, 1950).

La *sunna* complète le Coran et fournit nombre de préceptes législatifs qui ne se trouvent pas directement dans ce dernier. À titre d'exemples, on peut citer l'injonction de pourvoir à l'entretien d'une épouse, la manière de répartir l'héritage d'une grand-mère et l'interdiction de contracter un mariage avec les parents d'un certain degré ou de consommer la chair de certains animaux.

L'*ijtihād*, troisième «source» de l'islam, désigne littéralement l'«effort» effectué par un juriste compétent pour déduire des règles de droit à partir du Coran ou de la *sunna* pour des questions au sujet desquelles il n'existe pas de disposition claire dans l'une ou l'autre de ces deux sources. Subordonnée au Coran et aux *ḥadīth*, elle est circonscrite par ceux-ci.

Il existe une sorte d'*ijtihād* collectif, appelée «consensus» (*ijmāʿ*), qui comprend les coutumes ou règles sur lesquelles tous les érudits musulmans se sont ouvertement ou tacitement mis d'accord (*ittifāq*). Nombreux sont ceux qui (à l'exclusion des théologiens shīʿites) considèrent ce consensus comme une source fiable de la *sharʿa*. Au premier rang des principes qui régissent l'*ijtihād* — et le seul valable, selon Al-Shāfiʿī (mort en 820) — vient la déduction par *qiyās* ou «analogie»: le juriste cherche, dans le Coran ou la *sunna*, un

précédent qui peut s'appliquer au cas qu'il est en train d'étudier. S'il en trouve un, il applique le même principe juridique à l'affaire qu'il doit juger.

Il existe une autre méthode d'*ijtihād*, largement utilisée par l'école hanafite bien que rejetée par Al-Shāfiʿī: les « intérêts communs » (*istiṣlāḥ*). Chaque fois qu'il est impossible de trouver une analogie, le juriste examine dans quelle mesure l'adoption d'une décision serait considérée comme étant d'utilité ou d'intérêt public (*maṣlaḥah*).

L'histoire de l'élaboration de la loi islamique (*sharīʿa*) après la mort du Prophète (632) ne peut être évoquée que brièvement ici. Ses fonctions non prophétiques furent dévolues à ses successeurs, les califes (*khalīfa*): Abū Bakr (632–634), suivi d'ʿUmar I^{er} (634–644), d'ʿUthmān (644–656) et d'ʿAlī (656–661). C'est sous le règne de ces « pieux » califes non dynastiques, qui avaient tous été les compagnons du Prophète, que l'Empire arabe islamique fut fondé et que les califes, en particulier ʿUmar I^{er}, prirent un certain nombre de mesures financières, fiscales et administratives pour gouverner l'Empire. Par la suite, des juristes tels qu'Abū Yūsuf (mort en 798) tinrent ces dispositions législatives pour légitimes. Comme il n'existait aucune loi précise concernant la succession des califes, la contestation des droits d'ʿAlī par Muʿāwīya, le fondateur de la dynastie des Omeyyades (661–750), puis la mort d'Ḥusayn, fils d'ʿAlī et petit-fils de Muḥammad, survenue à Karbalā alors qu'il s'opposait aux prétentions des Omeyyades, conduisirent à la formation de la *Shīʿa*, le « parti », au profit de la maison du Prophète. Les shīʿites élaborèrent ensuite la doctrine de l'*imām* (dirigeant religieux appartenant à la maison du Prophète, capable de rendre une justice parfaite grâce à l'*ijtihād*). Le califat fātimide d'Égypte (969–1171) appartenait à une branche de cette secte (ismāʿīliens). Par la suite, la plupart des shīʿites, en particulier dans les territoires islamiques d'Orient, eurent tendance à accepter la lignée des douze *imām* (dont Ismāʿīl et sa branche étaient exclus), qui prit fin avec la disparition du douzième *imām* en 873. Depuis lors, la fonction d'*ijtihād* doit être exercée par des théologiens qui obtiennent le statut de *mujtahid* en raison de leur érudition.

Parmi la majorité des musulmans qui, pour se distinguer des shīʿites, se firent appeler *Ahl Sunna*, « les disciples de la *sunna* », ou sunnites, on trouve quatre principaux « rites » (*mādhhab*) ou écoles de jurisprudence, fondées respectivement par Abū Ḥanīfa (mort en 767), Mālik ibn ʿAnas (mort en 795), Al-Shāfiʿī (mort en 820) et Aḥmad ibn Ḥanbal (mort en 855). Elles présentent des différences (*ikhtilāf*) sur des questions de principe telles que la marge laissée à l'opinion personnelle (*rāy*) et le choix de la « meilleure » ligne de conduite (*istiḥsān*), ainsi que sur d'innombrables questions de détail. Au total, les divergences quant à la substance de la loi ne sont toutefois pas fondamentales, comme c'est également le cas entre les écoles sunnites et la *mādhhab* des « douze » shīʿites, qui remonte au sixième *imām*, Jaʿfar

al-Şādiq (mort en 765). Les sunnites finirent par tenir pour légitimes leurs quatre « rites », chaque individu devant choisir une école particulière bien que, le plus souvent, ce choix fût fonction du territoire ou de la communauté dont il dépendait. À l'époque médiévale, la plupart des sunnites soutenaient qu'avec l'établissement de ces écoles, « la porte de l'*ijtihād* était close » ; néanmoins, certains théologiens comme le savant hanbalite Ibn Taymiyya (mort en 1328) continuèrent à professer la nécessité de l'*ijtihād*, tout en prescrivant des contraintes rigoureuses pour régir son exercice.

Si les relations entre les hommes sont une pierre majeure de l'édifice élaboré de la *sharī'a*, l'islam en tant que religion (*dīn*) est empreint des relations de l'homme avec Dieu. L'expression coranique *islām* elle-même (6.125 ; 61.7 ; 39.22) désigne la « soumission » de l'homme à Dieu ; la nature de Dieu, de même que la nature de la relation de l'homme avec son Créateur ont naturellement fait l'objet d'une réflexion et de spéculations croissantes pendant le premier millénaire de l'islam.

Avec le mu'tazilisme, qui remonte à Wāṣil ibn 'Aṭā (mort en 761), apparut le désir de systématiser et, partiellement peut-être, de rationaliser les principes théologiques. Dieu est si absolu que les mots employés dans le Coran pour lui prêter des représentations anthropomorphiques doivent être considérés comme simplement figuratifs ; la justice de Dieu est infinie et, par conséquent, prédéterminée ; le Coran est créé et n'est nullement éternel, car Dieu est unique dans Son éternité. Ces idées exercèrent une influence considérable jusqu'au X^e siècle, lorsque Al-Ash'arī (mort en 935) contesta leurs principes essentiels et posa les fondements majeurs de la théologie sunnite ultérieure, qui privilégie la dépendance vis-à-vis du *manqūl* (texte reçu) par opposition aux produits de la raison (*ma'qūl*). Le propos coranique relatif à Dieu doit donc être accepté comme tel : l'homme est incapable d'appréhender l'absolu de Dieu dans ses attributs ; la grâce de Dieu, comme sa justice, est également infinie ; le Coran n'est pas créé mais éternel. Toutes ces questions finirent par être l'objet de l'*ilm al-kalām* ou « théologie scolastique ».

Les idées philosophiques, nées notamment de la familiarité grandissante avec la pensée grecque, montrèrent leur influence dans les écrits d'Ibn Sīnā (Avicenne) (mort en 1037) qui s'intéressa à la « cause première », à la gnose et à l'éternité de l'âme. Ibn Rushd (Averroès) (mort en 1198) chercha à définir la vérité, qui peut être atteinte à la fois par le savoir reçu et par la raison. Déjà, pourtant, Al-Ghazālī (mort en 1111) s'emportait contre les spéculations philosophiques et s'employait vigoureusement à renforcer le système de théologie dogmatique qu'Al-Ash'arī avait formulé.

Entre-temps s'était formée une vague spirituelle qui devait exercer une influence considérable sur la plus haute pensée musulmane aussi bien que sur les croyances populaires. Il s'agissait du mouvement mystique connu sous le nom de soufisme (de *ṣūf*, vêtement de laine), qui paraît avoir essen-

tiellement trouvé son origine dans le rejet de l'idée de récompense ou de châtiment comme facteur d'obéissance à Dieu. La seule impulsion admissible était l'amour. On attribue à une femme soufie, Rābi'a al-Adawīya (morte en 801), la citation suivante : « L'amour de Dieu m'a tellement absorbée que ni l'amour ni la haine de quoi que ce soit ne demeure plus dans mon cœur » (citée dans Gibb, 1953, p. 133). L'objet de l'effort spirituel était alors l'élimination (*fanā'*) du moi, qui ferait aussitôt place à la communion (*wiṣāl*) avec Dieu. C'est pour avoir prétendu qu'il accédait à ce genre de communion que le célèbre soufi Maṣṣūr al-Ḥallāj fut exécuté en 922. La doctrine se propagea en dépit des persécutions (assez intermittentes dans l'ensemble) et, à partir d'Al-Ghazālī, elle obtint une reconnaissance *de jure*. Avec Ibn al-ʿArabī (mort en 1240) se dessina une nouvelle tendance au sein du soufisme, celle du monisme panthéiste (ou, du moins, modérément panthéiste), bouleversant les dogmes d'un bout à l'autre du monde islamique, notamment dans ses parties orientale et centrale. Rappelons qu'en dépit de leurs divergences avec les théologiens orthodoxes (*ʿulamā'*), les soufis ne rejetaient en aucune manière la *sharīʿa* et insistaient sur le fait que les vérités soufis leur venaient de Muḥammad par l'intermédiaire d'une chaîne (*silsilah*) de successeurs qui remontaient jusqu'à lui, généralement par ʿAlī. De ce fait, le soufisme se considérait comme fermement enraciné dans la doctrine prophétique de Muḥammad, représentant la forme la plus totale de soumission du croyant (*mu'min*) à Dieu. Cette vision n'était évidemment pas partagée par les théologiens du courant dominant dont beaucoup continuaient à exprimer leur méfiance envers cette voie mystique (*ṭarīqa*) qui leur paraissait défier la loi officielle (*sharīʿa*). Malgré cette méfiance, la doctrine continua de séduire ceux qu'attirait la perspective d'expériences mystiques, et la poursuite d'un auto-anéantissement (*fanā'*) du soufi dans son amour de Dieu suscita une grande dévotion. Cet esprit se reflète particulièrement dans la poésie persane de Rūmī (1207–1273), d'Ḥāfiẓ (mort en 1389) et de Jāmī (1414–1492) ; il eut également très tôt un représentant dans la littérature arabe, l'Égyptien Ibn al-Fāriḍ (mort en 1235).

BIBLIOGRAPHIE

- ARTICLES SUR l'islam, le Coran, les *ḥadīth* et l'*ijtihād*. Dans : *Encyclopedia of Islam*. Nouvelle éd., 1986–1993. Leyde, E. J. Brill.
- COULSON K. 1964. *History of Islamic law*. Édimbourg, Edinburgh University Press.
- GRUNEBaum I. G. E. (von). 1961. *Islam : essays in the nature and growth of cultural tradition*. 2^e éd. Londres.

- LEVY R. 1957. *The social structure of Islam*. 2^e éd. Cambridge.
- MORGAN K. W. (dir. publ.). 1958. *Islam interpreted by Muslims*. Londres, Ronald Press.
- NICHOLSON R. A. 1914. *The mystics of Islam*. Londres.
- 1921. *Studies in Islamic mysticism*. Londres.
- SCHACHT J. 1950. *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford.
- The Holy Coran*. 1968. Trad. anglaise et commentaires de Yusuf Ali. Beyrouth, Dar-el-Arabiah.
- TRITTON A. S. 1962. *Islam : belief and practice*. Londres, Hutchinson.
- WATT W. M. 1961. *Muhammad : prophet and statesman*. Oxford, Oxford University Press.

16.3

La formation du premier régime politique et de la société islamiques : caractéristiques générales

Clifford Edmund Bosworth

En 632, quand Abū Bakr devint calife (*khalīfa*, littéralement « successeur » [du prophète Muḥammad]) et chef temporel de la communauté islamique naissante à La Mecque et à Médine, il n'existait aucun modèle, dans les sociétés urbaines ou tribales d'Arabie septentrionale et centrale, sur lequel fonder la construction de l'État musulman. Un certain nombre de questions se posaient donc : quelles devaient être les relations du chef de la communauté avec les fidèles ? Comment allait-il être choisi ? Quelle justification théologique donner à son autorité ? Comment concilier les exigences des différentes factions qui, dès le début, s'étaient constituées en formulant des interprétations divergentes du Coran et de la *sunna* du Prophète ? Telles étaient les questions à résoudre au sein de la communauté musulmane. Néanmoins, au-delà des limites de cette dernière, un enjeu plus grand était apparu à mesure que progressait la conquête arabe et que des territoires de plus en plus nombreux, au Proche-Orient et en Afrique du Nord, tombaient sous la coupe des musulmans. Comment allaient évoluer les rapports entre l'aristocratie militaire arabe musulmane et les populations assujetties — les Araméens ou Nabatéens (peuples indigènes de Syrie et d'Iraq), les Hébreux, les Coptes, les Grecs, les Berbères, les Hispano-Romains et les Perses ? En effet, des pans entiers de ces peuples se convertissaient peu à peu à l'islam et devenaient, en tout cas d'un point de vue théologique, les égaux spirituels de l'élite arabe au pouvoir. Il fallait tout d'abord définir le statut politique, économique et juridique des nouveaux musulmans. À l'arrière-plan se profilait toutefois un problème social et culturel bien plus vaste qui mettait en jeu des courants contradictoires de symbiose et de tension entre les conquérants militaires arabes, venus de la partie la plus fermée et la moins développée de la péninsule Arabique, son centre, et leurs sujets de fraîche date. Parmi ces derniers se distinguaient en particulier les Perses qui, forts de leur glorieux passé, possédaient un sentiment d'identité

nationale bien supérieur à celui que les Arabes pouvaient revendiquer. Aussi le peuple perse embrassa-t-il l'islam, mais, contrairement à la plupart des autres peuples, il conserva sa propre langue iranienne. Le processus de symbiose entre les Arabes et ceux que l'on appelait les 'Ajam (terme qui désignait avant tout les Perses) allait aboutir à l'apparition d'une culture islamique arabo-persane commune qui mit toutefois trois ou quatre siècles à se former.

La question de la nature de la communauté musulmane et de son gouvernement domina presque entièrement le cours des événements pendant la période des Rāshidūn, les califes dits « bien dirigés » (632–661) : Abū Bakr (632–634), 'Umar (634–644), 'Uthmān (644–656) et 'Alī. Au cours de cette toute première étape de l'expansion militaire, d'abord limitée à l'Arabie puis étendue aux terres byzantines du Proche-Orient, ainsi qu'aux territoires irakiens et perses des empereurs sassanides, la communauté musulmane naissante pratiquait la levée en masse des *muqātila* ou « guerriers des tribus arabes ». C'était seulement au sein de l'armée que l'on pouvait devenir citoyen à part entière de la communauté islamique et jouir des droits d'un peuple conquérant — c'est-à-dire, avant tout, recevoir un traitement de la part de l'État. Le calife devait être un chef de guerre victorieux qui, s'il ne commandait pas lui-même les armées, devait au moins organiser la guerre et dépêcher des commandants militaires compétents. Ainsi Mu'āwiya, le premier calife omeyyade (661–680), triompha du dernier calife « bien dirigé », le pacifique 'Alī, en grande partie grâce à son expérience de commandant en chef acquise au cours du conflit avec Byzance en Syrie et en Méditerranée orientale, ainsi qu'à sa réputation d'homme possédant la vertu du *hilm*, terme qui désigne un mélange d'habileté politique, de perspicacité et de magnanimité. Sous les Rāshidūn, le mode de sélection des chefs n'était pas encore fixé. Les quatre premiers califes étaient originaires des clans de la tribu mecquoise des Qurayshites et personnellement liés au Prophète par les liens du sang ou du mariage. Un précédent avait ainsi été établi pour les musulmans sunnites aussi bien que shī'ites, reposant sur une tradition attribuée à Muḥammad : « Ce pouvoir ne devra pas quitter ma tribu. » Cette règle fut en tout cas consacrée par une forme d'acclamation ou d'approbation, même si ce ne fut que par un petit groupe de dirigeants de la communauté et non par la masse des fidèles.

Après une période de dissensions internes et de guerre civile (656–661) qui vit la mort des califes 'Uthmān et 'Alī, l'un des clans mecquois, celui des Omeyyades, parvint à établir une dynastie héréditaire pendant 90 ans (661–750), bien que le principe d'une succession de père en fils ne se généralisât pas véritablement avant que ne leur succède la dynastie 'abbāsside. La légitimité des Omeyyades fut toutefois contestée en Arabie et en Iraq par les Zubayrides, une famille mecquoise rivale, pendant huit ans (683–691), période au cours de laquelle coexistèrent un calife omeyyade et un anti-calife. Par ailleurs, les membres de la famille du cousin et gendre de Muḥammad,

‘Alī (quatrième des califes « bien dirigés »), considéraient que le califat ou imāmat (de *imām*, « guide modèle, exemplaire ») leur revenait de droit divin. Leurs rancunes et leurs intrigues, en particulier après la mort d’Husayn, le fils d’‘Alī, dans une bataille contre les troupes omeyyades à Karbalā, en Iraq (681), furent habilement utilisées par les ‘Abbāssides, une autre famille mecquoise appartenant au clan d’Hāshim. Ceux-ci livrèrent en effet une propagande souterraine de 720 à 747 puis une rébellion ouverte de 747 à 750, renversant les Omeyyades tout en écartant finalement les prétentions des ‘Alides. C’est au cours de cette période que naquit le mouvement shī‘ite en faveur de ces derniers, descendants d’‘Alī. Certes, sous le règne des Omeyyades, il ne s’agissait encore que d’un courant de pensée et d’un attachement sentimental envers la maison d’‘Alī et non du mouvement cohérent qu’il allait devenir par la suite, avec son propre système juridique et théologique. Ceux qui représentaient un danger plus immédiat pour les Omeyyades étaient les khārijites ou « sécessionnistes », secte égalitaire et radicale qui s’en tenait à une interprétation rigoureuse du Coran, considéré comme l’arbitre suprême dans toutes les affaires de politique et de société. Ils estimaient qu’aucun mandat divin spécial n’avait été dévolu aux Quraychites pour fournir les dirigeants de la communauté musulmane, les califes-*imām*, et que c’était le musulman le plus pieux, « même un esclave noir », qui était le plus qualifié pour remplir cette fonction. Les Omeyyades et les premiers ‘Abbāssides durent faire face à des révoltes violentes, généralement vaines, fomentées par les khārijites en Syrie, en Iraq et en Perse. Néanmoins, vers le IX^e siècle, le khārijisme était étouffé dans le centre du califat et repoussé vers les périphéries : à l’est, dans le Khurāsān et le Sīstān ; dans le sud-est de la péninsule Arabique, à Oman ; à l’ouest, dans l’Afrique du Nord berbère. Par conséquent, alors que le shī‘isme allait se consolider, attirer des adeptes et devenir de plus en plus puissant dans le monde islamique (comme le démontra l’instauration du califat fāṭimide en Afrique du Nord, en Égypte et en Syrie au X^e siècle), le khārijisme ne devait survivre qu’à l’état résiduel.

En dehors de la menace khārijite, le principal danger pour la paix et la stabilité intérieures pendant la période omeyyade ne provenait pas de menaces sectaires internes ou de menaces militaires extérieures, mais de conflits opposant des factions ou des tribus parmi les Arabes eux-mêmes. Il est peu vraisemblable que la rivalité et l’antagonisme des deux groupes qui sont apparus à l’époque omeyyade — les Qays, ou Arabes du Nord, et les Yéménites, ou Arabes du Sud — aient eu des antécédents préislamiques et que les différences dues à leur localisation géographique en Arabie remontent à un passé lointain. Il semble que les objets de la discorde aient été des pâturages au nord et au centre de la Syrie et en Mésopotamie, ainsi que le désir d’occuper des fonctions et d’exercer une influence au sein du gouvernement arabe central et provincial. Ces divisions ont été exportées,

avec les migrations des tribus arabes, dans des endroits comme l'Égypte ou le Khurāsān en Perse orientale. Elles ont certainement contribué à affaiblir la base militaire du califat omeyyade, de sorte que les derniers califes tentèrent de se détourner des contingents tribaux au profit de troupes plus professionnelles. Néanmoins, ils n'y parvinrent pas assez rapidement pour affronter et vaincre le mouvement révolutionnaire 'abbāsside qui avait recruté sous sa bannière des tribus arabes mécontentes dans le Khurāsān en exploitant leur sentiment d'être négligées par le lointain gouvernement omeyyade de Damas, peu soucieux de leurs intérêts.

Avant d'être finalement renversée, la dynastie omeyyade avait produit quelques dirigeants d'une remarquable habileté militaire, comme Mu'āwīya, Marwān Ier, (684–685), 'Abd al-Malik (685–705), Walīd Ier (705–715) et Hishām (724–743), qui avaient réussi à surmonter diverses crises politiques et militaires et à étendre les frontières de la « Demeure de l'islam » depuis la Transoxiane, à l'est, jusqu'aux Pyrénées et aux rivages de l'Atlantique, à l'ouest. Cependant, leur propre domination en tant que dynastie arabe régnante et la suprématie militaire d'une aristocratie tribale arabe avaient été lentement érodées par la transformation de la société islamique et l'augmentation des conversions effectuées sous leur autorité. Progressivement, à la fin du VII^e siècle et au début du siècle suivant, il était devenu difficile d'écarter les revendications des convertis non arabes quant à leur reconnaissance sociale et au rôle qu'ils souhaitaient tenir dans les structures du pouvoir, d'autant plus que ces convertis possédaient l'expérience et les connaissances nécessaires pour occuper les postes de l'infrastructure administrative de l'Empire. En outre, il fallut attendre la fin du VII^e siècle pour que l'arabe commence à se substituer à des langues comme le copte, le grec et le perse dans les *dīwān* ou services gouvernementaux. Les convertis devaient d'abord prendre pied dans la classe arabe dominante en adoptant la fonction de *mawālī* (« clients ») des tribus arabes et, pendant longtemps, ils furent victimes d'une forte discrimination sociale et culturelle, étant par exemple dédaignés pour le mariage. Aux IX^e et X^e siècles, sous les 'Abbāssides, des représentants des *mawālī*, depuis longtemps aussi compétents que les Arabes de naissance dans les domaines juridique, théologique, philologique et littéraire, allaient contester la domination arabe (notamment dans le mouvement littéraire et culturel de la *shu'ūbiyya*, c'est-à-dire des « nations » *shu'ūbi* du Coran) et obtenir une meilleure égalité sociale. De fait, à l'époque, les Arabes avaient depuis longtemps perdu le monopole du pouvoir militaire et politique.

Néanmoins, ces problèmes ne préoccupaient pas encore les Omeyyades qui devaient avant tout faire face à l'aspect financier des conversions en masse à l'islam. Ceux que l'on appelait les *dhimmī* ou « protégés », c'est-à-dire les adeptes non musulmans des religions du Livre, étaient soumis, conformément à la prescription du Coran, au versement de la *jizya* ou capitation. La

nature précise et l'importance de ce système fiscal sous les Omeyyades continue de faire l'objet de discussions, mais, en se convertissant à l'islam, les non-musulmans espéraient manifestement être exemptés de cet impôt. Aussi, à la fin du VII^e siècle, nombre d'agriculteurs non arabes installés en Iraq, la province la plus riche du califat, quittèrent leurs terres et affluèrent dans les villes de garnison arabes telles que Baṣra et Kūfa, devenant musulmans et réclamant le statut de *mawālī*. Nous savons que les revenus fiscaux perçus en Iraq chutèrent considérablement à cette époque alors même qu'augmentaient les besoins financiers de l'État pour les bâtiments publics, les palais, les travaux d'irrigation, etc. En conséquence, la politique d'un gouverneur de l'Iraq et de la Perse comme Al-Ḥajjāj Yūsuf (mort en 714) (illustration 191a) consista à traquer les paysans fugitifs pour les renvoyer dans leurs villages où ils pouvaient à nouveau être imposés. Cette politique fut poursuivie par les gouverneurs suivants, également préoccupés par la diminution du revenu de l'État que suscitaient les conversions et l'exode vers l'anonymat des villes et des garnisons. Malgré tout, les adversaires de la dynastie omeyyade étaient désormais en mesure de présenter les tentatives des gouverneurs visant à rejeter ou à restreindre les droits revendiqués par les *mawālī* comme un refus de l'accès à l'islam au sens religieux, de sorte que l'« opposition pieuse » à Médine et dans d'autres lieux put dénoncer les Omeyyades comme ennemis de l'islam. Les efforts d'ʿUmar II (717–720) pour donner un air de piété au califat et accorder des avantages fiscaux aux anciens convertis (mais non à ceux qui se convertiraient dans le futur) se révélèrent peu efficaces.

Au début du VIII^e siècle, en Perse et en Iraq, les *mawālī* avaient massivement pris part à la rébellion conduite par Ibn al-Ashʿath, qui avait failli l'emporter sur le califat omeyyade, et leurs griefs vinrent alimenter le mécontentement qui aboutit au renversement de la dynastie et à la dilution de l'ethnicité arabe dans laquelle s'incarnait la religion islamique. En d'autres termes, la fin de l'époque omeyyade marque une transition entre le mode de réalisation des premières conversions, qui conduisait les non-Arabes à devenir les clients d'une tribu arabe, ce qui impliquait dans une certaine mesure l'entrée dans l'ethnicité arabe (un peu à l'image de l'équation de la religion et de l'identité ethnique dans le judaïsme), et un mode postérieur de conversion qui opérait une distinction entre l'adhésion à l'islam et l'identification ethnique aux Arabes et à l'*ʿurūba* (arabité). De ce fait, sous les ʿAbbāssides, il devint plus facile d'être, par exemple, à la fois persan et musulman, ce qui signifiait que l'on n'était plus obligé d'abandonner son identité persane pour se convertir à l'islam.

L'historien français Gaston Wiet (1953) a parlé de l'« Empire néo-byzantin des Omeyyades » et de l'« Empire néo-sassanide des ʿAbbāssides » pour dépeindre, d'une part, le califat omeyyade qui siégeait à Damas et se pré-

occupait surtout de la guerre contre les Grecs, se faisant dans une certaine mesure l'héritier de Byzance sur les anciens territoires proche-orientaux de l'Empire, et, d'autre part, le califat 'abbāsside, établi à Bagdad, qui allait se tourner vers l'est et adopter une bonne partie du génie politique et de l'antique héritage culturel des empereurs perses. En se fondant sur cette analyse, on peut considérer que la période omeyyade relève de l'Antiquité tardive, soit la transition entre le monde classique — la Grèce et Rome — et l'époque médiévale, ainsi que le début des temps modernes — le monde de l'Empire chrétien d'Europe et de l'Empire islamique du Moyen-Orient.

Même si des guerres terrestres le long de la chaîne montagneuse du Taurus et des conflits navals dans la partie orientale et centrale du bassin méditerranéen, y compris les deux sièges de Constantinople (672–673 et 716–717), marquèrent la période omeyyade, les contacts culturels ne cessèrent pas véritablement entre les deux empires. Les Byzantins et les Arabes avaient une vision commune du monde, une vision téléologique de l'histoire humaine qui commençait avec la Création et se terminait par la fin du monde et le Jugement dernier, et ils se traitaient sur un pied d'égalité. Les Arabes accordaient une grande valeur aux découvertes des Grecs, principalement dans des sciences pratiques telles que les mathématiques, la mécanique, l'astronomie et la médecine, comme le montre la commande, par un secrétaire du calife Hishām, de la traduction en arabe d'une série de lettres qu'aurait écrites Aristote à son élève le plus célèbre, Alexandre. L'influence grecque sur les pratiques administratives des services ministériels et financiers de la Syrie et de l'Égypte musulmanes demeurerait forte, et c'est seulement 'Abd al-Malik (685–705) qui opéra le *naql al-dīwān*, l'adoption de la langue arabe dans la bureaucratie. De plus, le système de comptabilité grec continua d'être employé au-delà de l'époque omeyyade. En matière de frappe monétaire, c'est l'or *solidus* de l'empereur Héraclius qui était essentiellement utilisé par les musulmans dans la moitié occidentale du califat jusqu'à la réforme monétaire entreprise par 'Abd al-Malik au début des années 690 et l'introduction des dinārs d'or aniconiques, purement islamiques (illustrations 191 [a-c] et 192 [a]). Nous savons peu de chose sur le cérémonial et l'organisation de la cour omeyyade, par comparaison avec les nombreuses informations disponibles sur celles des dynasties 'abbāsside et fātimide ; il est donc difficile de dire si des influences de la cour byzantine de Constantinople sont parvenues aux califes de Damas et ont modifié la conception originelle que les Omeyyades avaient d'eux-mêmes en tant que chefs tribaux suprêmes. Il semble toutefois certain que les Arabes syriens n'étaient pas indifférents ou insensibles aux qualités esthétiques des élégants palais et églises de pierre byzantins dont ils devinrent les héritiers. Il n'était pas rare de voir les Arabes s'emparer des églises ou de certaines parties de celles-ci pour y célébrer leur propre culte. Hamilton Gibb (1967) a suggéré que la construction du Dôme du Rocher

(illustration 45) par ‘Abd al-Malik et l’édification de la mosquée Al-Aqsā à Jérusalem par son fils Walīd Ier témoignent d’un désir conscient de copier et de surpasser les belles cathédrales des chrétiens à Édesse et ailleurs, ce que confirment certaines traditions historiques arabes. Il existe aussi, chez les historiens islamiques postérieurs, une anecdote selon laquelle Walīd aurait demandé et obtenu l’aide de l’empereur de Byzance pour la décoration de la mosquée omeyyade à Damas et de la mosquée du Prophète à Médine, bénéficiant de l’envoi d’artisans grecs et de cubes de mosaïque.

Pendant la période omeyyade, les influences orientales ne prirent pas l’ampleur qu’elles allaient connaître par la suite, lorsque le califat ‘abbāsside se tourna vers l’Orient et les Perses affluèrent dans la garde militaire des premiers califes et dans la haute hiérarchie administrative (y compris dans ce qui allait prendre la forme du vizirat), amorçant une symbiose progressive entre les cultures arabe et persane. Certains poètes arabes de la période omeyyade se mirent toutefois à emprunter un nombre croissant de mots persans (notamment ceux qui concernaient la culture matérielle, absents du vocabulaire originel des Arabes nomades du désert); des mots de ce type avaient déjà fait leur apparition dans l’œuvre des poètes préislamiques et dans le texte du Coran. À la fin du règne omeyyade se dessina le début d’un mouvement de traduction qui rendit les œuvres perses accessibles au public arabe. Ce mouvement est en particulier associé à Ibn al-Muqaffa’ (mort en 756), qui fut secrétaire de divers gouverneurs omeyyades et apporta aux classes arabes dominantes des connaissances sur les traditions perses antiques en matière d’habileté politique et de pouvoir royal. L’intérêt manifesté à l’époque pour ce savoir, en tout cas de la part de ceux qui restaient en marge des cercles juridiques et religieux rigoureusement arabocentriques, est attesté par la curiosité que l’on attribue à Hishām pour l’histoire et les pratiques de gouvernement sassanides.

BIBLIOGRAPHIE

- ARNOLD T. W. 1924. *The caliphate*. Oxford.
- BOSWORTH C. E. 1983. «The Persian impact on Arabic literature». Dans: A. F. L. Beeston *et al.* (dir. publ.). *The Cambridge history of Arabic literature. Arabic literature to the end of the Umayyad period*. Cambridge, pp. 483–496.
- 1966. «Byzantium and the Arabs. War and peace between two world civilisations». Dans: C. E. Bosworth (dir. publ.). *The Arabs, Byzantium and Islam*. Hants, Aldershot (Studies in early Islamic history and culture, XIII).
- CRONE P. 1980. *Slaves on horses. The evolution of the Islamic polity*. Cambridge.

- 1994. «Were the Qays and Yemen of the Umayyad period political parties?» *Der Islam*, n° 71, pp. 1–57.
- CRONE P., HINDS M. 1986. *God's caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge.
- DENNETT D. C. 1950. *Conversion and the poll tax in early Islam*. Cambridge (Massachusetts).
- Encyclopedia of Islam*. 1960. «Khalīfa», «Mawlā», «Umayyads». Leyde, E. J. Brill.
- GARDET L. 1967. *L'Islam, religion et communauté*. Paris.
- GIBB H. A. R. 1962. «Arab-Byzantine relations under the Umayyad Caliphate». Dans : S. J. Shaw, W. R. Polk (dir. publ.). *Studies on the civilization of Islam*. Boston, pp. 47–61.
- GOLDZIHNER I. 1967–1971. «Arab and 'Ajam». Dans : I. Goldziher (dir. publ.). *Muslim studies*. Vol. I (trad. C. R. Barber, S. M. Stern). 2 vol. Londres, pp. 89–136.
- GOODMAN L. E. 1983. «The Greek impact on Arabic literature». Dans : A. F. L. Beeston *et al.* (dir. publ.). *The Cambridge history of Arabic literature. Arabic literature to the end of the Umayyad period*. Cambridge, pp. 460–482.
- GRABAR O. 1964. «Islamic art and Byzantium». *Dumbarton Oaks Papers*, n° 18, pp. 69–88.
- 1973. *The formation of Islamic art*. New Haven (Connecticut).
- GRUNEBAUM G. E. (VON). 1946. *Medieval Islam, a study in cultural orientation*. Chicago.
- 1970. «The Umayyads». Dans : *Classical Islam, a history, 600-1258*. Londres, pp. 64–79.
- HAMIDULLAH M. 1970. «Le chef de l'État à l'époque du Prophète et des califes». *Recueils de la société Jean Bodin*, n° 20, pp. 481–514.
- HAWTING G. R. 1986. *The first dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*. Londres/Sydney.
- KENNEDY H. 1986. *The Prophet and the age of caliphates. The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*. Londres/New York.
- WATT W. M. 1971. «God's caliph. Qur'anic interpretations and Umayyad claims». Dans : C. E. Bosworth (dir. publ.). *Iran and Islam. In memory of the late Vladimir Minorsky*. Édimbourg, pp. 565–574.
- 1973. *The formative period of Islam*. Édimbourg.
- WIET G. 1953. «L'Empire néo-byzantin des Omeyyades et l'Empire néo-sasanide des Abbassides». *Journal of World History*, vol. I, pp. 63–70.

17

L'expansion de l'islam et ses divers aspects en Asie, en Afrique et en Europe

17.1

Les pôles d'expansion à partir de l'Arabie

Saleh Ahmed Al-Ali

Parmi les conséquences les plus importantes de l'œuvre accomplie par le Prophète figure la stabilisation croissante du pouvoir central et l'apparition de l'« arabisme », soit la prise de conscience d'une identité arabe transcendant le tribalisme. Néanmoins, ces nouveaux facteurs ne déracinèrent pas les allégeances tribales de la plupart des nomades et de leurs chefs qui, n'ayant pas assimilé les idées islamiques nouvelles, se rebellèrent contre le premier calife, Abū Bakr (632–634). Celui-ci parvint toutefois à étouffer leur révolte et à imposer son autorité dans toute l'Arabie, autour de Médine, et à élargir l'État au-delà des frontières de la péninsule. L'expansion des Arabes vers les régions environnantes avait commencé bien avant l'avènement de l'islam, prenant la forme de migrations naturelles, progressives et pacifiques des peuples nomades.

Toute étude des conquêtes islamiques doit distinguer, d'une part, les motifs qui ont poussé les Arabes à s'engager sur la voie de la conquête et,

d'autre part, les facteurs qui ont contribué à leur succès. Deux éléments furent déterminants pour les victoires. Citons tout d'abord la situation nouvelle dans laquelle se trouvaient ces tribus après leur conversion à l'islam et leur unification au sein d'un seul et même État, puis le contexte politique qui s'était imposé en Orient au moment de la naissance de la nouvelle religion. Depuis des siècles, la région était divisée entre les Empires byzantin et sassanide. Tous deux étaient économiquement exsangues, épuisés par un état de belligérance permanent qui vidait leurs caisses et affaiblissait leur puissance militaire, ainsi que par des schismes religieux qui se propageaient à la vie politique. En outre, chacun des deux empires gouvernait d'innombrables groupes ethniques aux cultures et aux aspirations différentes.

Les autres facteurs qui ont contribué à la victoire relativement prompte des Arabes musulmans sont, d'une part, les qualités particulières d'un peuple habitué à mener une vie dure dans des conditions climatiques extrêmes et, d'autre part, les avantages militaires que leur assurait une progression rapide en petites formations. Cette combinaison d'éléments facilitait leurs affrontements avec les armées classiques, trop lourdes et lentes à se déplacer. De surcroît, l'avancée arabe surprit les deux empires. Non seulement ils n'étaient pas préparés à ce genre de combat, mais ils ne s'attendaient pas à une menace sérieuse en provenance de la péninsule Arabique. Les Perses avaient concentré leurs défenses sur le front nord, contre les Byzantins, et l'attaque surprise venue du sud leur porta un coup fatal. Leur capitale, Ctésiphon, était peu éloignée et mal protégée de ce côté. Sa chute entraîna l'effondrement de toute la structure politique perse. Avec Byzance, en revanche, bien que les Arabes eussent dirigé leurs attaques contre des points inattendus, l'issue ne fut pas aussi décisive. Certaines positions clés de l'Empire les obligèrent à lancer une série d'assauts qui épuisèrent leurs forces et les contraignirent à faire halte dans les chaînes montagneuses du Taurus. Aussi les Byzantins furent-ils capables de conserver quelques-uns de leurs territoires et de leurs capitales provinciales au lieu de s'effondrer rapidement comme les Sassanides.

LES OBJECTIFS ET LES MOTIFS

Comme toutes les grandes conquêtes de l'Histoire, l'avancée des musulmans est le fruit de plusieurs vastes objectifs et motifs fondamentaux. L'impulsion initiale avait été donnée par le commandement suprême des premiers califes, musulmans de la première heure et compagnons du Prophète. Ce contact étroit leur avait permis d'assimiler ses desseins et de ressentir le besoin de les mettre en pratique. Ces idéaux apparaissaient clairement dans les déclarations de Muḥammad et l'orientation principale de ses actes. L'objectif à attein-

dre était la création d'un système politique de vaste envergure dans lequel la parole de Dieu régnerait en toute suprématie et que dominerait l'islam considéré dans son acception culturelle la plus large. Ce projet autorisait la coexistence avec d'autres idées et systèmes dans la mesure où ceux-ci ne mettaient pas en péril les principes essentiels de l'ordre nouveau. Les objectifs ainsi définis étaient parfaitement assimilés par les plus hauts dirigeants de l'État et s'imposaient à des degrés divers à l'ensemble des musulmans, qui pensaient que Dieu les soutenait et récompenserait ceux qui mouraient pour défendre sa cause.

À côté de cet idéal suprême subsistait toutefois l'appât du gain. Néanmoins, au cours des premières conquêtes, le butin fut maigre et l'effet des grandes victoires tarda à se faire sentir.

LA CONQUÊTE DE L'IRAQ

L'Iraq était la province la plus riche de l'Empire sassanide. Ses confins méridionaux se situaient dans le prolongement de l'Arabie dont ils n'étaient séparés par aucun obstacle géographique. Aussi les Arabes s'étaient-ils infiltrés en Iraq depuis des siècles, modifiant la structure ethnique de la région. Les Sassanides soutenaient la dynastie arabe des Mundhirī, établie à Ḥīra, afin de protéger leurs frontières occidentales contre toute menace venue du désert. Quand la famille s'effondra, en 602 apr. J.-C., cette barrière disparut, et les Arabes nomades intensifièrent leurs assauts qui remportèrent quelque succès alors même que les Sassanides étaient affaiblis par des troubles internes et un déclin économique.

Parmi les principaux Arabes qui attaquaient ainsi la frontière iraquienne se trouvaient Al-Muthana et sa tribu, les Bakr. Quand le calife Abū Bakr commença à réprimer les mouvements de révolte en Arabie, Al-Muthana prit contact avec lui et s'engagea aux côtés des musulmans. Le souverain ordonna alors à Khālīd ibn Walīd de partir en direction de l'Iraq pour coordonner les incursions arabes sporadiques. Celui-ci progressa vers les frontières, vainquit quelques troupes sassanides, occupa Ḥīra et les régions voisines, à l'ouest de l'Euphrate, puis gagna le nord, vers les frontières des provinces byzantines. Abū Bakr ordonna ensuite à Khālīd de rejoindre les forces musulmanes postées à la frontière de la Syrie, chargeant Al-Muthana, resté sur place, de poursuivre les actions des Arabes contre les Sassanides.

Dès qu'ʿUmar eut succédé à Abū Bakr à la dignité de calife (634), il modifia la politique des opérations militaires islamiques. Il autorisa d'anciens dissidents à se joindre aux armées musulmanes, ce que n'avait pas permis son prédécesseur, de sorte que de nombreux Arabes affluèrent pour participer aux conquêtes. Il n'hésita pas à les envoyer immédiatement sur les frontières.

Il accorda également une haute priorité à la campagne en cours aux confins de l'Iraq où il se hâta d'expédier, à partir de Médine, une armée commandée par Abū 'Ubayda al-Thaqafi. Celle-ci fut néanmoins vaincue à la bataille de Jisr, près de Babylone ; 'Umar envoya aussitôt des renforts, principalement composés de Yéménites menés par Jarīr, qui défirent les Perses dans de nouveaux combats près d'Ĥīra. À la suite de cette victoire, le calife mit en marche une armée d'environ 20 000 hommes, essentiellement recrutés parmi les Arabes du Yémen ainsi que du nord du Nadj et commandés par Sa'd Ibn Abī Waqqās, un ancien guerrier de La Mecque. Après des préparatifs minutieux, celui-ci affronta une armée perse bien entraînée, dirigée par le général sassanide Rustam. Au bout de trois jours de combats acharnés livrés à Qādisiya, sur la frontière du désert situé à l'ouest d'Ĥīra, les Sassanides furent défaits. Cette bataille fut importante, car elle laissa sans défense les riches terres du centre de l'Iraq et releva le moral des Arabes qui, après une pause de quelques mois, poursuivirent leur offensive et entrèrent dans Ctésiphon, la capitale des Sassanides, qui tomba sans véritable résistance. Les armées perses vaincues se regroupèrent à Jalawla, à 260 kilomètres à l'est de Ctésiphon, mais les Arabes ne tardèrent pas à les écraser et à s'assurer ainsi le contrôle de l'Iraq.

Ce qui restait de l'armée sassanide se retira au pied des montagnes du Zagros et se regroupa pour combattre les Arabes au cours d'une violente bataille à Nahāwand (641). Les conquérants y remportèrent une victoire décisive, et l'armée perse fut complètement anéantie. Le roi Yazdgard III prit la fuite, laissant la responsabilité de la défense aux princes locaux. Il n'y eut désormais plus de véritable résistance organisée, et les Arabes eurent la voie libre pour envahir l'ensemble du plateau iranien.

LES FRONTIÈRES SYRIENNES

La Syrie avait été la première grande cible de l'expansion arabe. Jouxant le Ḥijāz, elle entretenait des liens ethniques et commerciaux anciens avec cette partie de la péninsule. Le Prophète avait organisé plusieurs campagnes dans la région, conclu des traités avec les dirigeants de maintes villes et tribus et, en outre, reçu des délégations envoyées par nombre d'entre elles.

Lorsque Abū Bakr eut réprimé les révoltes et consolidé son hégémonie en Arabie, il envoya quatre armées de 7 000 hommes en Syrie et livra aux Byzantins plusieurs batailles à l'issue indécise.

Quand 'Umar devint calife, il nomma Abū 'Ubayda commandant en chef des forces arabes et les Byzantins subirent une écrasante défaite lors de la bataille du Yarmūk. Les Arabes mirent aussitôt leur victoire à profit en

s'emparant des dernières cités syriennes, prenant les villes palestiniennes et la côte sans rencontrer de résistance. Après la conclusion d'une série de traités, Damas capitula en 636, Jérusalem en 638 et Césarée en 640. Malgré tout, les premières années de la conquête n'allèrent pas sans mal, les musulmans éprouvant de nombreuses difficultés à établir leur suprématie en Syrie. De plus, leurs troupes furent durement touchées en 638 par une épidémie de peste à Amwās. Entre-temps, les Byzantins avaient rassemblé leurs armées dans les montagnes voisines du Taurus, et leur flotte continuait à dominer le bassin méditerranéen. Les Arabes durent par conséquent répartir leurs forces dans de nombreux centres et fortifier plusieurs villes côtières, se protégeant ainsi contre toute attaque sérieuse des armées byzantines.

LA CONQUÊTE DE L'ÉGYPTÉ

Après la conquête de la Syrie, il était naturel que les Arabes se tournent vers l'Égypte. 'Umar envoya 'Amr ibn al-ʿĀs à la tête d'une armée de 4 000 hommes qui suivit la route de la côte et pénétra en Égypte par Rafah, Suez et Al-Farma. Le général reçut ensuite un renfort de 10 000 soldats, vainquit les Byzantins à 'Ayn Shams et à Babylone (le Vieux Caire) avant de s'emparer d'Alexandrie après trois mois de résistance. Ainsi, en 642, toute l'Égypte était occupée. Les forces islamiques poursuivirent alors rapidement leur progression vers l'ouest pour prendre également Barca et Tripoli (642).

LA CONQUÊTE DE LA DJÉZIREH (HAUTE MÉSOPOTAMIE) ET DE L'ARMÉNIE

Après la conquête de la Palestine et de la Syrie, les Arabes se tournèrent vers la Djézireh (Al-Jazīra) en raison de son importance stratégique et commerciale. La majorité de la population de la région était araméenne et arabe. Les armées musulmanes marchèrent sur Mosūl à partir du sud de l'Iraq, suivies, deux ans plus tard, par d'autres troupes en provenance de Syrie. Les villes de la Djézireh, dont Ḥarrān, Rāha (Édesse) et Nisibis, tombèrent en 641 et 642.

Les Arabes se mirent alors en route pour l'Arménie où ils subirent toutefois plusieurs revers militaires. Ce n'est qu'en 652 qu'ils réussirent enfin à s'emparer du pays.

LA CONQUÊTE DU PLATEAU IRANIEN

À la suite d'une courte pause observée après la conquête de l'Iraq, le calife 'Umar donna aux forces arabes la permission d'envahir le plateau iranien. Les opérations militaires furent loin d'être aisées ; alors qu'ils avaient combattu, en Iraq, dans un pays qu'ils connaissaient bien et où les tribus arabes locales leur avaient prêté main-forte, le plateau iranien offrait un terrain de bataille au climat et à la culture fort différents. De fait, plusieurs villes leur résistèrent âprement, se révoltèrent contre ces nouveaux maîtres et durent être reconquises.

En 649, les Arabes avaient mené à bien la conquête du plateau iranien mais cinq années leur furent encore nécessaires pour contrôler les principales villes du Khurāsān (le nord-est de l'Iran et le nord de l'Afghanistan actuels) qu'ils attaquèrent pendant le califat d'ʿUthmān.

L'EXPANSION PENDANT LE CALIFAT OMEYYADE

La première vague de conquêtes, pendant les quinze années qui suivirent les rébellions des Bédouins ou « guerres d'apostasie », se traduisit donc par une grande réussite qui dépassa même les objectifs du califat de Médine. Sous les Omeyyades, une deuxième vague lui succéda en direction du nord, de l'ouest et de l'est. Le calife Mu'āwiya fit campagne en Anatolie en 663 et assiégea Constantinople, par terre et par mer, en 668. Cette entreprise échoua toutefois. En 672, les Arabes s'emparaient de l'île de Rhodes, puis de la Crète. Ils tentèrent également de conquérir la Sicile. Néanmoins, l'échec du siège de Constantinople entraîna la fin de la domination arabe sur les îles. En 676, Mu'āwiya chargea 'Uqba ibn Nāfi' de conquérir l'Afrique du Nord à partir de Barca. Celui-ci établit, à Qayrawān (Kairouan), le premier poste musulman avancé en Afrique du Nord et ouvrit ainsi la voie à l'invasion de l'ensemble du Maghreb. Cependant, la côte nord-africaine changea plusieurs fois de mains entre les Arabes et les Byzantins, notamment à cause des habitants berbères du Maghreb dont la loyauté oscilla d'un camp à l'autre jusqu'au moment où ils finirent par se soumettre aux Arabes.

De nouvelles conquêtes furent menées sous le règne d'Abd al-Malik et de son fils Walīd, tant à l'est qu'à l'ouest. Le nouveau gouverneur, Mūsā ibn Nuṣayr, consolida la mainmise arabe sur le Maghreb, et son adjoint, Ṭāriq ibn Ziyād, s'empara de Tanger et de Ceuta dans le détroit de Gibraltar. Il fut suivi par Mūsā ibn Nuṣayr qui poursuivit la conquête et envahit l'Ibérie (Espagne) que les Arabes connaissaient sous le nom d'Al-Andalus (Andalousie). Ces avancées furent réalisées pendant les années 710-713,

même si certaines régions devaient demeurer libres jusqu'en 759. En 721, la zone dominée par les musulmans pénétrait profondément à l'intérieur du continent européen, et les Arabes lançaient de nombreuses expéditions en France. En 732, les troupes conquérantes commandées par 'Abd al-Raḥmān al-Ghāfiqī furent défaites par Charles, « maire du palais » du royaume des Francs, lors de la bataille de Poitiers. À la suite de cet événement, le pape conféra au souverain le titre de « Martel », « marteau de Dieu ».

En Orient, la conquête de la Transoxiane et d'une partie du Turkestan avait été achevée grâce aux efforts de plusieurs gouverneurs dont le plus éminent fut Qutayba ibn Muslim. Bukhārā tomba en 712 et Samarkand en 713. Le Sind fut conquis entre 708 et 713 par le général Muḥammad ibn al-Qāsim al-Thaqafi. Les opérations militaires, les ravitaillements et l'envoi de renforts vers le front oriental étaient dirigés par le gouverneur de l'Iraq, Ḥajjāj ibn Yūsuf al-Thaqafi.

Constantinople fut assiégée une seconde fois en 716, par terre et par mer, au cours d'une campagne menée par le calife Sulaymān ibn 'Abd al-Malik. Cette fois encore, le siège échoua, et le nouveau calife 'Umar ibn 'Abd al-Azīz dut ordonner à son armée de se retirer.

Yazīd ibn al-Muḥallab, gouverneur de l'Iraq et d'Orient, parvint à reprendre les provinces de la mer Caspienne — le Quhistān, le Jurjān et le Ṭabaristān. Néanmoins, la soumission de certains de ces territoires, notamment du troisième, resta uniquement symbolique, et Yazīd se contenta d'y lever un tribut annuel.

Au début du viii^e siècle, l'hégémonie du pouvoir central commença à montrer des signes de faiblesse en divers endroits. Au Maghreb, les Berbères se rebellèrent et vainquirent les musulmans au cours de la bataille d'Al-Ashraf, en 741, mais le calife Hishām ibn 'Abd al-Malik réussit à reprendre la région en main. Les Berbères manifestèrent toutefois leur opposition au régime omeyyade en adhérant à une secte de l'islam, le khārijisme, et plus particulièrement à son rite ibāḍite.

À cette époque, le contrôle de l'Andalousie fut sérieusement menacé par des querelles survenues entre les Arabes eux-mêmes, mais le calife Hishām prit conscience de la situation en 742 et y envoya un nouveau gouverneur pour rétablir l'autorité des Omeyyades.

En Transoxiane, les souverains locaux de Ferghāna et de Kush rompirent la paix avec les musulmans et des révoltes éclatèrent dans le Sind. C'est ainsi que se termina la deuxième vague de conquêtes : il était désormais nécessaire pour l'État islamique de consolider son autorité sur ses territoires plutôt que de chercher à s'étendre davantage.

Pour la première fois de l'Histoire, les Arabes avaient été capables de conquérir toutes les régions de l'Asie occidentale et d'annexer l'Afrique du Nord, l'Andalousie, la Transoxiane, le Turkestan et le Sind. Ce faisant, ils

avaient créé un environnement géographique favorable à l'expansion d'une civilisation commune, sous l'égide de l'islam mais en aucun cas limitée aux seuls musulmans (carte 12).

BIBLIOGRAPHIE

- ABU ZAKARIYYĀ AL-AZDĪ. 1967. *Tārīkh al-Mawṣil* [Histoire de Mossoul]. Le Caire.
- AL-ʿALĪ S. 1955. *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-ʿArab* [Conférences sur l'histoire des Arabes]. Bagdhād.
- ʿALĪ J. 1961. *Tārīkh al-ʿArab fī l-Islām* [Histoire des Arabes dans l'islam]. Bagdhād.
- ARNOLD T. 1924. *The caliphate*. Oxford.
- AL-BALĀDHURĪ. s. d., 1974, 1979, 1983. *Anṣāb al-Ashrāf* [Lignées de la noblesse]. 5 vol. Le Caire/Beyrouth/Jérusalem.
- AL-BULDĀN FUTŪḤ 1966. *Conquests of the lands*. Leyde (rééd., Le Caire, 1956).
- AL-DĪNĀWARĪ. 1888. *Kitāb al-Akḥbār al-Ṭiwāl* [Livre des longs comptes rendus]. Leyde.
- AL-ṬABARĪ 1881. *Tārīkh al-Rusul wa l-Mulūk* [La chronique des prophètes et des rois]. Leyde (rééd., Le Caire, 1986) ; trad. française H. Zotenberg. *Chronique*. Paris, 1867–1874 et 1980.
- AL-WĀQIDĪ 1989. *Kitāb al-Ridda* [Le livre de l'apostasie]. Paris.
- DONNER F. 1981. *The early Islamic conquests*. Princeton.
- DURĪ A. 1960. *Muqaddima fī Tārīkh Sadr al-Islām* [Introduction à l'histoire du pays de l'islam]. Beyrouth.
- GIBB H. 1923. *The Arab conquest of Central Asia*. Londres.
- IBN ʿABD AL-HAKAM. 1914, 1922, 1948. *Kitāb Futūḥ Miṣr wa l-Maghrib wa l-Andalus* ; texte arabe H. Massé (dir. publ.). *Le livre de la conquête de l'Égypte, du Maghreb et de l'Espagne*. Le Caire, 1914 ; texte arabe C. C. Torrey (dir. publ.). *The history of the conquest of Egypt, North Africa and Spain*. New Haven, Yale University Press, 1922 ; trad. française partielle accompagnée d'extraits du texte arabe A. Gateau (dir. publ. et trad.). *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*. Alger, 1948.
- IBN AL-ATHIR. 1851–1876. *Al-Kāmil fī l-Tārīkh* [La perfection dans les chroniques]. Leyde (rééd., Beyrouth, 1987).

- IBN A^CTHAM AL-KÜFĪ. 1300 de l'hégire/1883 apr. J.-C. *Al-Futūḥ* [Les conquêtes]; trad. persane, Bombay; texte arabe, Beyrouth, 1986.
- IBN HISHĀM. 1955. *Al-Sira al-Nabawiyya* [La vie du Prophète]. Le Caire.
- IBN IDHĀRĪ. 1948–1951. *Al-Bayan al-Mughrib* [L'élucidation merveilleuse]. Leyde.
- IBN ISHĀQ. 1976. *Al-Maghāzī wa l-Siyar* [Faits d'armes et biographies]. Rabat.
- IBN KHAYYĀṬ K. 1967. *Kitāb al-Tārīkh* [Livre des chroniques]. Najaf.
- IBN SA^CD. 1960. *Tabaqāt* [Catégories]. Beyrouth.
- IBN SALLĀM. 1353 de l'hégire/1934 apr. J.-C. *Kitāb al-Amwāl* [Livre de la richesse]. Le Caire.
- LÉVI-PROVENÇAL E. 1950. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Paris.
- LEWIS B. 1950. *The Arabs in history*. Londres.
- MANTRAN R. 1967. *L'Expansion musulmane, VII^e–IX^e siècle*. Paris.
- SHABAN M. A. 1971. *Islamic history*. Vol. I. Cambridge.
- SHOUFANY E. 1972. *Al-Riddah and the Muslim conquest of Arabia*. Toronto.
- ‘URWA IBN AL-ZUBAYR. 1982. *Maghāzī* [Faits d'armes]. Riyāḍ.
- YAḤYĀ IBN ĀDAM AL-QURASHĪ. 1958. *Kitāb al-Kharāj* [Livre des impôts]. Leyde.
- YĀQŪT AL-RUMI. 1866–1873. *Mu'jam al-Buldan* [Abrégé des pays]. Leipzig.
- 1907–1931. *Irshād al-Arīb ilā Maārifat al-Adīb* [Instructions sur l'art d'apprendre pour une personne cultivée]. Leyde.

17.2

L'expansion arabe dans le monde musulman

Saleh Ahmed Al-Ali

LA FONDATION DE VILLES NOUVELLES

Les premières grandes victoires des Arabes leur permirent d'annexer de vastes et riches régions à leur nouvel État, de sorte que la nécessité se fit sentir de fonder des agglomérations fixes, afin que des armées permanentes puissent tenir garnison dans les territoires conquis. Les soldats étant susceptibles de perdre contact avec leur foyer d'origine et de s'installer définitivement dans les régions occupées, ces centres étaient édifiés dans des zones frontalières où le climat convenait aux Arabes et à leurs chameaux. Il s'agit de Bašra et Kūfa, respectivement dans le sud et dans le centre de l'Iraq, d'Al-Fuṣṭāṭ, à la pointe du delta du Nil, en Égypte, de Jawatha, dans l'archipel de Bahreïn, et d'Al-Jābiyah, en Syrie. Si les deux derniers ne conservèrent pas longtemps leur importance, les trois autres prirent de l'envergure au fil du temps. 'Umar considérerait également Médine, la capitale du califat, comme l'un de ces centres. Ils furent appelés *amṣār*, pluriel du mot *miṣr* qui signifie « ville ».

L'organisation des nouvelles cités

Les nouvelles cités furent fondées à peu près à la même époque dans les diverses régions où les Arabes avaient assis leur autorité. Bien que séparées par de grandes distances, elles présentaient le même type de plan et d'organisation. Chacune d'entre elles était édifiée à proximité d'une ville déjà existante : Ubulla pour Bašra, Ḥīra pour Kūfa et Héliopolis pour Fuṣṭāṭ. Sièges administratifs des régions conquises par l'armée, elles étaient chargées de faire régner la loi et de repousser les frontières. Leur population arabe était en majorité originaire de diverses régions de la péninsule Arabique qui avaient pris part aux conquêtes.

Ces villes nouvelles étaient des camps militaires permanents, des centres administratifs et des colonies où se déroulaient des activités sociales, économiques et intellectuelles sous l'égide de l'État islamique. L'arabe devint la langue véhiculaire de tous leurs habitants dont beaucoup étaient déjà d'origine arabe.

Au cœur de chaque cité se trouvaient la mosquée, assez grande pour accueillir tous les fidèles et flanquée d'une vaste place, ainsi qu'un espace réservé pour la résidence du gouverneur et les quelques services officiels associés à son activité. C'étaient là les seuls bâtiments publics. À l'origine, il s'agissait de simples constructions en torchis, en briques séchées au soleil et en roseaux. Au début de la période omeyyade, toutefois, de hauts murs vinrent entourer ces bâtiments, et des colonnades raffinées s'y ajoutèrent. En sus de fournir l'espace nécessaire aux prières, tout particulièrement à celles du vendredi, la mosquée remplissait des fonctions variées : elle était utilisée par le *qādī* pour rendre la justice et par le gouverneur pour émettre des instructions et des ordres de caractère public ; elle pouvait également servir de quartier général militaire pour le gouverneur ; en outre, elle accueillait des récitaions poétiques et des rassemblements politiques.

Plusieurs grandes rues partaient de la place de la mosquée et conduisaient aux portes de la ville en traversant un dédale de ruelles et de venelles. Les terrains situés entre ces voies principales et les rues transversales étaient attribués aux différents clans, chacun de ces quartiers portant le nom du clan qui l'occupait. Des parcelles individuelles étaient ensuite réparties entre les membres des clans pour y bâtir leurs propres maisons, d'abord en boue et roseaux et, plus tard, en briques séchées au soleil. Le clan conservait la propriété du lotissement même si, souvent, une partie de ses membres émigrail dans d'autres villes et la population tendait à se mélanger. Les quartiers gardèrent leur nom clanique pendant des siècles, malgré l'afflux de nouveaux arrivants qui n'étaient pas apparentés au clan en question ou le déclin qu'entraînait le départ en masse de ses membres.

La population non arabe des nouvelles cités

Dès leur fondation, ces cités furent également habitées par des non-Arabs dont une partie étaient des soldats étrangers engagés dans les forces arabes comme les Asāwira et les Sayābija à Bašra, les Ḥamrā' al-Daylām à Kūfa et les Ḥamrā' à Fustāt.

D'autres non-Arabs affluaient dans ces centres à la recherche d'un travail ou de la fortune. Ils s'installaient principalement autour des marchés et finirent donc par être surnommés « gens du *sūq* », par opposition aux Arabes qui étaient les « gens de la mosquée ». Ils rendaient beaucoup de services dans la cité. Nombre d'entre eux devinrent musulmans et tissèrent des liens avec les Arabes dans la vie économique, sociale et intellectuelle. Certains accédèrent à la richesse et atteignirent un rang élevé dans les études religieuses, mais les Arabes les considéraient généralement avec méfiance, voire avec mépris. En outre, ils n'étaient pas inscrits sur le registre des

traitements et des donations et se trouvaient donc privés de la sécurité dont jouissaient les Arabes, ce qui provoquait en ville une tension aiguë, partant une menace pour la stabilité et l'ordre.

L'arrivée des non-Arabes n'altéra pas le rôle fondamental de la cité qui demeurait un centre des armées arabes musulmanes. Sa nature complexe, à la fois arabe, militaire et islamique, la distinguait nettement des villes arabes antérieures.

L'organisation financière

Les soldats arabes recevaient une solde annuelle et des rations mensuelles de la part de l'État. Le traitement pouvait aller de 200 dirhams, en Iraq, et de 20 dīnārs, en Syrie et en Égypte, à 2 500 dirhams ou 200 dīnārs par an. Au niveau le plus bas de la hiérarchie militaire, il mettait les combattants à l'abri de la pauvreté tandis qu'au rang le plus élevé, la somme était une marque d'estime qui, quoique considérable, ne représentait en aucun cas une fortune.

Les dépenses étaient financées par les revenus des provinces qu'avait conquises chaque ville. Ce système entraîna un appauvrissement des zones rurales et une accumulation de richesses dans les cités qui devinrent des centres économiques importants grâce à l'industrie et au commerce. On assista ainsi à la naissance d'une classe de gens fortunés et au développement d'un marché dont la population rurale demeurait toutefois exclue.

Le statut de la langue et de la culture arabes dans les nouvelles cités

Le fait que, dans les nouvelles cités, l'écrasante majorité de la population était arabe contribuait à renforcer la position privilégiée occupée par la langue et les activités sociales, politiques et culturelles arabes. En outre, un grand prestige était conféré à l'idiome car c'était la langue du Coran, des rites islamiques, des tribunaux et de l'élite politique. Souple et doté d'un riche vocabulaire, il finit par être adopté en tant que langue véhiculaire dans de vastes parties de l'Empire, à la fois pour l'expression littéraire et l'usage quotidien. D'autres facteurs ont également contribué à la propagation de l'arabe dans l'ensemble des territoires soumis à l'autorité de l'État islamique, où il était parlé par de nombreux habitants et employé comme unique langue écrite par les intellectuels.

Les Arabes qui s'installèrent dans ces villes y apportèrent leurs coutumes variées, formant un univers fait d'émotions, de sentiments, de proverbes, de maximes, de contes et de poésie. Grâce à la liberté accordée par l'État, ils eurent l'occasion d'élargir leurs horizons et de côtoyer des peuples appar-

tenant à d'autres cultures. C'est ainsi que leur langue devint un moyen d'expression extrêmement répandu et prit rang parmi les langues porteuses de culture et de savoir. On vit apparaître des érudits qui devaient leur réussite à l'intérêt traditionnel des Arabes pour les humanités et à l'attitude de l'État islamique, qui favorisait les recherches intellectuelles, de même qu'à un système de financement qui garantissait un niveau de vie minimal acceptable aux colons arabes. À cela s'ajoutait le fait que les périodes de service militaire étaient relativement courtes, chaque homme n'étant appelé sous les drapeaux que pour le temps d'une seule saison tous les trois ans.

LES ÉTUDES ISLAMIQUES

L'importance du Coran était telle qu'on l'étudiait sous tous ses aspects, un phénomène qui donna rapidement naissance à des sciences coraniques telles que la récitation, l'étymologie et l'interprétation. D'autres études portaient sur diverses facettes de l'islam, notamment les déclarations du Prophète et les événements de sa vie, la jurisprudence, etc. Certes, ces sujets étaient étudiés par des érudits non arabes aussi bien qu'arabes, mais une compréhension approfondie de la langue devint la condition principale de ces recherches. Pour toutes ces raisons, l'emploi de l'idiome se répandit et renforça le lien entre l'arabisme et les principes universels de l'islam. Aussi, au fil du temps, l'ascendance arabe perdit-elle de l'importance, tandis qu'une vision plus humaine et plus universaliste s'imposait progressivement (illustrations 107 à 109).

LA MULTIPLICATION DES BASES MILITAIRES ARABES

L'expansion de l'État islamique nécessita la création de nouvelles bases militaires pour les soldats arabes. Elles furent établies dans des endroits sûrs mais peu éloignés des confins les plus vulnérables de l'Empire. La Syrie, dont les frontières et les rivages nord étaient menacés par les Byzantins, fut la première région à en accueillir. On les vit d'abord apparaître à Damas et à Ḥimṣ ainsi qu'en Palestine, puis à Qinnasrīn et, par la suite, dans la province de la Djézireh et les régions septentrionales de Rāha (Édesse), Raqqa, Mosūl et Ardabīl.

À l'est, les armées tenaient garnison dans divers centres comme Qazwīn, Marāgha et Tabrīz, en Azerbaïdjan, ainsi que Rayy, Iṣfahān, Māsbadhān et Karaj. D'autres bases suivirent à Qom, à Jurjān et à Shīrāz, mais plus importantes encore furent les garnisons arabes du Khurāsān, fondées au

milieu du règne de Mu‘āwiya (673) lorsque les armées arabes y furent dépêchées pour consolider l'autorité du califat et pénétrer en Transoxiane. Les troupes, fortes de 50 000 hommes et de leur famille, prirent principalement leur cantonnement à Marw (Merv), à Nīshāpūr, à Tūs, à Marw-al-Rūdh, à Herāt et, plus tard, à Balkh. Après une autre vague d'expansion, Bukhārā et Samarkand servirent de garnisons militaires aux forces arabes venues des villes pour garder et étendre les frontières de l'État islamique.

En Afrique du Nord, les Arabes établirent leur camp militaire à Qayrawān (Kairouan) au début du califat omeyyade et, lorsque l'Espagne s'ajouta à leurs possessions, ils s'installèrent dans de nombreux centres dont les principaux étaient Cordoue et Séville.

La multiplication des noyaux urbains soulagea la pression démographique qui s'exerçait sur les premières villes. Les nouveaux colons conservaient des liens culturels avec les endroits d'où ils venaient, certains continuant même à y posséder des biens. En outre, ils suivaient le même modèle d'organisation et recevaient toujours leurs soldes mensuelles et annuelles. Ils gardaient également leur organisation et leurs structures tribales, ainsi que leur langue, leurs idées et la religion islamique, même s'ils finirent par adopter également certains traits caractéristiques des civilisations non arabes qui les entouraient.

Bien qu'encore appelées *amṣār* («villes»), les bases où les Arabes s'implantèrent pendant leur seconde vague de migration étaient d'anciens centres urbains peuplés par une majorité d'habitants non arabes qui conservaient leurs maisons et leur mode de vie. À cet égard, elles différaient des premières cités qui avaient été des agglomérations nouvelles où les Arabes n'avaient pas forgé de liens étroits avec les indigènes.

Les armées arabes du Khurāsān participèrent aux événements politiques qui marquèrent la fin du califat omeyyade. Elles répondirent à l'appel des différentes parties qui, en Iraq, s'opposaient aux Omeyyades et jouèrent un rôle décisif dans l'insurrection qui vit les ‘Abbāssides accéder au pouvoir.

Si, au début, les nouvelles colonies ne jouirent pas d'une vie intellectuelle aussi active que celle des anciennes cités, elles commencèrent à rivaliser avec ces dernières pendant les premières années du règne de la dynastie ‘abbāsside. Quoi qu'il en soit, malgré leur disparité géographique, ces centres présentaient certains traits communs, à savoir un fort attachement à la langue arabe et le souci de maintenir et de propager l'islam.

BIBLIOGRAPHIE

- ABU AL-FARAJ AL-IṢFAHĀNĪ. 1871-1900. *Kitāb al-Aghānī* [Le livre des chants]. 20 vol. Būlāq, 1284–1285 de l'hégire/1871–1872 apr. J.-C. ; vol. XXI, Leyde, 1306 de l'hégire/1888 apr. J.-C. ; index, Leyde, 1900.
- AL-^ʿALĪ S. 1969. *Al-Tanzīmat al-Ijtīmāʿiyya wa l-Iqtisādīyya fī l-Baṣra fī l-Qarn al-Awwal al-Hijrī* [La constitution sociale et économique à Baṣra au premier siècle de l'ère islamique]. Beyrouth.
- 1988. *Al-Dawla fī ʿAhd al-Rasūl* [L'État au temps du Prophète]. Bagdhād.
- 1989. *Dirāsāt fī l-Idāra al-Islāmiyya* [Les études dans l'administration islamique]. Bagdhād.
- AL-BALĀDHURĪ. *Ansāb al-Ashraf* [Les lignées de la noblesse]. Vol. II, Greif Swold, 1883 ; vol. V, Jérusalem, 1936 (réimp., 1983) ; vol. IV, B, Jérusalem, 1938 ; vol. IV, partie 3, Beyrouth, 1978.
- AL-JĀHĪZ. 1933. *Rasāʾil* [Épîtres]. Le Caire.
- 1938-1947. *Al-Ḥayawān* [Les animaux]. Le Caire.
- 1948. *Al-Bayān wa l-Tabayīn* [Preuve et démonstration]. Le Caire.
- 1958. *Al-Bukhalāʾ* [Les avarès]. Le Caire.
- AL-JAHSHIYĀRĪ. 1938. *Kitāb al-Wuzarāʾ wa l-Kuttāb* [Le livre des vizirs et des scribes]. Le Caire.
- AL-KINDĪ. 1959. *Kitāb al-Umarāʾ wa Kitāb al-Quḍāt* [Le livre des émirs et le livre des juges]. Beyrouth.
- AL-MASʿŪDĪ. 1861–1877. *Murūj al-Dhahab* ; texte arabe avec trad. française C. Barbier de Meynard, Pavet de Courteille, *Les Prairies d'or* ; texte arabe révisé par C. Pellat, Beyrouth, 1965 (réimp., Beyrouth, 1987).
- AL-MUBARRAD. 1874. *Al-Kāmil* [L'Être parfait]. Leipzig.
- AL-SHĀFĪ. 1983. *Kitāb al-Umm* [Le livre de la mère]. Beyrouth.
- AL-SHĪRĀZĪ. 1981. *Ṭabaqāt al-Fuqahāʾ* [Les grades des juristes]. Beyrouth.
- AL-ṬABARĪ. 1881. *Tārīkh al-Rusul wa l-Mulūk* [La chronique des prophètes et des rois]. Leyde (rééd., Le Caire, 1986) ; trad. française H. Zotenberg, *Chronique*, Paris, 1867–1874 et 1980.
- AL-YAʿQŪBĪ. 1969. *Tārīkh* [Chronique]. Leyde.
- AL-ZUBAYR IBN BAKKĀR. 1972. *Al-Akhbār al-Muwaffaqiyyāt* [Récits sur des questions favorisées]. Bagdhād.

- DENNETT D. B. 1950. *Conversion and the poll tax in early Islam*. Cambridge.
- DURI A. 1960. *Muqaddima fī Tārīkh Ṣadr al-Islām* [Introduction à l'histoire du pays de l'islam]. Beyrouth.
- FAIṢAL S. H. 1978. *Al-Mujtama'āt al-Islāmiyya* [Les sociétés islamiques]. Beyrouth.
- GIBB H. 1969. *Mohammedanism*. Londres.
- IBN 'ABD RABBIH. 1940. *Al-'Iqd al-Farīd* [L'incomparable collier]. Le Caire.
- IBN 'ASĀKIR. 1333 de l'hégire/1915 apr. J.-C. *Tārīkh Dimashq* [Histoire de Damas]. Damas.
- IBN AL-ATHĪR. 1851–1876. *Al-Kāmil fī l-Tārīkh* [La perfection dans les chroniques]. Leyde (rééd., Beyrouth, 1987).
- IBN DURAYD. 1854. *Al-Ishtiqāq* [Étymologie]. Göttingen (rééd., Le Caire, 1958).
- IBN KHALDŪN. 1886. *Al-Muqaddima* [Introduction à l'histoire]. Beyrouth (rééd., Le Caire, 1958); trad. anglaise F. Rosenthal. *The Muqaddimah*. 3 vol. Princeton, 1958 (réimp., 1967).
- IBN AL-NADĪM. 1347 de l'hégire/1929 apr. J.-C. *Kitāb al-Fihrist* [Le livre du catalogue]. Le Caire; trad. anglaise B. Dodge. *The Fihrist of al-Nadīm*. 2 vol. New York, 1970.
- IBN QUTAYBA. 1904. *Kitāb al-Shi'r wa l-Shu'arā* [Le livre de la poésie et des poètes]. Leyde; texte arabe de l'introduction édité avec la traduction française de M. Gaudefroy-Demombynes, *Ibn Qutaiba : introduction au Livre de la poésie et des poètes*. Paris, 1947.
- 1925. *'Uyūn al-Akhhbār* [Les sources des récits]. Le Caire.
- . 1931. *Sharḥ Adab al-Kātib* [Glose sur la culture du scribe]. Le Caire.
- JUYNBOLL O. H. A. (dir. publ.). 1982. *Studies on the first century of Islamic society*, Carbondale (Illinois).
- MORONY M. 1983. *Iraq after the Muslim conquest*. Princeton.
- SAUNDERS J. J. 1965. *A history of medieval Islam*. Londres.
- UDOVITCH A. L. (dir. publ.). 1981. *Studies in economic and social history*. Princeton.
- WĀKĪ 1947. *Akhhbār al-Quḍāt* [Récits sur les juges]. Le Caire.
- WELLHAUSEN J. 1902. *Das Arabische Reich und sein Sturz*, Berlin; trad. anglaise, *The Arab kingdom and its fall*. Calcutta, 1927.

17.3

La renaissance iranienne et l'essor de la langue et de la littérature nationales

Ehsan Yarshater

LA FIN D'UN EMPIRE ET LE DÉCLIN D'UNE CULTURE RELIGIEUSE

Pour apprécier la renaissance culturelle persane après la conquête islamique, il est nécessaire de rappeler ce qui, à la suite de cette invasion, avait décliné ou disparu, ce que les Perses ont fait entre la mort de leur civilisation et sa renaissance et, enfin, les circonstances et les caractéristiques du nouvel essor. La Perse subit une défaite décisive face aux armées arabes musulmanes en 642, à la bataille de Nahāwand, surnommée « victoire des victoires » (*fath al-futūh*) par les Arabes. Cette déroute sonna le glas d'un empire puissant que les Arabes considéraient depuis des siècles avec une crainte mêlée d'admiration. En une dizaine d'années, les provinces perses succombèrent les unes après les autres. L'assassinat peu glorieux du dernier « roi des rois » en fuite, Yazdgard III, par un meunier en 652, scella le destin de la longue dynastie des Sassanides (224–652) et de l'une des superpuissances de l'époque (l'autre étant l'Empire byzantin). La conquête arabe mit également fin à l'hégémonie de la puissante Église zoroastrienne qui avait tenu le pays sous son emprise en étroit tandem avec les Sassanides.

Au moment où naissait l'islam, la Perse était considérablement affaiblie par les guerres interminables qui l'opposaient à Byzance, par la lourdeur des impôts (dont l'aristocratie et le clergé étaient exempts) et par les abus de pouvoir de la famille royale et des autorités ecclésiastiques. Drapés dans une pompe et dans un luxe inutile et prétentieux, les derniers Sassanides présentaient au monde extérieur la splendeur vide d'une coquille brillante ; l'invasion arabe brisa cette enveloppe et révéla au grand jour l'épuisement du régime. Les querelles intestines et les rivalités entre les grandes familles féodales avaient quasiment paralysé les rouages de l'État, et le pays se trouvait au bord d'un soulèvement social.

L'AVÈNEMENT DE L'ISLAM EN PERSE ET LA TRANSFORMATION DE LA SOCIÉTÉ PERSANE

L'islam arriva au moment opportun, avec un fervent message spirituel porté par une armée courageuse et dévouée. La combinaison irrésistible se révéla et le processus de conversion s'amorça rapidement. Certains furent convertis par la persuasion, parfois sous la contrainte de la guerre. En Transoxiane et au Khurāsān, par exemple, où les habitants de quelques-unes des principales cités opposèrent une résistance armée et se rebellèrent après la défaite, l'islam fut souvent imposé. Si, à l'instar des juifs et des chrétiens, les zoroastriens finirent par être traités comme des «gens du Livre (divin)» et se virent par conséquent autorisés à conserver leur religion tout en jouissant d'une protection moyennant le paiement d'une capitation, leur conversion à l'islam, surtout dans les centres urbains, se poursuivit et prit de l'ampleur avec le temps. L'attitude de plus en plus négative et humiliante adoptée par les autorités à l'égard de ceux qui choisissaient de rester fidèles à leur foi (comme le fait de leur refuser l'accès aux emplois publics, d'appliquer de moindres sanctions aux délits commis contre eux et de favoriser, en matière d'héritage, ceux qui, au sein d'une même famille, s'étaient convertis au détriment des autres) accéléra le phénomène. En un siècle, le pays revêtit un visage islamique, en tout cas dans les villes.

Néanmoins, certains choisirent d'émigrer en Inde, afin d'échapper aux vexations qui leur étaient infligées ; leurs descendants sont les Parsis d'Inde et du Pakistan, qui ont conservé les textes religieux et les rituels du zoroastrisme et continuent de maintenir des rapports réguliers avec leurs coreligionnaires demeurés en Perse. Dans la campagne et dans les régions reculées, la population supporta plus longtemps les épreuves qu'entraînait la fidélité à ses convictions. La province du Fārs, berceau des Sassanides, comptait encore une importante population zoroastrienne au X^e siècle, et des poches de fidèles subsistent de nos jours dans les provinces de Yazd et de Kirmān où la tradition zoroastrienne demeure vivace. Parmi les convertis, nombreux furent ceux qui éprouvèrent le besoin de s'attacher, conformément à une coutume arabe préislamique, à une tribu ou à un clan arabe et d'en devenir les *mawālī* (clients), afin d'en obtenir la protection et de prendre place dans la société. Le nombre de ces clients grandit rapidement et ils ne tardèrent pas à représenter une force majeure dans l'arène culturelle et politique de l'islam.

Simultanément, la langue des conquérants, le Coran et les prières quotidiennes s'imposèrent dans l'élite persane. Sous Al-Ḥajjāj Yūsuf, gouverneur d'Iran et d'Iraq (661–714), l'écriture arabe remplaça l'alphabet pehlevi dans les services administratifs (*dīwān*), ce qui ouvrit la voie à une adoption plus générale du système d'écriture arabe.

La conversion à l'islam se traduisit par une évolution fondamentale des coutumes, des principes et du comportement religieux des anciens zoroastriens. Leur dieu Ahura Mazdā fit place au tout-puissant Allāh dont l'unité absolue ne tolérait aucun partenaire ; Ahriman, le prince des ténèbres, perdit son autonomie pour être remplacé par Satan, une créature de Dieu, dans la conscience populaire ; les temples du feu se virent supplantés par les mosquées ; le jeûne, autrefois considéré comme une pratique démoniaque (la faim étant une création d'Ahriman), et le pèlerinage à la Mecque devinrent des obligations pour les fidèles, qui désormais se tournaient vers la ville sainte, afin de s'acquitter de leurs prières quotidiennes et enterraient leurs morts au lieu de les exposer aux oiseaux de proie ; les éléments (le feu, l'eau, la terre et l'air) perdirent leur nature sacrée et les chiens, qui étaient les animaux favoris des zoroastriens et dont la présence était nécessaire pendant certaines cérémonies religieuses, finirent par être considérés comme rituellement impurs. Le clergé zoroastrien, jadis principal dépositaire de la tradition et du savoir persans, perdit son autorité ; tout ce qui s'apparentait au mazdéisme manichéen ou à la religion des mages finit par devenir suspect. Les Perses commencèrent à prêcher l'islam et à participer à ses guerres saintes.

La vie culturelle subit elle aussi de profondes transformations. Les livres en pehlevi, dont l'écriture n'était désormais plus comprise, tombèrent en désuétude, et, de ce fait, une relation essentielle avec le passé perse se trouva rompue, ce qui contribua à rapprocher encore la Perse de l'orbite islamique. Les emprunts à l'arabe se multiplièrent, pénétrant d'abord dans la sphère religieuse et administrative avant de s'étendre à tous les domaines. Les Perses écrivirent de la poésie arabe et les modèles métriques de la versification persane furent adaptés aux mètres quantitatifs arabes. La critique érudite se mit à juger les œuvres des arts littéraires en prenant pour référence la prosodie et la rhétorique arabes (illustration 109).

LA PARTICIPATION PERSANE À L'ÉVOLUTION DE LA CIVILISATION ISLAMIQUE

Après avoir embrassé l'islam, les Perses se consacrèrent à consolider ses bases, afin de l'adapter aux besoins intellectuels, théologiques et juridiques des peuples plus raffinés du Moyen-Orient, comme le firent également les musulmans lettrés d'Iraq, de Syrie, d'Afrique du Nord et d'Espagne. Ils traduisirent leurs grandes œuvres littéraires et historiques en arabe, notamment le *Khwadāy-nāmag*, récit de l'histoire nationale et des légendes perses, le *Kalīla wa Dimna*, recueil de fables populaires d'origine indienne (illustrations 210 et 211), de nombreux romans historiques et ouvrages de

spiritualité, des livres sur le savoir-vivre et l'étiquette royale et, enfin, des traités scientifiques. Ils s'employèrent également à faire progresser l'enseignement islamique. Dans la période initiale et à l'âge classique, la liste des savants islamiques abonde en noms d'érudits de souche persane (Yarshater, 1998, pp. 4 et suiv., pp. 54 et suiv.). Leur prépondérance était telle qu'Ibn Khaldūn, célèbre historien arabe du XIV^e siècle, a conclu que la plupart des érudits musulmans dans les domaines de la religion et des sciences intellectuelles étaient persans (*‘ajam*) et que si un savant était d'origine arabe, il était persan de langue et d'éducation et avait eu des professeurs persans, ceci en dépit du fait que l'islam avait pris naissance dans un milieu arabe et que son fondateur était un Arabe (Ibn Khaldūn, 1958, vol. III, p. 311). De même, un spécialiste contemporain de l'islam a écrit : « En dernière analyse, je crois impossible de nier que l'islam doit davantage à ses convertis non arabes recrutés parmi les populations vaincues qu'à la poignée de membres des tribus arabes victorieuses, et c'est un truisme valable pour le "centre" aussi bien que pour la "périphérie". [...] L'islam en tant que religion et théorie politique doit, en premier lieu, rendre grâce à ses *mawālī* pour ce qu'il est devenu » (Juynboll, p. 483). La contribution des Perses à la propagation de la cause de l'islam et à l'enrichissement de sa culture (Browne, 1902–1924, vol. I, pp. 251 et suiv.) est considérable, en dehors même du simple nombre de leurs érudits (Brinner, dans *EI2*, vol. I, p. 112 ; Hodgson, p. 446 ; Yarshater, 1998, pp. 90–94), si l'on en juge par la liste des sommités intellectuelles islamiques d'origine perse : ‘Abd al-Hamīd Kātib, fondateur du style épistolaire arabe et « père de la prose arabe » (Qādī, 1992, p. 223) ; Ibn al-Muqaffa^c (mort en 756), écrivain, traducteur, théoricien politique et pionnier de la prose littéraire arabe (Latham, 1990, pp. 154–164 ; Latham, dans *EIr*, vol. VIII ; Shaked, 1984, pp. 31–40) ; Ibn Ishāq (mort en 767), biographe du Prophète (Gillepsie, 1970) ; Abū Ḥanīfa (mort en 767), juriste éminent et fondateur de l'école ḥanafite de droit islamique ; Sībawayhi (mort en 793 ?), le plus important des premiers grammairiens de l'arabe ; Muḥammud Khwārazmī (mort en 847), célèbre géographe et mathématicien, père de l'algèbre ; Ibrāhīm Mawsilī (mort en 804) et son fils Ishāq (mort en 850), grands musiciens ; Ibn Qutayba (mort en 887), éminent érudit et littérateur ; Bāyazīd (mort en 875), Junayd (mort en 910) et Ḥallāj (mort en 922), mystiques de renom ; Muḥammad ibn Jarīr Ṭabarī (mort en 923), auteur de la plus grande œuvre historique en arabe ; Rhazès (Abū Bakr al-Rāzī, mort en 925), éminent médecin et philosophe ; Ibn Sīnā (Avicenne, mort en 1037), le plus grand médecin (auteur du *Canon de la médecine*) et le plus grand philosophe du monde islamique ; Abū Rayhān al-Bīrūnī (mort après 1050), savant et polygraphe de l'islam ; Al-Ghazālī (mort en 1111), le plus influent des théologiens islamiques ; enfin, les auteurs des six séries canoniques sunnites d'*ḥadīth* (Ṣafā, 1953–1992, vol. I, p. 74). Il faut

néanmoins reconnaître que la foi commune des musulmans et l'emploi, par les érudits, de l'arabe comme lingua franca ont eu tendance à estomper les différences nationales et régionales entre les intellectuels.

L'islamisation de la Perse et la participation active de ses habitants à la construction et à la promotion de la civilisation islamique naissante donnent à penser que le pays aurait pu, comme la Syrie, l'Iraq et l'Égypte, être absorbé par le monde arabe, abandonner ses traditions propres et renoncer à son identité culturelle. Cependant il n'en fut rien. La Perse se redressa, sinon politiquement, du moins d'un point de vue culturel et linguistique et, ce faisant, jeta les fondations d'une nouvelle phase de la civilisation islamique.

LE RENOUVEAU DU PERSAN ET LA REPRISE DE L'ACTIVITÉ LITTÉRAIRE

La renaissance persane eut lieu au IX^e siècle, presque 200 ans après la chute de l'Empire sassanide. Un attachement à l'héritage national et une fierté inspirée par un passé présent dans les mémoires avaient persisté. Ces sentiments éclataient parfois au grand jour, défiant l'arabisation et le nivellement auxquels aspirait l'islam. Cet orgueil national se manifesta notamment dans l'attitude et l'orientation culturelles de certains secrétaires (*kātib*) et administrateurs persans du *dīwān*, en particulier pendant la période que l'on a appelée l'«âge d'or de l'islam» (749–847) (Mas'ūdī, 1965–1979, paragraphes 585 et 630; Mas'ūdī, 1894, pp. 87 et 100; Barthold, 1968, p. 197; Gibb, 1953, pp. 63–64). Dans un long passage désapprobateur de son traité, Jāhīz, célèbre écrivain du X^e siècle, a accusé ces secrétaires de n'étudier et de ne priser que l'œuvre des sages sassanides, de dédaigner les sciences islamiques et de mépriser les traditions arabes (Jāhīz, 1988, pp. 122–125; Bosworth, dans *Elr*, vol. I, p. 91; Qādī, 1992, p. 238). Cette tendance est également illustrée par le mouvement de la *shu'ūbiyya* qui, du VIII^e au X^e siècle, chercha à démontrer la supériorité des non-Arabes, en particulier celle des Perses, sur les Arabes en exaltant les vertus des premiers et en insistant sur les défauts des derniers (Goldziher, 1967–1971, vol. I, pp. 137–198; Gibb, 1953, pp. 62–73).

Plusieurs événements eurent un effet décisif sur l'inspiration et le renforcement de ces sentiments. L'un d'entre eux fut l'action menée par Abū Muslim et le succès remarquable qu'il remporta en renversant le califat omeyyade en 749 et en menant la révolution 'abbāsside à bien. Les Omeyyades incarnaient l'hégémonie arabe et étaient accusés de traiter les musulmans non arabes comme des citoyens de rang inférieur, contrairement aux prescriptions du Coran. Les propagandistes 'abbāssides proposaient une

vision plus large de l'islam et promettaient de meilleures perspectives aux *mawālī*. Quoique pluriethnique, l'armée qui écrasa les Omeyyades comptait de nombreux Khurāsāniens dans ses rangs (Jāḥiz, 1948, vol. III, p. 366 ; Sharon, 1983, pp. 19 et suiv.) et utilisait le persan comme langue de communication (Ṭabarī, 1879–1901, III/1, pp. 50 et suiv. ; Daniel, 1979, p. 74, Sharon, 1983, p. 67 ; Levy, 1953, p. 74). La victoire retentissante d'Abū Muslim et l'accession au pouvoir des 'Abbāssides, qui se méfiaient des fidélités tribales (Ṭabarī, 1879–1901, vol. III, partie I, pp. 25, 414, 444 ; Daniel, 1979, p. 46, n° 112), ouvrirent la voie à une pleine participation des Persans aux affaires de l'État islamique (Ṭabarī, 1879–1901, vol. III, partie 2, p. 1142 ; Qādī, 1992, p. 238). La confiance des Persans s'en trouva renforcée. Quand Al-Manṣūr, le deuxième calife 'abbāsside, ordonna l'assassinat d'Abū Muslim, cet acte offensa les Khurāsāniens qui y virent une preuve de trahison et d'ingratitude et provoqua un certain nombre de révoltes politico-religieuses dans la région.

En 821, Ṭāhir, le talentueux général persan du calife 'abbāsside Al-Ma'mūn, fut nommé gouverneur du Khurāsān. Lui-même et ses descendants, les Ṭāhirides, régnèrent sur la Perse orientale de façon semi-indépendante pendant 52 ans. Leur régime, qui coïncida en partie avec le début de l'affaiblissement du pouvoir politique du califat, annonça l'ascension des dynasties locales et le déclin de l'autorité califale dans les régions les plus éloignées.

Les Ṣaffārides, l'une de ces premières dynasties (première phase : 867–901), peuvent être tenus pour les inaugurateurs officiels de la renaissance persane. Leur fondateur était Ya'qū ibn Layth (867–879), soldat au courage et au talent exceptionnels qui s'était extrait de sa condition plébéienne (son père était chaudronnier) pour devenir le souverain de toute la partie orientale et méridionale de la Perse, marcher sur Bagdad et défier le calife 'abbāsside Al-Mu'tamid. Lorsqu'un jour, un poète de son entourage écrivit un poème à sa gloire en arabe, comme c'était la coutume dans les cours 'abbāssides et ṭāhirides, il s'en offusqua et lui demanda pourquoi il écrivait ses poèmes dans une langue que lui-même ne pouvait comprendre ; à la suite de quoi Muḥammad ibn Wasīf, qui était responsable de sa correspondance officielle, rédigea une ode panégyrique (*qaṣīda*) en hommage à Ya'qū en nouveau persan, ce qui (d'après l'auteur anonyme de l'*Histoire du Sīstān*, qui cite le poème) marqua la naissance de la poésie écrite dans cette langue.

Cependant, cette prétendue primauté ne saurait être tout à fait exacte : il existe des traces, voire des exemples, de poèmes écrits sous les Ṭāhirides (Rypka, 1968, pp. 135–136), notamment deux textes écrits par Hanzala de Badghis en mètres quantitatifs (Lazard, 1962–1964, vol. I, p. 53 ; vol. II, p. 12 ; Ṣafā, vol. I, pp. 163–182), et il est raisonnable de supposer que des tentatives de composition en mètres indigènes, aussi bien que sur des modèles

arabes, ont dû être entreprises de manière sporadique auparavant mais que nulle trace ne nous en est parvenue (Blois, 1992, pp. 42–58). Néanmoins, l'élan donné par Ya'qū à la poésie en persan est à l'origine d'une tradition qui fut adoptée et poursuivie par les Sāmānides, les véritables champions de la renaissance littéraire persane.

Les Sāmānides (819–1005) étaient originaires de Balkh, dans le nord de l'Afghanistan, et leur lignée remontait à Bahrām Chūbīn, célèbre général du Sassanide Hormazd IV. Le fondateur de leur fortune, Sāmān, se convertit à l'islam et Al-Ma'mūn (illustration 215) nomma ses quatre petits-fils à divers postes de gouverneurs en Transoxiane. L'un d'entre eux, Naṣr ibn Aḥmad, prit en main le gouvernement de toute la région en 875. Son frère et successeur, Ismā'īl, consolida son pouvoir et défendit les frontières de son domaine contre les attaques des Turcs païens aux confins nord-orientaux du pays. En 900, il s'assura la reconnaissance du calife Al-Mu'tamid en vainquant et en capturant 'Amr ibn Layth, le successeur du Ṣaffāride Ya'qū. Il reçut en récompense le Khurāsān, où les Ṭāhirides et les Ṣaffārides avaient régné et qu'il ajouta à ses terres. Son autorité s'étendait désormais du fleuve Jaxarte (Syr-Daryā), au nord, jusqu'aux frontières de l'Inde en Afghanistan ; il exerçait aussi sa souveraineté sur plusieurs satellites locaux dans des régions marginales telles que le Khārezm, au nord, et le Sīstān, au sud.

En gardant les frontières, en protégeant les routes de commerce et les caravanes et en gagnant la confiance des califes 'abbāssides, les Sāmānides parvinrent à garantir la prospérité de leur territoire. On leur reconnaît le mérite d'avoir traité leurs sujets avec justice. Leur cour, à Bukhārā et à Samarkand, devint un centre d'enseignement et un refuge pour les savants, les écrivains et les poètes. Ils instituèrent un système de gouvernement fondé sur le modèle 'abbāsside, lequel reposait en grande partie sur l'exemple sassanide (Barthold, 1968, p. 197 ; Goldziher, 1967–1971, vol. I, pp. 108 et suiv. ; Lewis, dans *EI2*, vol. I, p. 17b). Ainsi, ils confiaient la conduite de leur administration à un vizir, homme de culture et d'expérience bien formé qui coiffait un certain nombre de services gouvernementaux ou *dīwān*. Le régime administratif, fiscal et juridique mis en place par les Sāmānides servit de modèle aux dynasties postérieures ; il fut emprunté par les Ghaznévides, adopté par les Seldjoukides et observé dans ses grandes lignes jusqu'aux invasions mongoles et, ensuite, jusqu'au milieu du XIX^e siècle (illustrations 195 et 216).

L'importance des Sāmānides est non seulement incarnée par la durabilité de leur modèle administratif, mais aussi et surtout par leur soutien à la renaissance culturelle et à la poésie et à la prose persane qu'ils manifestèrent sans renoncer à leur attachement à l'écriture arabe. Leur cour, que tentèrent d'égaler les souverains postérieurs, se glorifiait de la présence de nombreux poètes, notamment Rūdakī, le père de la poésie persane

et le panégyriste du Sāmānide Naṣr ibn Aḥmad (914–943), Masʿūdī de Merv, Shahīd de Balkh, Muḥammad Farālāwī, Abū Shakūr de Balkh, Abū Shuʿayb d'Herāt, Hakīm Maysarī, auteur d'un manuel médical en vers, Abū'l-ʿAbbās de Rabanjan, Abū Tāhir Khusravānī, Abū'l-Muʿayyad de Balkh, Daqīqī de Tūs, Kasāʿī de Merv, Maʿrūfī de Balkh, Valvālījī, Badīʿ de Balkh, Munjīk de Tirmadh, Tāhir Chaghānī, Aghājī, ʿAmāra de Merv, Kashī Īlāqī et Abū'l-Haitham de Jurjān (ʿAwfī, 1903, vol. I, pp. 2–28; Hidāyat, 1957–1961, pp. 130 et suiv. ; Browne, 1902–1924, vol. I, pp. 445–480; Ṣafā, 1953–1992, vol. I, pp. 369–456; Blois, 1992, vol. I, s.v. ; Lazard, 1962–1964, vol. II, pp. 23–194). À cette liste impressionnante, il convient d'ajouter le nom du génie persan Firdūsi qui acheva la première version de sa monumentale épopée, le *Shāh-Nāmeḥ*, avant l'an 1000, pendant la période sāmānide, mais fut finalement contraint de la dédier à l'indifférent Ghaznévide Maḥmūd (998-1030).

La poésie de l'époque sāmānide, le X^e siècle, se distingue d'abord par sa grande variété : les textes qui nous sont parvenus s'apparentent aux genres lyrique, épique, didactique, narratif, panégyrique, philosophique, satirique et polémique. Elle brille en outre par sa maturité, malgré son avènement récent, non seulement quant aux idées et aux sentiments exprimés, mais aussi quant au langage et au mode d'expression. Les meilleurs de ses poèmes n'ont rien d'archaïque même si, comparés à la poésie persane ultérieure, ils sont dénués d'ornements, concis et directs. Ils révèlent une culture foisonnante, aux racines profondes. La poésie de cette période est également remarquable par son tour d'esprit juvénile et gai, son caractère allègre et l'attitude généralement positive envers la vie qu'elle laisse entrevoir. Si la réflexion contemplative n'est pas étrangère aux poètes sāmānides, ils ne se montrent pas pour autant enclins à renoncer au monde, à se complaire dans des sentiments ascétiques ou mystiques et à dédaigner les plaisirs de la vie profane. L'amour de la nature et un joyeux penchant pour les choses belles ou agréables transparaissent dans leurs œuvres. Un ton viril régit les cadences et les rythmes syncopés des poèmes. Les comparaisons et les courtes métaphores, ou tropes, où deux images sont juxtaposées (par exemple la lèvres et le rubis, le sourcil et l'arc, les dents et les perles), le respect de la congruité ou *tanāsub*¹ et les tropes fondées sur la personnification des idées (par exemple la main de la destinée, les yeux de la cupidité) sont les principales figures rhétoriques utilisées ; en revanche, les comparaisons plus poussées sont absentes. Les textes lyriques, souvent adressés à de jeunes compagnons masculins, sont d'une nature légère et ludique ; le pathétique inspiré par un amour non partagé ou l'inaccessibilité de l'être aimé, typique des lamentations des auteurs de *ghazal* pendant les périodes postérieures, n'encombre pas les poèmes sāmānides qui sont néanmoins empreints d'une conscience songeuse du passage du temps ou de l'inconstance de la fortune.

L'orgueil suscité par le passé donna naissance à un vif intérêt pour l'histoire préislamique du pays et pour ses légendes. Plusieurs épopées héroïques narrant l'histoire légendaire de la Perse ont été rédigées, notamment l'œuvre de Mas'ūdī de Merv et la version en prose d'Abū'l-Mu'ayyad de Balkh qui n'ont, ni l'une ni l'autre, survécu ; ou encore celle, également en prose, d'Abū Manšūr Ma'farī (Mu'ammārī), vizir du gouverneur sāmānide du Khurāsān, Abū Manšūr Muḥammad, dont seule l'introduction a été conservée ; enfin, l'épopée en vers de Daqīqī qui avait entrepris de raconter l'histoire de Gushtāsb et l'arrivée de Zoroastre mais ne vécut pas assez longtemps pour terminer son œuvre. L'apogée de ces tentatives fut atteint avec l'œuvre épique monumentale de Firdūsi, le *Shāh-Nāmeḥ* ou *Livre des rois*. Ce vaste poème de près de 50 000 strophes, qui intègre les 1 000 vers de Daqīqī, raconte l'histoire iranienne traditionnelle à partir du premier roi mythologique du monde, Gayōmart, jusqu'au dernier monarque sassanide, Yazdgard III. C'est une œuvre épique d'une grande vigueur et beauté, riche en épisodes, en événements spectaculaires, en préceptes éthiques, en anecdotes romantiques et en rêveries philosophiques, que le génie de Firdūsi a su porter à des sommets poétiques dignes de l'élévation de son sujet. Un attachement passionné aux idées et aux idéaux de la Perse antique et de ses traditions chevaleresques habite les pages du *Shāh-Nāmeḥ*. Les exploits de ses nobles guerriers, qui forment la partie la plus belle et la plus éloquente de l'épopée, sont inspirés par la foi en leur devoir, à savoir la défense de l'intégrité du territoire iranien et de son symbole, l'institution monarchique. Mieux que tout autre ouvrage, le *Shāh-Nāmeḥ* représente l'esprit patriotique qui animait les Iraniens orientaux lorsqu'ils eurent repris confiance en eux et entrepris de ressusciter leur génie culturel et littéraire, souci qui subsista au cours des siècles suivants. Dans ce contexte, le poème devint un pilier de l'identité et de l'orgueil nationaux qu'il contribua à maintenir en vie pendant les périodes turbulentes de l'histoire persane, lorsque le pays fut envahi et conquis par les Turcs, les Mongols et les Tatars.

C'est également au X^e siècle, sous le règne des Sāmānides ou de leurs vassaux, que la nouvelle langue persane commença à être utilisée pour les sciences et l'enseignement, mettant ainsi un terme au monopole de l'arabe dans ces domaines. Le style épistolaire persan qui avait, sous les Omeyyades et à travers les épîtres novatrices d'Abū'l 'Alā Sālīm (Latham, 1990, pp. 154–164) et d'Abd al-Hamīd Kātib, inspiré le style littéraire arabe fut remis en vogue par les secrétaires cultivés de l'époque sāmānide. La prospérité économique et la stabilité du régime politique favorisèrent les activités culturelles et encouragèrent la lecture ainsi que la production de livres et la formation de bibliothèques. La description que fait Avicenne de la riche bibliothèque du Sāmānide Abd al-Hamīd Kātib (976–997) à Bukhārā témoigne de l'opulence culturelle de cette période. Plusieurs grands ouvrages en

prose innovateurs ont marqué cette renaissance des lettres persanes. Citons notamment la traduction réalisée par Abū 'Alī Bal' mī du monumental livre d'histoire arabe de Ṭabarī, commandée par le souverain sāmānide Maṣṣūr ibn Nūh (961–976) ; le *Tafsīr-i Ṭabarī*, traduction du volumineux commentaire du Coran écrit par Ṭabarī, sur ordre du même souverain qui avait convoqué les plus éminents érudits du droit islamique dans son royaume et obtenu un décret autorisant les Persans à lire et à réciter le Coran en langue persane ; le *Hudūd al-'ālam* ou les *Régions du monde*, traité de géographie anonyme ; le *Nūr al-'ulūm*, œuvre mystique d'Abū'l-Ḥasan Kharāqānī ; le *Hidāyat al-muṭf'allimīn* ou *Manuel pour les étudiants*, manuel de médecine rédigé par Abū Bakr Juvaynī ; l'*at-Taḥfīm* d'Abū Rayḥān al-Bīrūnī, une introduction à l'astronomie² ; le *Dāneshnāme-yi 'Alā'ī* d'Avicenne, un cours de philosophie³ (logique, métaphysique, mathématique et sciences naturelles), etc.

LA DIFFUSION DE LA CULTURE ISLAMIQUE PERSANE : UN SECOND SOUFFLE POUR LA CIVILISATION ISLAMIQUE

La culture persane qui avait repris vie dans l'est et le nord-est de l'Iran après quelque deux siècles de gestation, au moment où la civilisation classique islamique commençait à montrer des signes de déclin, continua à prospérer sous les dynasties qui se succédèrent à la tête de la Perse. Ces souverains, notamment les Ghaznévides (première phase : 977–1038), les Seldjoukides (en Perse et en Iraq, 1038–1194) et les Khārezm-shāh (1077–1231), qui étaient de souche turque et originaires des steppes d'Asie centrale, adoptèrent avec enthousiasme la culture persane et sa tradition littéraire et s'en firent les ardents interprètes et propagateurs (von Grunebaum, 1970, p. 150). La cour du Ghaznévide Maḥmūd était réputée pour le nombre d'éminents poètes persans qu'elle entretenait généreusement, et les cours des Seldjoukides Malik shāh (1072–1092) et Sanjar (1118–1157) tiraient gloire de la présence des plus grands poètes. Une branche des Seldjoukides exporta la langue, les lettres et les arts persans en Anatolie comme le firent, dans le cas de l'Inde, diverses dynasties musulmanes originaires d'Afghanistan et de Transoxiane. Ce processus s'accéléra encore lorsque les Ottomans absorbèrent les petites principautés turques d'Anatolie aux XIV^e et XV^e siècles (Gibb, 1900–1909, vol. I, p. 29) et lorsque le sultanat de Delhi consolida sa domination administrative dans l'Inde du Nord et le Deccan aux XIII^e et XIV^e siècles. Aussi, quand le prince tīmūride Bābur envahit l'Inde, s'empara de Delhi en 1526 et fonda l'Empire moghol, la langue et la culture persanes y étaient déjà répandues. C'est ainsi que la langue, la littérature, l'art, la mode et les codes

de conduite persans se diffusèrent et s'enrichirent grâce à l'adhésion et à la participation de populations d'autres pays. De fait, lorsque Bagdad tomba aux mains des Mongols en 1258 et que disparut le facteur institutionnel d'unification représenté par le califat, la Perse apparut comme le foyer d'une culture dynamique, productive et en pleine expansion, alors que les territoires occidentaux de l'Islam, autrefois siège d'une culture brillante, se révélèrent épuisés et exsangues et sombrèrent dans une période de stérilité impuissante avant de tomber aux mains de l'Empire ottoman (Yarshater, 1998, pp. 74 et suiv.). Les Īl-khān mongols et leurs successeurs, notamment les Tīmūrīdes, diffusèrent et renforcèrent la culture persane dans leurs possessions où le persan devint la langue de l'administration et des milieux cultivés (Hodgson, 1961–1974, vol. II, p. 486; Spuler, p. 472; Fahir Iz, pp. 683–688, 692). Des rivages du Bosphore au golfe du Bengale, on écrivait de la littérature persane (Toynbee, 1939, vol. V, pp. 514 et suiv.). La poésie persane, ses idées, ses images et ses conventions servaient de modèles aux poètes dans les territoires orientaux de l'Islam, quelle que fût la langue dans laquelle ils s'exprimaient. Il s'ensuivit que, lorsque les sociétés orientales non arabes du monde islamique se retrouvèrent, au XVI^e siècle, sous la férule des trois grands empires — ottoman, séfévide et moghol —, leur culture littéraire reposait sur le modèle persan (Yarshater, 1998, pp. 85 et suiv., 96 et suiv.). À la même époque, la littérature arabe qui avait tant brillé pendant l'âge d'or de l'islam connaissait, à l'image du pouvoir politique, une crise sans précédent.

Ainsi la renaissance persane, qui s'est amorcée sous les Šaffārides et épanouie sous les Sāmānīdes, a apporté au monde islamique un second souffle de vitalité, de prospérité et de productivité culturelles qui a persisté jusqu'au milieu du XVIII^e siècle où il a commencé à être concurrencé et éclipsé par l'influence toujours croissante de l'Occident.

NOTES

1. Cela consiste à introduire ou à assembler dans un vers, apparemment sans effort, des mots réunis par leur association naturelle ou leur contraste, comme le soleil et la lune, le jour et la nuit, les quatre éléments, les parties du corps, etc.
2. Il s'agit apparemment de la version persane d'une œuvre arabe d'Al-Bīrūnī ou de l'un de ses contemporains (Lazard, 1963, pp. 58–62; Bosworth, dans *EIr*, vol. IV, pp. 274–276).
3. Bien que son œuvre ait été écrite à Iṣfahān et soit dédiée au souverain kākūyide ʿAlā al-Dawla Muḥammad, Avicenne, comme Al-Bīrūnī, était né et avait grandi en Transoxiane et fut d'abord attaché à la cour des Sāmānīdes. Quant à Al-Bīrūnī, qui finit par rejoindre la cour des Ghaznévides, il avait appartenu au cercle des Afīghīdes dans le Khārezm.

BIBLIOGRAPHIE

- ANON. 1935. *Tārīkh-i Sīstan*. Dans : M. T. Bahār (dir. publ.). Téhéran, Zavvār ; trad. M. Gold., *The Tārīkh-e Sīstan*. Rome, ISMEO, 1976.
- ARBERRY A. J. 1958. *Classical Persian literature*. Londres, George Allen & Unwin.
- ʿAWFĪ M. 1903. *Lubāb al-albāb*. Dans : E. G. Browne (dir. publ.). 2 vol. Londres/Leyde, Luzac & Co./E. J. Brill.
- BARTHOLD V. V. 1968. *Turkistan down to the Mongol onvasion*. Dans : C. E. Bosworth (dir. publ.). 3^e éd., trad. V. Minorsky. Londres, Luzac & Co (Gibb Memorial Series, n° 5).
- BAUSANI A. 1968. «La letteratura neo-persiana». Dans : A. Pagliario, A. Bausani (dir. publ.). *La letteratura Persiana*. Rome, Sasoni-Accademia, pp. 138–318.
- BLOIS F. (DE) 1992. «Poetry to AD 1100». Dans : *Persian literature. A bio-bibliographical survey*. Vol. V, partie 1. Londres, Royal Asiatic Society.
- BROWNE E. G. 1902–1924. *Literary history of Persia*. 4 vol. Cambridge, Cambridge University Press (rééd., 1928).
- HOLT P. M., LAMBTON A. K. S, LEWIS B. (dir. publ.). 1970. *Cambridge history of Islam*. 2 vol. Cambridge, Cambridge University Press.
- DANIEL E. L. 1979. *The political and social history of Khurasan under Abbasid rule, 747–820*. Minneapolis/Chicago, Bibliotheca Islamica.
- Encyclopedia of Islam (EI2)*. 1960–1999. Vol. I–IX. Leyde, E. J. Brill.
- Encyclopedia Iranica (EIr)*. 1985. Vol. I–IX. Londres/Costa Mesa/New York.
- ETHE H. 1904. «Neupersische Litterature». Dans : W. Geiger, E. Kuhn (dir. publ.). *Grundriss der iranischen Philologie*. Vol. II. Strasbourg, Karl J. Trubner, pp. 212–368.
- GIBB E. J. W. 1900–1909. *A literary history of Ottoman poetry*. 6 vol. Londres, Luzac & Co (Gibb Memorial Series) (réimp., 1958–1967).
- GIBB H. A. R. 1953. «The social significance of the Shu'ubiyya». Dans : *Studia Orientalia Ioanni Pedersen Dicata*. Copenhagen, Munksgaard, pp. 105–114.
- GILLEPSIE C. C. 1970. *Dictionary of scientific biography*. 15 vol. New York, Charles Scribner's Sons.

- GOLDZIH I. 1967–1971. *Muhammedanische Studien*. Dans : S. M. Stern (dir. publ.). *Muslim studies*. 2 vol. (trad. S. M. Stern, C. R. Barber). Londres, George Allen & Unwin.
- GRUNEBAUM G. E. (VON). 1970. *Classical Islam. A history, 600 A.D. –1258 A.D.* (Trad. K. Watson.) Chigago, Aldine.
- HIDĀYAT R. 1957–1961. *Majmaʿ al-fuṣaḥāʾ*. 6 vol. Téhéran, Amīr Kabīr.
- HODGSON M. G. S. 1961–1974. *The venture of Islam. Conscience and history in a world civilization*. 3 vol. Chicago, University of Chicago Press.
- IBN KHALDŪN. 1958. *The Muqaddima, an introduction to history*. 3 vol. (Trad. F. Rosenthal.) Princeton, Princeton University Press (Collection Bollingen, XLIII) (2^e éd., 1967).
- IZ FAHIR. «Turkish literature». Dans : *Cambridge history of Islam (q.v.)*. Vol. II, pp. 652–694.
- JĀHĪZ ʿAMR IBN BAḤR. 1948–1950. *Al-Bayān waʾl-tabyīn*. Dans : Muḥammad Hārūn (dir. publ.). 4 vol., Beyrouth (réimp., Dār-al-Jīl et Dār al-Fikr, s. d).
- 1988. «Kitāb dhamm akhlāq al-kuttāb». Dans : ʿA. Muhannā (dir. publ.). *Rasāʾil al-Jāhiz*. Beyrouth, Dār al-Ḥadātha, pp. 119–314.
- JUYNBOLL. 1955. *Journal of the American Oriental society (JAOS)*, 115/3, p. 483.
- LATHAM J. D. 1990. «Ibn al-Muqaffaʿ and early ʿAbbāsīd prose». Dans : J. Ashtiany *et al.* (dir. publ.). *The Cambridge history of Arabic literature. ʿAbbāsīd belles lettres*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 48–77.
- LAZARD G. 1962–1964. *Les Premiers Poètes persans*. 2 vol. Paris/Téhéran, Librairie d’Amérique et d’Orient.
- 1963. *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*. Paris, C. Klincksieck.
- LEVY R. 1953. «Persia and the Arabs». Dans : A. J. Arberry (dir. publ.). *The legacy of Persia*. Oxford, Clarendon Press.
- MASʿŪDĪ ABUʾL-ḤASAN. 1894. *Al-Tanbīh waʾl-ishrāf*. Dans : M. J. de Goeje (dir. publ.). Leyde, E. J. Brill (Bibl. Geog. Arab., VIII).
- 1965–1979. *Murūj al-dhahab*. Dans : C. Pellat (dir. publ.). 7 vol. Beyrouth, Jāmiʿa al-Lubnāniyya.
- MUḤAMMADĪ M. 1995. *Farhang-i Īrānī*. Téhéran, Ṭūs (3^e éd. révisée du numéro de 1944).

- NAFĪSĪ SAʿĪD. 1965. *Tārīkh-i naẓm u nathr dar Īrān wa dar zabān-i fārsī*. Téhéran, Furūghī.
- QĀDĪ WADĀD. 1992. «Early Islamic state letters : the question of authenticity». Dans : A. Cameron, L. I. Conrad (dir. publ.). *The Byzantine and early Islamic Near East*. Vol. I. *Problems in literary source material*. Princeton, Darwin Press.
- QAZVĪNĪ M. 1933. «Muqaddima-yi qadīm-i Shāhnāma». Dans : ʿAbbās Iqbāl (dir. publ.). *Bīst Maqāleh*. Partie 2. Téhéran, Matbaʿa-yi Majles, pp. 1–64.
- RYPKA J. 1968. *History of Iranian literature*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Co.
- ŞAFĀ D. 1953–1992. *Tārīkh-i adabiyyāt dar Irān*. Dans : Ibn Sīnā *et al.* 5 vol. en 8 parties. Téhéran.
- SHAKED S. 1984. «From Iran to Islam : note on some themes in transmission». *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, n° 4, pp. 31–67.
- SHARON M. 1983. *Black banners from the East*. Leyde, E. J. Brill.
- SPULER B. «Central Asia from the sixteenth century to the Russian conquests». Dans : *Cambridge history of Islam (q.v.)*, vol. I, pp. 468–494.
- ṬABARĪ ABŪ JAʿFAR MUḤAMMAD IBN JARĪR. 1879-1901. *Taʾrīkh al-rusul waʾl-mulūk*. Dans : M. J. de Goeje *et al.* (dir. publ.). 3 parties en 15 vol. Leyde, E. J. Brill.
- TOYNBEE A. 1935, 1939. *A study of history*. 13 vol. Vol. I. *Introduction : the genesis of civilization* (2^e éd., 1951). Vol. V. *The disintegration of civilizations*. Londres, Oxford University Press.
- YARSHATER E. 1998. *The Persian presence in the Islamic world*. Dans : R. Hovannisian, G. Sabagh (dir. publ.). Cambridge, Cambridge University Press.

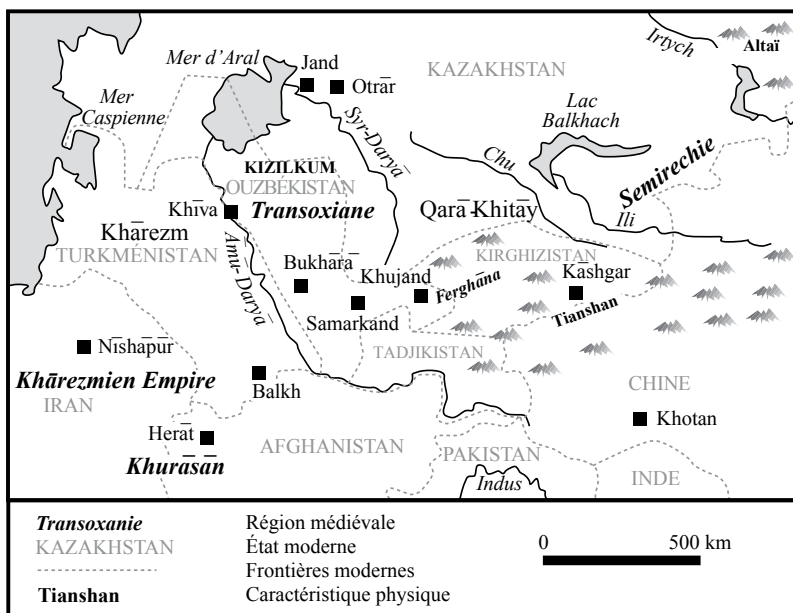
17.4

L'époque turco-mongole

Françoise Aubin

À partir du XI^e siècle et pour la durée de quelque 300 ans, le regard de l'historien doit se tourner vers l'Asie centrale, épice de bouleversements qui vont mêler le destin des extrémités opposées de l'Eurasie. Ce monde centre-asiatique, immensément étendu aux marges des grands empires, a été façonné par un trait commun : la difficulté de l'accès à l'eau et de la gestion de son usage (carte 13).

Les nomades turcs et mongols, issus les uns et les autres du centre de l'actuelle Mongolie, y répondirent par la mobilité permanente du groupe humain associé à un troupeau — identique pour lui à un capital et à ses dividendes — qu'il menait le long d'un parcours régulier plus ou moins ample, jouant le rôle d'un instrument de production, en des steppes montagneuses



Carte 13 L'Asie centrale : les grandes zones géographiques médiévales (dessin F. Aubin).

ou semi-désertiques. Au Moyen Âge, rendus combattifs par la dureté de leur environnement, ces nomades étaient toujours prêts à répondre avec famille et bétail à l'appel d'un chef charismatique. Les sédentaires, regroupés dans les oasis, pratiquaient l'agriculture irriguée. Les rapports entre ces deux types d'économies, d'organisations sociales et de modes de vie se sont révélés complémentaires ou conflictuels selon les lieux et les temps (Adshead, 1993, chap. 1, pp. 4–26).

En termes de diffusion islamique, le cœur de l'Asie centrale se situe dans le Turkestan occidental, entre deux fleuves débouchant dans la mer d'Aral, le Syr-Daryā au nord et l'Āmū-Daryā au sud (l'Iaxarte et l'Oxus de l'Antiquité méditerranéenne) : c'est la Transoxiane ou le *Mā warā' an-Nahr* (« ce qui est au-delà du fleuve », soit l'Āmū-Daryā) des géographes arabes, l'ultime réceptacle de l'expansion islamique vers l'Asie centrale au VIII^e siècle. Ses brillants centres culturels, Bukhārā et Samarkand (en actuel Ouzbékistan), devinrent, sous la dynastie iranienne des Sāmānides (864–999/1005), des foyers autonomes d'une islamisation sunnite ḥanafite mise en langue persane, active vers l'est jusqu'à l'orée du XX^e siècle (illustration 195).

LA TURQUISATION ISLAMISANTE DE L'ASIE CENTRALE (XI^e–XII^e SIÈCLE)

Dans les toutes dernières années du X^e siècle, la poussée vers l'ouest et le sud-ouest entretenue, avec intermittence, depuis le VI^e siècle par les confédérations des nomades turcs aboutit à l'implantation de dynasties d'origine turque gagnées à l'islam en Transoxiane.

La confédération des Qarakhānides, selon le nom que les historiens modernes lui ont donné, mit en place un pouvoir décentralisé qui fut partagé au XI^e siècle entre deux branches. Le khānat oriental qui couvrait, depuis le lac Balkhach, le sud-est de l'actuel Kazakhstan (le Semirechie ou « région des sept fleuves », un haut lieu de quelques-unes des plus puissantes entités politiques ultérieures), l'actuel Kirghizistan (le Ferghāna du Moyen Âge) ainsi que le sud-ouest du Turkestan oriental (le Xinjiang chinois) autour des centres culturels glorieux de Kāshgar et Khotan, encouragea les expressions d'une conscience identitaire turque et une littérature islamique en turc, la première de ce genre. Quant au khānat occidental, établi en Transoxiane, il assimila à son fonds culturel propre la tradition irano-islamique locale.

La région abrita une construction politique de langue persane, le sultanat ghaznévide (977–1186), dans le nord de l'actuel Afghanistan et dans l'est de l'Iran. Issue non de l'aristocratie tribale des steppes, mais de la force militaire

d'esclaves turcs au service des Sāmānides, la dynastie mena une politique de conquêtes agressives tout en se laissant gagner par la langue et les cultures iraniennes et en encourageant une vie urbaine raffinée (illustration 216).

Vers le milieu du XI^e siècle surgit une grande puissance militaire turque, championne du sunnisme défendu par le califat de Bagdad en un univers où le shī'isme commençait à l'emporter : les Seldjoukides (Saljūkides) (1038 – 1194), des Turcomans proches de leurs origines nomades et militaires que les Ghaznévides avaient utilisés comme défenseurs du Khurāsān (Iran oriental) et qui allaient dominer la Transoxiane, l'Iran, l'Iraq et l'Anatolie. Outre la suprématie du sunnisme, le monde islamique leur doit, entre autres, le modèle institutionnel et architectural des méthodes d'enseignement supérieur des sciences religieuses et juridiques, les madrasas, et les premières organisations du mysticisme soufi en *ṭarīqa* (« confréries ») (A. Bausani, « Religion in the Saljuq Periods », dans : J. A. Boyle, 1968, chap. 3, pp. 283–302).

Il est encore une entité géopolitique qui tient bonne place dans le maillon centre-asiatique de l'évolution islamique : le Khārezm, région de Khīva située sur le cours inférieur et le delta de l'Āmū-Daryā, entre les actuels Ouzbékistan et Turkménistan. La quatrième et dernière dynastie de shāh, qui y régna de 1097 à 1220 et en fit la principale force régionale de l'époque, s'est illustrée par sa position anti-califale mais aussi par un rayonnement culturel remarquable. Ainsi, le pays participa à la mise en place des *ṭarīqa* soufis et le fondateur de la secte des Kubrawīyya y fut actif jusqu'aux massacres mongols de 1220.

La diversification de l'islam sunnite et l'apparition du soufisme sont, sans aucun doute, les traits les plus marquants de cette époque dominée par les premières dynasties musulmanes turques.

LA RÉSURGENCE DES RELIGIONS PRÉISLAMIKES ET LA DOMINATION MONGOLE (XII^e–XIII^e SIÈCLE)

Aux XII^e et XIII^e siècles toutefois, l'islam de l'Asie centrale vacilla sous le choc de nouveaux déferlements venus de l'est. Ce sont d'abord les Qarā-Kitāy (1123–1218), branche détachée d'une dynastie non chinoise de Chine du Nord (les Liao, très probablement des pré-Mongols) qui, expulsés par d'autres envahisseurs descendus des forêts mandchouriennes, fuirent, en 1116–1123, la zone d'influence chinoise et transposèrent en région musulmane, entre les lacs Balkhach et Issyk-kul, des traits culturels chinois greffés sur un régime de confédération nomade. Par de durs combats, les Qarā-Kitāy

imposèrent leur domination directe ou indirecte sur les régions voisines, Qarakhānides et Khārezm-shāh étant maintenus en position de vassaux.

Durant les deux siècles qui suivirent, la Transoxiane demeura donc assujettie à des suzerains non musulmans. Le libéralisme ou l'indifférence des Qarā-Kitāy en matière religieuse permit au nestorianisme (christianisme hétérodoxe né au V^e siècle) de fleurir à l'est de la Transoxiane et au manichéisme (doctrine apparue en Perse au III^e siècle) et au bouddhisme de renaître en Kāshgarie (illustration 54).

L'invasion des hordes mongoles de Gengis khān (vers 1162–1227), un siècle après celle des Qarā-Kitāy, marque l'apogée de l'efficacité de la cavalerie légère nomade : d'un côté de l'Asie, Beijing et la Chine du Nord tombèrent aux mains des Mongols en 1215 (et la Chine du Sud en 1279) ; de l'autre côté, dans un climat de terreur et d'horreur, la Kāshgarie et la région des Qarā-Kitāy cédèrent en 1218, la Transoxiane en 1219–1220, le fier Khārezm et le Khurāsān oriental en 1221. Sous les successeurs immédiats de Gengis khān, l'avancée mongole se poursuivit, inexorable. Le sultanat seldjoukide fut défait en 1243, et le califat 'abbāsside de Bagdad en 1258 (illustrations 12, 243 et 248).

Même de nos jours, il est difficile de dresser une évaluation de l'empire de Gengis khān balancée et exempte d'émotivité (carte 29), car, au nombre de leurs techniques de conquête, qui préfigurent déjà la guerre totale des temps modernes, les Mongols utilisaient une propagande systématique pour créer leur propre image. La destruction des villes, le massacre de la population urbaine, le retour des terres irriguées au désert ont été des tragédies d'intensité très variable, bien plus importantes en Asie centrale qu'en Chine. Néanmoins, le déclin qui a suivi l'occupation mongole en de nombreux lieux était déjà bien entamé avant l'invasion. La prise de Bagdad marque, certes, la fin de cet emblème de l'islam universel qu'était le califat 'abbāsside, mais le rôle de celui-ci était depuis longtemps battu en brèche par les juristes, les mystiques et les multiples sultans.

À l'inverse, la *pax mongolica* qui embrassait l'ensemble du monde de Gengis khān n'a eu ni la suavité ni la continuité dont on la crédite en général (Allsen, 1987 ; Fletcher, 1986 ; Franke, 1994). Elle ne fut efficace que jusqu'à la mort, en 1259, du quatrième grand khān, Möngke, petit-fils de Gengis khān ; elle fut symbolique sous le règne de son successeur, Kūbīlāy, souverain de la Chine de 1260 à 1294, puis pratiquement inexistante. Néanmoins, l'explosion mongole de la première moitié du XIII^e siècle fut le premier événement mondial de l'Histoire (Adshead, 1993, chap. 3, pp. 53–77). Sous l'effet d'une politique de mobilisation généralisée des ressources humaines disponibles et d'un actif commerce intercontinental, hommes et cultures se sont rencontrés et mêlés comme jamais avant l'âge industriel. La Chine, la moins affectée par le phénomène, n'a tiré du monde musulman que quel-

ques nouvelles connaissances techniques en astronomie calendérique, en architecture et en sciences hydrauliques et militaires. Le fait important est chez elle, aux XIII^e et XIV^e siècles, l'implantation d'un islam originaire de Transoxiane et du Moyen-Orient qui, assimilé rapidement et totalement au milieu chinois, allait y prospérer.

L'Europe a gagné, à l'échange des expériences, une vision du monde inspiratrice d'explorations maritimes ultérieures et quantité d'innovations techniques chinoises dont la poudre à canon, l'imprimerie à caractères mobiles, les ponts à arches segmentées, les portes d'écluse et les relais postaux ne sont que quelques exemples. La Transoxiane, le Moyen-Orient et la Russie sont restés influencés par des méthodes administratives et fiscales chinoises. Parmi les réussites du syncrétisme culturel ayant bénéficié à l'Iran īl-khānide (1256–1335), on remarque de nouvelles expressions dans l'art de la miniature, dans la littérature historico-géographique et en médecine, tandis que les sciences mathématiques et astronomiques persanes se sont diffusées à Byzance, en Chine et en Inde.

LA REPRISE DE L'ISLAMISATION ET L'AFFIRMATION DES PARTICULARISMES RÉGIONAUX (XIV^e–XV^e SIÈCLE)

Lorsque, chassés de Chine par les Ming en 1368, les Mongols reprirent le cours de leur histoire dans leurs steppes ancestrales désormais vidées de leurs premiers occupants turcs (dans l'actuelle Mongolie), les entités politiques qu'ils avaient fondées avaient déjà disparu. Ce ne fut pas le cas du souvenir de Gengis khān, survivant en Asie centrale jusqu'à aujourd'hui comme symbole de la légitimité du pouvoir politique et comme modèle absolu de bon gouvernement.

En quelques décennies, dans la seconde moitié du XIII^e siècle et la première moitié du XIV^e, l'aristocratie mongole s'était, dans l'ouest de ses possessions, turquisée et rapprochée du substrat autochtone sédentaire. Elle s'était aussi islamisée sous l'impulsion d'un soufisme triomphant — la confrérie la plus populaire à l'époque moderne en Asie centrale et en Chine, celle des naqshbandīyya, émergeant au cours du XIV^e siècle.

Avec Tamerlan (Temūr en persan, Timūr [Lang, « le Boiteux »] en turc, 1336–1405), le jeu des conquêtes meurtrières reprit. Cependant, au cours du siècle qui suivit sa disparition, sous ses descendants les Timūrides (1405–1507), l'Asie centrale connut, sur les ruines du khānat gengiskhānide des Chagatāi, une renaissance culturelle et spirituelle spectaculaire dans les foyers de la haute culture turco-persane en Transoxiane et au Khurāsān,

notamment autour de Samarkand et d'Herāt, éblouissantes capitales d'une nouvelle identité ethnoculturelle chagatāi (ouzbek) et persane (tadjik) (illustrations 26, 27, 186 et 218).

Au début du XVI^e siècle, la configuration moderne de l'Asie centrale et occidentale prit soudain forme. Le rôle de grande puissance islamique était alors tenu par l'Empire ottoman. Né au XIII^e siècle d'un petit émirat turcoman marginal au sultanat seldjoukide et voué à la guerre sainte contre Byzance, il s'étendait, au début du XVI^e siècle, des régions balkaniques jusqu'aux terres arabes. La chute du Caire, où vivait alors le calife, en 1517, est une date aussi chargée de symboles que la prise de Bagdad par les Mongols deux siècles et demi plus tôt.

De l'Iran des Īl-khān mongols, morcelé en principautés rivales au cours du XIV^e siècle et balayé par Tīmūr puis par diverses tribus turques durant le XV^e siècle, naquit l'Iran des Séfévides en 1502, défendant le shīisme comme religion nationale.

En 1480, le grand-duché de Moscou s'émancipa du joug de la Horde d'or, d'origine gengiskhānide, qu'il subissait depuis 1240 et commença à revendiquer la suzeraineté russe sur les khānats turco-musulmans issus de cette entité. Tandis que se déployaient, entre Caspienne et Semirechie, les hordes kazakh qui y nomadisèrent jusqu'à nos jours, la migration des Ouzbeks (Özbek) enx Transoxiane, réintroduisant un régime nomade depuis les restes de la Horde d'or, chassa les Tīmūrīdes dont une branche fonda en 1526, dans le nord de l'Inde, l'Empire moghol des XVI^e et XVIII^e siècles.

Le Mogholistan, dernier héritier des khānats gengiskhānides turquisés ayant quant à lui préservé son caractère d'État nomade, fut fondé par une branche chagatāi dans les années 1360 à l'est du lac Issyk-kul mais se limita, après 1508, à la partie occidentale du Turkestan oriental (le futur Xinjiang chinois, à l'est des monts Tianshan). Dans la première moitié du XVI^e siècle, l'islam s'imposa enfin dans la région et, plus loin vers l'est, dans l'Ouïgouristan (l'est du Turkestan chinois, la région de Turfān et d'Hami), en même temps que la nomadisation régressait au profit d'une civilisation des oasis. En dépit d'une nouvelle occupation mongole du Turkestan oriental du XVI^e au XVIII^e siècle, l'ensemble de l'Asie centrale était, à partir du début du XVI^e siècle, définitivement turquisée et islamisée.

BIBLIOGRAPHIE

- ADSHEAD S. A. M. 1993. *Central Asia in world history*. Basingstoke, Macmillan.
- ALLSEN T. T. 1987. *Mongol imperialism: the policies of the Great Qan Möngke in China, Russia, and the Islamic lands, 1251–1259*. Berkeley/Los Angeles.
- BARTHOLD W. 1968. *Turkestan down to the Mongol invasion*. 3^e éd. Londres, Luzac & Co (E. J. W. Gibb Memorial Series, V) (1^{re} éd., 1928).
- BASILOV V. N. 1989. *Nomads of Eurasia*. Trad. M. F. Zirin. Los Angeles, Natural History Museum of Los Angeles County.
- BOYLE J. A. (dir. publ.). 1968. *The Cambridge history of Iran*. Vol. V. *The Saljuq and Mongol periods*. Cambridge.
- Encyclopaedia Iranica*. 1990–1992. Vol. IV et V. «Bukhārā», «Central Asia», «Chaghatayid dynasty» et «Chinese Turkestan». Londres/Costa Mesa/New York.
- Encyclopaedia of Islam*. 1960–1991. Vol. I–VII. «Bagdad», «Caghatay», «Cingiz Khān», «Cingizids», «Farghānā», «Ghaznawids», «Ilek-khāns or Karakhānids», «Īlkhāns», «Karā Khitāy», «Khawārazm», «Mā warā' al-Nahr», «Mongols». Leyde, E. J. Brill.
- FLETCHER J. 1986. «The Mongols: ecological and social perspectives». *Harvard Journal of Asiatic Studies* (Cambridge), vol. XLVI, n° 1, pp. 11–50.
- FOURNIAU V. 1994. *Histoire de l'Asie centrale*. Paris, PUF (Que sais-je ?, n° 2821).
- FRANKE H. 1994. «Sino-Western contacts under the Mongol Empire». Dans : Franke H. (dir. publ.). *China under Mongol rule*. Aldershot, Varorium (Varorium Collected Studies Series, CS 429) (texte n° VII, publié pour la première fois dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. VI, Hong Kong, 1966, pp. 49–72).
- INALCIK H. 1973. *The Ottoman Empire: the Classical Age, 1300–1600*. Londres.
- LAMBTON A. K. S. 1988. *Continuity and change in medieval Persia: aspects of administrative, economic and social history, 11th–14th century*. Londres.
- MORGAN D. 1986. *The Mongols*. Oxford.
- PLETNEVA S. A. 1982. *Kochevniki Srednevekov'ya: poiski istoricheskikh zonomernostey* [Les nomades du Moyen Âge : recherches de régularités historiques]. Moscou.

- SEAMAN G. (dir. publ.). 1989, 1991, 1992. *The nomads : masters of the Eurasian steppe*. Vol. I. *Ecology and empire : nomads in the cultural evolution of the Old World*. Vol. II. *Rulers from the steppe : state formation on the Eurasian periphery*. Vol. III. *Foundations of empire : archeology and art of the Eurasian steppes*. Los Angeles, University of Southern California (Ethnographics).
- SOURDEL D., SOURDEL J. 1968. *La Civilisation de l'islam classique*. Paris.

17.5

L'ouest de l'Islam

17.5.1

LE MAGHREB, L'ESPAGNE ET LA SICILE

Younes Shanwan

C'est une donnée géographique élémentaire qu'une grande partie de la côte nord-africaine, à savoir les rivages méditerranéens du Maroc, de l'Algérie et de la Tunisie, ainsi que la bosse formée autour de Benghazi, en Libye, partagent avec l'Espagne, le sud de la France et l'Italie un même climat marqué par des hivers doux, modérément pluvieux, et des étés secs ; ces facteurs donnent naissance à un type commun de végétation qui, comme le climat lui-même, a reçu l'épithète de « méditerranéen ». Avec le détroit de Gibraltar à son extrémité ouest et le détroit de Sicile à son extrémité est, la Méditerranée occidentale ressemble à un lac assez fermé qui ouvre un accès facile à toutes les terres qui l'entourent. En outre, il existe d'autres analogies physiques dans le bassin : si le plateau central de l'Espagne est semi-aride, caractérisé par des hivers frais, légèrement pluvieux, et des étés chauds et secs, on trouve des conditions similaires de l'autre côté du détroit de Gibraltar, sur les pentes méridionales de la chaîne de l'Atlas. Ces deux régions présentent ainsi des terrains naturels favorables à l'élevage pastoral qui coexiste avec une agriculture pratiquée dans les zones plus humides où prospèrent la vigne et les palmeraies. Il n'est donc pas surprenant de constater que, pendant près d'un millénaire avant l'invasion islamique, la Méditerranée occidentale a formé une unité historique distincte. Le bassin avait vu Rome et Carthage s'affronter pour établir leur suprématie avant d'être dominé par l'Empire romain puis la chrétienté. On aurait donc pu s'attendre à ce que les Arabes, ayant pénétré en Afrique du Nord à partir de leur base égyptienne, aient naturellement cherché à convertir toute la Méditerranée occidentale en un lac islamique.

La conquête du Maghreb (Al-Maghrib) par les Arabes commença par l'occupation de la cité libyenne de Barca, en 643, peu après la chute

d'Alexandrie (642). Cet événement fut suivi par une expédition qui passa par la Tripolitaine pour pénétrer dans l'Ifrīqiyya (Tunisie) en 647. Les deux pays ne furent toutefois vraiment soumis que plus tard, entre 663 et 670, par le commandant omeyyade 'Uqba ibn Nāfi' qui aurait fondé la grande ville-camp de Qayrawān, en Ifrīqiyya (670). Au cours de son second mandat (680–683), il traversa l'Algérie et le Maroc pour atteindre l'Atlantique. Dans le Maghreb, les Arabes furent confrontés aux Berbères dont le mode de vie, fondé sur un nomadisme chamelier et un système tribal, ressemblait fortement à celui des Arabes du désert. Après la répression de deux rébellions successives, sous la direction de Kusayla et d'une prophétesse (*kāhina*), débuta un long et tortueux processus de conversion et d'arabisation des tribus berbères. Le dernier avant-poste de Byzance, Carthage, fut pris en 697 et la prophétesse fut vaincue et mise à mort en 701 par l'un des plus grands gouverneurs omeyyades, Ḥasan ibn al-Nu'mān. En 705, Mūsā ibn Nuṣayr fut chargé des domaines arabes du Maghreb, et ce fut au tour de l'Espagne d'être soumise à son autorité.

Le pays était alors aux mains des Wisigoths. La succession de Witiza, dernier souverain de la dynastie, avait été assumée à Tolède, capitale du royaume, par son commandant en chef nommé Rodéric. S'étant pris de querelle avec lui, Julien, souverain de Ceuta, proposa à Mūsā ibn Nuṣayr de l'aider à envahir Al-Andalus (nom donné par les Arabes à toute la péninsule Ibérique et non à l'Andalousie actuelle, dans le sud de l'Espagne). En 710, Ṭarīf ibn Abī Zar'ā conduisit un raid de reconnaissance dans l'île qui porte encore son nom (Tarifa). En 711, un chef militaire berbère nommé Ṭāriq ibn Ziyād traversa le détroit en un point qui fut par la suite appelé Djabal al-Ṭāriq (Gibraltar) et défit Rodéric à Wādī Lago. La route d'Al-Andalus lui était désormais ouverte. Dès 716, les musulmans avaient pris Cordoue, Tolède, Séville, Saragosse, Pampelune et Barcelone. La rapidité de la conquête était facilitée par les querelles intestines des Wisigoths et le défaut de résistance d'une partie de la population qui bénéficiait alors, comme le souligne Juan Vernet, de davantage d'autonomie et d'un allègement fiscal. En outre, nul n'était contraint par la force à se faire musulman.

L'arrivée d'un fugitif omeyyade, 'Abd al-Raḥmān (731–788), dans la péninsule Ibérique en 755 et le fait qu'il y fonda une dynastie indépendante de celle des 'Abbāssides n'entraînèrent pas une scission culturelle entre Al-Andalus et le Maghreb ou l'Orient ; à l'inverse, le pays subit de plus en plus l'influence orientale en matière de connaissances et de culture. 'Abd al-Raḥmān lui-même s'efforça d'accumuler en Al-Andalus des souvenirs de son pays d'origine ; aussi fit-il construire un château nommé Ruṣāfa d'après celui de son grand-père Hishām, en Syrie. Il y fit planter un jeune palmier et édifia à Cordoue une résidence réservée à des chanteuses venues de Médine.

Plusieurs groupes de musulmans s'installèrent en Al-Andalus : des Arabes, des Berbères, des musulmans espagnols (*muwalladūn*), des clients des tribus arabes (*mawālī*) et des Slaves ; on vit aussi s'établir des non-musulmans, juifs ou chrétiens. Les armées syriennes nouvellement arrivées s'y fixèrent (741) sous la direction de Bilj ibn Bishr al-Qushayrī : les hommes venus de Damas, à Elvira ; ceux de Jordanie, à Rayyo ; ceux de Palestine, à Sidonie ; ceux d'Ĥims, à Séville ; ceux de Qinnasrīn, à Jaén ; ceux d'Égypte, à Beja ; enfin, une division s'installa à Tudmīr. Les soldats syriens donnaient les noms de leurs cités d'origine à leurs nouveaux lieux d'habitation, et les contacts furent maintenus pendant assez longtemps entre les colons syriens d'Al-Andalus et leur patrie.

Si l'on considère la répartition des tribus arabes en deux branches, il est clair que les membres de celle du Nord (ʿAdnān) comme de celle du Sud (Qaḥṭān) se sont installés dans les villes du sud-est de l'Espagne. Les Berbères ont pour leur part pris leurs quartiers dans les régions montagneuses, plus arides, d'Al-Andalus. Plus proches de leur patrie d'origine, ils étaient beaucoup plus nombreux que les Arabes et jaloux de la suprématie de ces derniers.

Les Berbères d'Al-Andalus étaient issus de deux groupes, les Butr et les Barāni ; les Nafza, les Miknāsa, les Hawwāra et les Madyūna appartenaient à la première famille tandis que les Kutāma, les Zanāna, les Maṣmūda, les Malīla et les Ṣanhāja faisaient partie de la seconde. Les Zanāna venaient de la région de Sétif, les autres Barāni étant originaires d'une zone située plus à l'est, le long de la Méditerranée. En Al-Andalus, les Nafza et les Miknāsa s'étaient installés entre la Galice et la ville de Cordoue ; les Hawwāra et les Madyūna, à Santáver.

Les *musālīma* étaient des chrétiens qui, en grand nombre, s'étaient convertis à l'islam pendant la période de la conquête et de l'émirat. Les *muwalladūn*, musulmans de la deuxième génération, finirent par former la majorité de la population musulmane d'Al-Andalus. Habitants originels du pays, ils estimaient que les Arabes leur avaient dérobé tout ce qu'il y avait de meilleur sur leurs terres. C'est de leurs rangs que fut issu le fameux révolutionnaire ʿUmar ibn Ḥaḥṣūn qui, à la fin du IX^e siècle, organisa la plus sérieuse des révoltes auxquelles les Omeyyades durent faire face. Selon les termes du grand historien de l'Espagne arabe, Ibn Ḥyyān (mort en 1076) : « Les *musālīma* se rangèrent aux côtés des *muwalladūn* et les *dhimmī* (protégés) chrétiens se joignirent à eux. Tous ensemble, ils s'unirent contre les Arabes pour répondre à l'appel d'Ibn Ḥaḥṣūn » (Ibn Ḥyyān, 3 : 1).

Les mozarabes (*mustaʿrabūn*) étaient des chrétiens qui, tout en vivant parmi les musulmans, avaient gardé leur religion mais dont le langage et la culture s'étaient arabisés. Subordonné à la langue arabe, le vernaculaire d'Al-Andalus était une langue romane (*ʿajamiyya*) qui côtoyait également des

dialectes berbères. La coexistence prolongée de plusieurs peuples, religions et cultures au sein d'une même région avait suscité des influences mutuelles, bien que l'élément arabe et musulman fût manifestement le plus fort. Le Nord chrétien, selon Menéndez Pidal, était affecté par le déclin général du monde romain depuis que l'Occident avait été coupé du monde grec tandis que le Sud islamique s'épanouissait en bénéficiant du regain général qu'entraînait la civilisation arabe. La langue arabe elle-même s'enrichit et devint le véhicule de la science et de la culture, processus auquel Al-Andalus contribua abondamment.

D'Al-Andalus, pays prospère abritant de nombreuses villes et des terres fertiles, Ibn Hawqal dit : « Je suis entré en Andalus au début de l'année 337 (948 apr. J.-C.), sous le règne d'Abū-l-Mutarrif 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ('Abd al-Raḥmān III, 912–961). [...] Le pays connaissait une grande prospérité et la plus grande partie des terres était cultivée et habitée. Partout nous avons vu de l'eau vive, des arbres et des rivières ; c'est une terre d'accès facile, bien entretenue, où les classes supérieures et les gens du commun peuvent, les uns comme les autres, mener une vie prospère et confortable. » La sécurité et la stabilité observées pendant le califat entraînèrent un accroissement démographique en Al-Andalus et y attirèrent de nombreux habitants du Maghreb. Cela permit à 'Abd al-Raḥmān III d'édifier, près de Cordoue, la cité-palais de Madīnat al-Zahrā dont la structure est exemplaire des villes islamiques d'Al-Andalus ; la construction commença par la Grande Mosquée où, comme dans toutes les agglomérations musulmanes, se rassemblait la vie sociale.

À partir de l'Espagne, les Arabes pénétrèrent dans le sud de la France, occupant Narbonne dès 720. Le revers que leur fit subir Charles Martel à Poitiers (732) est peut-être considéré comme plus important qu'il ne le fut en réalité, car la tête de pont établie par les Arabes en France était étroite et demeura éphémère. Les « raids des Sarrasins » et la multiplication de leurs avant-postes sur les côtes de la Provence à partir de 890 eurent encore moins de conséquences à long terme.

Inversement, la présence musulmane en Sicile fut de plus longue durée et eut de plus profonds effets culturels. La conquête arabo-berbère de l'île avait été amorcée sous l'égide des Aghlabides de Qayrawān en 827 et l'émirat de Sicile survécut jusqu'à la conquête normande (1060–1091). Deux avant-postes furent brièvement établis dans l'Italie continentale, à Bari (vers 847–871) et à Tarente (850–880). En outre, l'influence islamique ne disparut pas avec la fin de la domination politique musulmane. Après avoir visité la Sicile, le voyageur andalou Ibn Jubayr dit du roi Guillaume I^{er} (intrônisé en 1154), fils de Roger II, qui avait été le mécène du géographe Al-Idrīsī : « Il place une grande confiance dans les musulmans et se fie à eux dans ses affaires les plus importantes ; même le surintendant de sa cuisine

est un musulman. [...] L'un des faits étranges le concernant est qu'il lit et écrit l'arabe. [...] Les fonctionnaires qui sont les yeux de son gouvernement et exécutent ses ordres sont aussi des musulmans ; chacun d'eux observe le jeûne au moment prescrit, volontairement et en espérant être récompensé (par Allāh), et distribue des aumônes en espérant obtenir l'approbation et la faveur d'Allāh.» Ainsi, à proximité de l'Espagne mauresque, la Sicile normande constituait un canal par lequel le savoir arabe était transmis à l'Occident médiéval (illustrations 65 à 69, 72 et 73).

BIBLIOGRAPHIE

- AL-MAQQARĪ. 1855–1861. *Nafḥ al-Ṭīb* [Doux Parfums]. 1re éd. du texte arabe Dozy, Dugat, Krehl et Wright (dir. publ.). *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*. Leyde ; rééd. du texte arabe Iḥsān ʿAbbās. 8 vol. Beyrouth, 1988 ; trad. anglaise partielle de Pascual de Gayangos. *The history of the Mohammedan dynasties in Spain*. Londres, 1840.
- ARIE R. 1990. *Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane*. Leyde/ New York (2^e éd.) ; trad. espagnole, *España musulmana (siglos VIII–XV)*. Barcelone, 1982.
- GARCIA GÓMEZ E. 1967. *Andalucía contra Berbería*. Madrid.
- GONZÁLEZ PALENCIA Á. 1945. *Historia de la literatura Árábigo-Andaluza*. Madrid.
- IBN AL-ʿABBĀR. 1963. *Am-Hulla al-Sayrāʾ* [La Décoration fructueuse]. Dans : Ḥusayn Muʾnis (dir. publ.). 2 vol. Le Caire (2^e éd., 1987).
- IBN AL-QUṬĪYYA. 1868. [Le Fils de la dame gothique]. *Tārīkh Ifitāh al-Andalus* [Histoire de la conquête de l'Espagne]. 1re éd. du texte arabe P. de Gayangos, E. Saavedra, F. Codera. Madrid (rééd., Beyrouth, 1956) ; trad. espagnole J. Ribera. *Historia de la conquista de España*. Madrid, 1926.
- IBN ḤAWQAL. 1870–1873. *Kitāb al-Masālik wa l-Mamālik* [Livre des routes et pays, également intitulé *Opus Geographicum*]. 1re éd. du texte arabe J. M. de Goeje. 2 vol. (avec un texte d'Al-Iṣṭakrī). Leyde ; 2^e éd. du texte arabe Kramers. 1 vol. Leyde, 1938.
- IBN ḤAYYĀN. 1937. *Kitāb al-Muqtabis fī Tārīkh Rijāl al-Andalus* [Recueil des « citations » préservées d'Ibn Ḥayyān sur l'histoire des personnalités importantes de l'Espagne musulmane] ; 1re éd. M. Antuña. *Chronique du règne du calife umayyade ʿAbd Allāh à Cordoue*. Paris ; autres éditions : Le Caire, 1971 ; Beyrouth, 1973 ; P. Chalmeta (dir. publ.). Madrid, 1979.

- IBN ḤAZM. 1962. *Jamharat Ansāb l-ʿArab* [Recueil de généalogies des Arabes]. Dans : Hārūn (dir. publ.). Le Caire.
- 1980. *Rasāʾil Ibn Ḥazm* [Épîtres d'Ibn Ḥazm]. Dans : Iḥsān ʿAbbās (dir. publ.). 4 vol. Beyrouth.
- IBN ʿIDĀRĪ 1848-1851. *Kitāb al-Bayān al-Mughrib fī Akhbār Mulūk al-Andalus wa l-Maghrib* [Le Livre du merveilleux discours sur les chroniques des rois de l'Espagne musulmane et du Maroc]. 1re éd. du texte arabe R. Dozy. 2 vol. Leyde; vol. III du texte arabe E. Lévy-Provençal (dir. publ.). Paris, 1930; rééd. du texte arabe en 4 vol. Beyrouth, 1980; trad. française E. Fagnan. Alger, 1901-1904.
- IBN JUBAYR. 1858. *Rihla* [Le Voyage]. 1re éd. du texte arabe W. Wright. Leyde; 2e éd. corrigée J. M. De Goege. Leyde, 1907; nouvelle éd. arabe. Beyrouth.
- IBN SAʿĪD 1964. *Al-Mughrib Fī Hula al-Maghrib* [Les Merveilleux Atours de l'Occident]. Le Caire.
- LÉVY-PROVENÇAL E. 1950-1953. *Histoire de l'Espagne musulmane, 711-1030*. 3 vol. Paris/Leyde.
- MAKKĪ M. 1961-1964. «Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana» [Essai sur les contributions orientales à l'Espagne musulmane]. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (Madrid), vol. IX YX (65-231), vol. XI et XII (7-140).
- MENÉNDEZ PIDAL R. 1977. *España, eslabón entre la cristiandad y el islam* [L'Espagne, trait d'union entre la chrétienté et l'islam]. Madrid.
- TORRES BALBAS L. 1985. *Ciudades hispanomusulmanas* [Villes hispanomusulmanes]. 2^e éd. Madrid.
- VERNET J. 1978. *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelone; trad. française G. Martínez Gros, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris, 1988.

17.5.2

LE SOUDAN ET LES PAYS SUBSAHARIENS

Djibril Tamsir Niane

En Afrique subsaharienne — à l'inverse de l'Égypte et du Maghreb, où l'islam a été imposé aux populations par les armes —, la religion s'est principalement répandue par l'action des marchands et des clercs. Les coutumes et le mode de vie musulmans ont été adoptés par certaines couches de la population bien avant leur conversion. En Afrique de l'Ouest (Mauritanie, Sénégal), au cours des guerres du XI^e siècle, les Almoravides constatèrent que bien des tribus berbères et noires étaient déjà converties à l'islam. L'islamisation opérée dans le haut Nil soudanais et l'Afrique orientale s'est accompagnée d'une arabisation, mais, dans la région, la population autochtone s'est généralement assimilée à l'islam en gardant une forte personnalité culturelle.

L'ISLAMISATION DE L'AFRIQUE SUBSAHARIENNE OCCIDENTALE ET CENTRALE

Dès 666, soit 46 ans après la naissance de l'islam, les troupes musulmanes de Sīdī 'Uqba ibn Nāfi^c, conquérant arabe de l'Égypte, atteignirent les oasis du Fezzān et du Khawār. En 682, une expédition partit de la région du Sous, dans le sud du Maroc, vers l'Afrique noire. En 734, le général Ḥabīb ibn Abī 'Ubayd al-Fihri, petit-fils d'Uqba, mena une incursion victorieuse au sud du Sahara et atteignit le royaume de Ghana d'où il ramena or et esclaves.

Bien que ces expéditions fussent des raids plutôt que des conquêtes ou des missions d'islamisation, elles permirent de mettre les musulmans en contact avec les populations noires et de leur faire connaître les richesses de la région.

Ce sont les commerçants qui, en organisant des caravanes commerciales, établirent des relations durables avec l'Afrique noire. Alors que l'islam orthodoxe des conquérants s'enracinait au Maghreb, les «dissidents», ou khārijites, introduisaient l'islam au sud du Sahara. Leur base d'opération fut la ville nord-africaine de Tāhert où ils créèrent une forte communauté sous la direction d'*imām*. Point de rencontre de commerçants originaires de Baṣra, de Kūfa et de Qayrawān (Kairouan), Tāhert sera pendant deux siècles

une tête de pont vers le « pays des Noirs ». Un marchand de Tāhert nommé Ibn al-Ṣaghīr vanta, en 903, le sens de la justice et de l'hospitalité des *imām* khārijites, qui surent attirer les marchands de sorte que « les routes menant au Ṣūdān [l'Afrique subsaharienne] et aux pays à l'est et à l'ouest s'ouvrirent au négoce et au trafic ». Il y eut des échanges de cadeaux et d'ambassades entre Tāhert et les souverains du Soudan dès le VIII^e siècle (Ibn al-Ṣaghīr, 1980). Les commerçants ibāḍites, appartenant à la secte khārijite, étaient présents dans toutes les villes sahéliennes, à Takrūr (Tekrour), à Ghast, à Kumbi et à Gao. Une lointaine influence ibāḍite persistera dans la forme des minarets des mosquées en Afrique de l'Ouest.

Uniquement occupés à leur négoce, sans volonté d'imposer leur croyance, les ibāḍites exercèrent néanmoins une grande influence sur leurs homologues noirs qui adoptèrent le genre de vie des musulmans bien avant de se convertir.

Lorsque commença la conversion des rois, au XI^e siècle, la majorité des populations urbaines étaient déjà islamisées. Au X^e siècle, le roi songhay de Gao (Mali) se convertit à l'islam ; les fouilles archéologiques ont révélé des stèles funéraires de la famille royale datées du X^e siècle.

Nous sommes mieux informés sur la conversion du roi du Takrūr (Sénégal) et du roi de Malal (Mali). Le premier, nommé Ouardjabi, se convertit dès 1030, avant même le mouvement almoravide qui allait imposer l'islam aux tribus berbères de Mauritanie. Selon le géographe arabe Al-Bakrī, il entreprit de répandre la religion vers d'autres villes (Al-Bakrī, 1857) et donna même une armée à son fils qui se joignit aux Almoravides, partis à la conquête du Maghreb.

Le roi de Malal (Mali) se convertit vers 1050 dans des circonstances très significatives. La sécheresse désolait le pays depuis de longues années et, malgré de nombreux sacrifices de bœufs aux génies, le roi n'obtenait pas la pluie. Un Arabe résidant à la cour l'invita à invoquer Allāh. Le roi consentit, fit ses ablutions en compagnie de l'Arabe et pria toute une nuit. À l'aube, la pluie tant désirée tomba et le roi, heureux, se convertit, la famille royale et toute la cour suivant son exemple.

Au Soudan central, les populations du Kānem comme celles du Takrūr et du Ghana furent gagnées à l'islam bien avant leurs souverains. Le *maī* (roi) des Kānem, Hummay Djilimi (1080-1097), se convertit à l'islam et fonda une dynastie musulmane ; son fils et successeur fit le pèlerinage à La Mecque.

D'une manière générale, la diffusion de l'islam a été favorisée par l'attitude des animistes qui ignoraient le prosélytisme. Ils recevaient les musulmans sans méfiance, recherchant même leurs amulettes et autres gris-gris. De même, les rois sollicitaient souvent les prières des clercs et des marabouts qui vivaient à la cour.

LES ALMORAVIDES

Les populations berbères de Mauritanie étant faiblement islamisées au XI^e siècle, le chef berbère Yahyā ibn Ibrāhīm décida d'y imposer l'orthodoxie la plus stricte. Il eut recours au service d'un érudit nommé Ibn Yāsīn qui fonda un *ribāṭ* (couvent) où il s'enferma avec des disciples pour étudier. Ils en sortirent vers 1054 et lancèrent un mouvement de *jihād*. Les Almoravides (forme dérivée de l'arabe *al-murābiṭūn*, «gens du *ribāṭ*») imposèrent l'orthodoxie à toutes les tribus du Maghreb et créèrent un vaste empire englobant une partie du Maghreb et de l'Espagne.

En 1076, le Kaya Maghan, roi du plus puissant royaume d'Afrique de l'Ouest, le Ghana, se convertit à l'islam. Kumbi, sa capitale, comprenait depuis longtemps un quartier arabe avec des mosquées et certains conseillers du Kaya Maghan étaient musulmans (Al-Bakrī, 1857). Comme ailleurs en Afrique de l'Ouest, cette conversion sonna le glas du khārijisme. Les Soninké ou Sarakolé, principale population du royaume du Ghana, allaient devenir de zélés propagateurs de l'islam.

Les conquêtes almoravides provoquèrent des mouvements de population. Selon les traditions sénégalaises, après la conversion d'Ouardjabi, les Sérér, qui vivaient le long du fleuve au Fouta-Toro, émigrèrent vers l'ouest pour échapper à l'islam et se réfugièrent au Siro, au bord de l'océan Atlantique.

L'apogée des empires médiévaux de l'Afrique subsaharienne occidentale et centrale se situe au XIII^e et au XIV^e siècle. Sous l'empire du Mali, de nombreux successeurs de Soundjata firent le pèlerinage à La Mecque ; le *mansa* (prince) Mūsā Ier rentra des lieux saints accompagné d'un architecte qui construisit les mosquées de Gao et de Tombouctou (1325). C'est sous le règne du *mansa* Sulaymān (1332–1358) qu'Ibn Baṭṭūṭa visita le Mali et séjourna à Niani, sa capitale (illustration 259) (Ibn Baṭṭūṭa, 1956–1971).

Le commerce connut un grand essor et les marchands malinké et sarakolé sillonnèrent le vaste empire, portant même l'islam hors de ses frontières. Tombouctou, Niani, Jenné et Gao devinrent également des villes universitaires de renom. Leur influence se fit sentir jusqu'aux abords du lac Tchad. La *Chronique de Kano* signale l'arrivée de marchands maliens qui introduisirent l'islam à Kano au XIV^e siècle.

Dans la région subsaharienne centrale, les Hawsa, très tôt islamisés, furent les propagateurs de la nouvelle religion ; commerçants comme les Soninké et les Malinké, ils créèrent de nombreuses cités marchandes telles que Kano, Zaria et Katsina qui eurent aussi des écoles réputées.

Ainsi, du VII^e au XV^e siècle, l'islam ne cessa de progresser en Afrique noire, du Sénégal au lac Tchad. La zone sahélienne était pratiquement islamisée. Deux blocs résistaient : les Mossi, à l'intérieur de la boucle du Niger, et les Bambara, le long du Niger. Néanmoins, l'islam continuait à gagner du terrain grâce aux marchands qui ignoraient les frontières.

L'ISLAM AU SOUDAN ET EN AFRIQUE ORIENTALE

L'appellation de *Sūdān* («pays des Noirs») est limitée, dans ce contexte, à la Haute-Égypte ou Nubie. Cette région était christianisée et les royaumes chrétiens de Nubie ont perduré jusqu'au XIV^e siècle. L'islam entama ce bastion chrétien d'une tout autre manière.

Dès le VII^e siècle, dans la foulée de la conquête de l'Égypte, les Arabes tentèrent de dominer le haut Nil, mais la farouche résistance des rois chrétiens les amena à négocier. Ainsi fut signé le fameux Bakt, convention qui, durant six siècles, allait régir les relations entre souverains musulmans d'Égypte et rois chrétiens de Nubie. Il établit une étroite interdépendance entre les deux systèmes politiques (*EI2*, 1960).

Deux royaumes apparurent en Nubie : celui de Maqurra et celui d'Aloa. L'islamisation fut lente et se doubla d'un mouvement de population arabe vers le sud, aboutissant à une arabisation du pays. Le Bakt ayant réglementé les échanges entre les deux blocs, les commerçants musulmans entraient et sortaient librement de Nubie. Les premiers immigrants arabes s'établirent principalement entre la vallée du haut Nil et la mer Rouge, fondant de nombreux îlots arabes qui vivaient en bons termes avec les habitants.

À partir du XI^e siècle, on assista à un important déplacement d'Arabes d'Égypte vers la Nubie. Ces tribus, en rupture avec les Ayyūbides et les Mamluk, venaient y chercher refuge et, à partir du XII^e siècle, ces arrivées massives provoquèrent des heurts entre Nubiens et Arabes. Le sultan mamluk Baybars (1260–1277) inaugura une politique offensive contre la Nubie afin de sécuriser ses frontières méridionales.

Cette pression aboutit, au XIV^e siècle, à la conversion des rois de Maqurra. Une source arabe rapporte la transformation de la cathédrale de Dongola en mosquée en 1317 (illustration 273). Sayf al-Dīn 'Abdallāh al-Nāṣir, un roi nubien converti à l'islam, fut imposé par les Mamluk. Le déclin de Maqurra fut marqué par l'arabisation de la famille royale et de l'aristocratie. Les rois choisis par les Mamluk ne représentaient plus rien et Maqurra perdit de sa vitalité en tant qu'État organisé. En réalité, la Nubie fut absorbée par les immigrants arabes.

Aloa n'échappa pas au processus d'arabisation. Au XIV^e siècle également, les Arabes s'installèrent au cœur du pays, près de Soba. Arbadji, ville fondée en 1475, marqua la limite sud de l'expansion arabe.

Ainsi, la conversion de la Nubie à l'islam ne s'est pas opérée selon un processus net. Comme dans le reste de l'Afrique subsaharienne, l'action des commerçants fut déterminante, du moins au début, mais l'infiltration des populations arabes fut le trait original de l'islamisation nubienne. Cependant, le christianisme survécut encore pendant plusieurs générations, et des

églises subsistèrent jusqu'au XVI^e siècle. La Nubie, qui deviendra le Soudan actuel, apparut dès le XV^e siècle comme une entité arabo-africaine complexe, un « microcosme de l'Afrique ». C'était un point de rencontre entre deux mondes : le domaine nomade et l'Afrique tropicale.

En Afrique orientale, l'islam a fait son apparition dès le I^{er} siècle de l'hégire. Ouverte sur l'une des mers les plus fréquentées du globe, cette région était en contact avec le monde extérieur depuis la plus haute Antiquité. La bande côtière, appelée « pays des Zanj » par les Arabes, était le débouché d'un arrière-pays riche dont on tirait de l'or, de l'ivoire et des esclaves.

Dès le VII^e siècle, les commerçants musulmans firent leur apparition dans les villes côtières. Arabes et Persans s'y fixèrent, établissant des liens solides avec les autochtones de souche bantoue. Comme au Sénégal, au Mali et au Kānem, l'islamisation toucha d'abord les populations urbaines avant que le roi et la cour ne se convertissent.

Cependant, l'islamisation fut essentiellement l'œuvre des commerçants venant du golfe Persique et, singulièrement, de la ville de Shīrāz. Du contact entre Arabo-Perses et autochtones allait naître la civilisation swahili et une langue de souche bantoue, le kiswahili, qui emprunte à l'arabe l'essentiel de son vocabulaire. Elle fut parlée sur toute la côte avant de devenir la langue véhiculaire de toute la région.

La civilisation swahili atteignit son apogée entre le XII^e et le XV^e siècle. Les immigrants arabes, perses et indiens se mêlèrent aux Bantous, si bien que le terme « swahili » ne peut être appliqué à une communauté ethnique ou sociale.

Au XIV^e siècle (1332), le voyageur arabe Ibn Baṭṭūṭa présenta Mogadiscio comme une grande cité musulmane où le sultan accueillait les lettrés avec honneur, une ville grouillante où le négoce était roi (Ibn Baṭṭūṭa, 1956–1971).

Dès le XIII^e siècle, le kiswahili devint une langue écrite utilisant les caractères arabes, employée pour les besoins de la religion, du commerce et du droit. On consignait des textes tels que la codification des droits et des privilèges qui régissaient la société.

Naturellement, la diffusion de l'islam eut pour conséquence la construction de mosquées. Contrairement à l'Afrique occidentale, qui continua à utiliser la terre battue ou banco, l'Afrique orientale vit se développer la construction en pierre. Les fouilles de Kilwa ont mis au jour divers éléments de civilisation, comme des lampes à huile et des vases, qui attestent l'influence arabo-persé.

L'architecture musulmane swahili eut ses chefs-d'œuvre à Kilwa sous le règne du sultan Al-Ḥasan ibn Sulaymān II (1310–1333) (illustrations 35, 271 et 272).

Comme ailleurs au sud du Sahara, c'est grâce au commerce que cette civilisation apparut, prit forme et prospéra. À l'image du Takrūr, de Tombouctou ou de Jenné, un déclin s'amorça dès que le circuit commercial fut perturbé. Cette dépendance fut l'une des sources de faiblesse de la civilisation swahili.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-BAKRĪ, ABŪ 'UBAYD 'ABD ALLĀH. 1857. *Kitāb al-Masālik wa al-Mamālik* [Livre des itinéraires et des royaumes]. Portion de texte arabe avec trad. française baron William MacGuckin de Slane. *Description de l'Afrique septentrionale*. Alger, 1857 ; réimp. du texte arabe. Paris, Adrien Maisonneuve, 1965.
- AL-IDRĪSĪ. 1864–1866. *Kitāb Nuzhat al-Mushtāq fī 'khtirāq al-Afāq* ou *Kitāb Rujjār* [Divertissement de celui qui désire parcourir le monde ou *Livre de Roger*, d'après l'œuvre de Roger II de Sicile, roi du XII^e siècle]. Éd. partielle du texte arabe et trad. française A. Dozy, M. J. de Goeje, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Leyde.
- AL-MAS'ŪDĪ. 1861–1877. *Murūj al-Dhahab* ; texte arabe avec trad. française C. Barbier de Meynard, Pavet de Courteille. *Les Prairies d'or* ; texte arabe révisé par C. Pellat. Beyrouth, 1965 ; réimp. du texte arabe. Beyrouth, 1987.
- AL-'UMARĪ, IBN FAḌL ALLĀH. 1924. *Masālik al-Absār fī Mamālik al-Amsār* [Les itinéraires des regards sur les royaumes des pays civilisés]. Le Caire ; trad. française M. Gaudetfroy-Demombynes, *L'Afrique moins l'Égypte*. Paris, 1927 (voir le chap. 10 sur le Mali).
- CHITTICK H. N. 1963. « Kilwa and the Arab settlements of the East African coast ». *Journal of African History*, vol. 4, n° 2. Londres/New York, Oxford University Press, pp. 179–190.
- 1966. « Kilwa, a preliminary report ». *Azania* (Nairobi), vol. I, pp. 1–36.
- 1974. « Kilwa: an Islamic trading city on the East African coast ». Nairobi/Londres.
- Encyclopaedia of Islam (EI2)*. 1960. 2^e éd. Leyde, E. J. Brill.
- IBN 'ABD AL-HAKAM. 1914, 1922, 1948. *Kitāb Futūḥ Miṣr wa l-Maghrib wa l-Andalus* ; texte arabe H. Massé (dir. publ.). *Le Livre de la conquête de l'Égypte, du Maghreb et de l'Espagne*. Le Caire, 1914 ; texte arabe C. C. Torrey (dir. publ.). *The history of the conquest of Egypt, North Africa and Spain*. New Haven, Yale University Press, 1922 ; trad. fran-

çaise partielle accompagnée d'extraits du texte arabe A. Gateau (dir. publ. et trad.). *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*. Alger, 1948.

IBN BAṬṬŪṬA. 1853-1859. *Rihla* [Le voyage]. Titre arabe complet *Tuhfat al-Nuzzār fi 'Ajā'ib al-Amsār* [Présent offert aux observateurs : choses curieuses et merveilleuses vues dans les pays]. 1^{re} éd. du texte arabe et trad. française C. Defréméry, B. R. Sanguinetti. 4. vol. Paris, 1853–1859 ; trad. anglaise H. A. R. Gibb, *The travels of Ibn Battūta*. Cambridge, Hakluyt Society, 1956–1971 ; texte arabe seul Talāl Harb (dir. publ.). *Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya*. Beyrouth, 1992.

IBN ḤAWQAL. 1873. *Kitāb Ṣūrat al-Arḍ* [Le livre de la configuration de la Terre]. Texte arabe M. J. de Goeje (dir. publ.). Leyde ; rééd. J. H. Kramers (dir. publ.). Leyde, 1938 ; trad. française, J. H. Kramers et G. Wiet. *Configuration de la Terre*. Paris, 1965.

IBN KHALDŪN. 1868. *Kitā al-ʿIbar* [Livre de l'admonition (histoire universelle)]. Texte arabe. 7 vol. Būlāq (rééd., Beyrouth, 1958) ; trad. française partielle baron W. MacGuckin de Slane. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. 4 vol. Alger, 1852–1856 (réimp. Paris, 1925–1926) ; nouvelle trad. française. 7 vol. Beyrouth, 1956–1959.

IBN AL-ṢAGHĪR. 1980. *Chronique sur les imams rustamides de Tāher*. Texte arabe et trad. anglaise. Dans : *Actes du XIV^e Congrès international des orientalistes*. Paris, pp. 3–132.

18

Le monde islamique : vie sociale et matérielle, classes et communautés

18.1

La culture sociale et matérielle dans le monde islamique

Mounira Chapoutot-Remadi et Radhi Daghfous

L'ENVIRONNEMENT GÉOGRAPHIQUE

«L'islam est né dans le désert» (de Planhol, 1973) ou plutôt dans ses oasis : la plus grande partie de la péninsule Arabique est constituée de «terre revêche, isolée, presque entièrement vouée au désert» (Miquel, 1977a, p. 22). On distingue trois Arabies : à l'ouest, longeant la mer Rouge, la barrière montagneuse du Ḥijāz ; au sud, les hauteurs du Yémen ; entre ces deux régions, le plateau du Najd. Au sud-est se trouvent les terres arides et rouges du Rub' al-Khālī ou «quartier vide» et, au nord, le désert du Nafūd, à mi-chemin entre 'Aqaba et le Koweït. Partis de là, les Arabes se sont taillé un empire immense, de l'Indus à l'Atlantique. L'espace considérable qu'ils occupaient, qui devint le monde islamique, formait une bande de territoires s'étirant presque en totalité dans la zone aride et subaride. Ce sont des pays insuffisamment arrosés où la culture se faisait généralement par irrigation et où les déserts étaient propices au nomadisme. À l'est, les plus grands déserts sont celui d'Arabie et celui de Perse, tandis qu'à l'ouest s'étend le

Sahara. Parmi ces terres arides formant une masse compacte, on recense de vastes espaces comme le Sahara et ses ergs sablonneux, des *hammada* ou étendues rocheuses comme en Iran ou des déserts plus petits tels que le Sinaï. Néanmoins, si l'Islam était peu favorisé d'un point de vue climatique, il occupait une position exceptionnelle au carrefour des grands itinéraires commerciaux : c'était la « région de tous les isthmes » (Lombard, 1971). De plus, il disposait de terres habitables et fertiles dans plusieurs grandes vallées telles que celles du Nil, de l'Euphrate, de l'Oxus et du Syr-Daryā, en sus d'innombrables oasis et vallées plus petites.

LA SOCIÉTÉ

La vie socio-économique des Bédouins et leur marginalisation

Vivant dans les campagnes et les déserts du nord et du centre de l'Arabie, les tribus bédouines se déplaçaient à la recherche de pâturages pour leurs chameaux, razziaient les oasis et les caravanes pour améliorer leurs maigres ressources et se disputaient les points d'eau et les zones de parcours disséminés dans la péninsule (Eickelman, 1981, pp. 63–81). Cependant, les jours de marché, les Bédouins se rendaient également dans les oasis productrices de dattes et de céréales pour échanger leurs produits d'élevage contre les produits agricoles et artisanaux des sédentaires. Certains d'entre eux avaient pris part aux échanges commerciaux passant par le Hījāz, en tant que protecteurs des caravanes transportant l'encens et les épices du sud et du sud-est vers les pays méditerranéens, après le déclin de l'Arabie du Sud et la rupture de la voie commerciale de l'Euphrate au Golfe faisant suite au conflit byzantino-perse. Dès le VI^e siècle, ils s'habituèrent aux nouvelles conditions socio-économiques, une partie d'entre eux se convertissant même au judaïsme et au christianisme. Sur le plan social, ils faisaient remonter leur origine à un ancêtre commun, une sorte de héros éponyme dont la reconnaissance leur assurait une certaine cohésion, tout en respectant les liens familiaux existant entre leurs clans tribaux respectifs (illustration 182).

Les nomades et les semi-nomades furent les agents de l'expansion foudroyante des Arabes et de l'islam. Néanmoins, même s'ils n'abandonnèrent pas tout de suite leurs anciennes coutumes, beaucoup s'acclimatèrent à la vie citadine et formèrent la population des grandes villes islamiques qui, de « camps » tribaux, devinrent des agglomérations urbaines. Leur expansion ne transforma pas l'économie des régions conquises et ne s'accompagna pas d'une propagation du nomadisme. Il existait deux types de nomades dans le

monde musulman : les grands nomades chameliers et les nomades moutonniers transhumants (de Planhol, 1993). Les nomades arabes étaient depuis toujours en contact avec la population sédentaire des oasis et des villes. Quand ils se sédentarisèrent, ils « revivifièrent » souvent les terres désertées par leurs anciens propriétaires et les friches. Les grands propriétaires arabomusulmans portaient un vif intérêt au produit de leurs terres. La politique fiscale des derniers califes et les excès des collecteurs d'impôts, relayés par des mercenaires militaires, eurent pour résultat un abandon des terres et une désertification qui ne sont donc imputables ni à l'islam ni aux Arabes.

Les Omeyyades se sont appuyés sur une aristocratie arabe fondée sur la naissance et l'appartenance aux deux grandes confédérations de la péninsule, les 'Adnān et les Qaḥṭān (Rodinso, 1979). Leur principale faiblesse résulte des querelles intertribales qui les amenaient souvent à mener une politique de bascule favorisant tantôt les unes, tantôt les autres. Les Arabes constituaient la majorité des guerriers inscrits sur les registres du *dīwān*. Ils touchaient des pensions annuelles et des dons en argent et en nature provenant de la répartition du butin des conquêtes et des revenus des provinces.

Les 'Abbāssides mirent fin aux fonctions guerrières des tribus en supprimant leurs pensions. Le noyau de l'armée était désormais formé de Khurāsāniens (des Iraniens, y compris des Arabes installés en Iran), corps d'élite dévoué au régime (Shaban, 1971 et 1976 ; Kennedy, 1986). On maintint un temps une troupe composée d'Arabes loyaux appelée *'Arab al-Dawla* qui perdit rapidement de son importance. L'armée finit par être constituée en majorité d'esclaves spécialement entraînés, principalement des Turcs d'Asie centrale. Les membres des tribus quittèrent peu à peu les *amṣār*, les « villes-camps », certains retournant à un nomadisme qu'ils n'avaient vraiment jamais abandonné et d'autres s'établissant sur leurs terres. Le mot « arabe » commença alors à être limité aux nomades. L'autonomisation progressive des provinces à l'est et à l'ouest de l'Empire 'abbāsside donna naissance à une série d'États indépendants. Certains nomades étendirent toutefois leur pouvoir sur la haute Mésopotamie et la Syrie du Nord et fondèrent de brèves et brillantes dynasties bédouines, à l'image de celles des Ḥamdānides de Mosūl et d'Alep, au X^e siècle, et des Mirdassides d'Alep.

Le système de valeur des Bédouins était fondé sur plusieurs traits : une rudesse de caractère, un goût pour la poésie et l'éloquence, un sens particulier de l'honneur renforcé par la solidarité familiale et le respect de l'hospitalité, une glorification des qualités humaines (bravoure, courage, générosité, maîtrise de soi, ruse) qui correspondaient à la virilité, la *muruwwa*. Ils se prévalaient en outre de parler la langue arabe la plus pure.

L'islam naissant, qui ne pouvait ignorer ni les exigences de la vie tribale des Arabes ni l'idéal bédouin, apporta tout de même des modifications majeures à ces valeurs préislamiques. Ainsi Muḥammad, dès son installation à

Yathrib (Médine), proposa la fraternité islamique (*mu'ākhāt*) pour remplacer la solidarité clanique (*ʿaṣabiyya*) et créa le concept de la communauté (*umma*) qui intégrait tous les musulmans, quelle que soit leur origine tribale.

La plupart des conquérants musulmans se fondirent progressivement dans les vieilles civilisations urbaines d'Orient (Mésopotamie, Syrie). Les plus irréductibles des Bédouins furent refoulés dans les déserts, à l'instar des Banū Hilāl et des Banū Sulaym qui, au début du VIII^e siècle, furent déportés vers l'isthme de Suez par le calife ʿAbd al-Malik pour y servir de convoyeurs ou mener une vie d'errance et de rapine. D'une manière générale, leur système de valeurs subit de profondes modifications sous l'impulsion de l'islam et de son expansion.

La marginalisation des bédouins arabes n'a toutefois pas entraîné la disparition du nomadisme en tant que mode de vie, ni en Arabie ni dans les autres contrées conquises par les musulmans (comme l'Iraq, la Syrie ou l'Égypte). On peut donc se demander s'il est possible d'affirmer, comme certains orientalistes et géographes, notamment E. Renan, G. Marçais et X. de Planhol, que l'islam était « une religion essentiellement citadine ».

La vie dans la cité et dans le désert (*bādiya*)

La vie urbaine différait considérablement de la vie dans le désert (*bādiya*) et dans les campagnes (*rīf*). Dans les cités, l'activité fondamentale restait le commerce et l'artisanat. C'était notamment le cas en Iraq, dans les villes-camps militaires (*amṣār*) telles que Kūfa et Baṣra, devenues de véritables agglomérations, et dans les villes fondées plus tard comme Bagdad, mais aussi en Syrie, en Égypte, en Iran, dans les cités nord-africaines de Kairouan, de Mahdiyya, de Tunis et de Fès, ainsi que dans la métropole espagnole de Cordoue. En Arabie, en revanche, La Mecque et Médine étaient devenues les deux pôles religieux de l'islam, la première abritant le sanctuaire de la Ka'ba et la seconde le tombeau du Prophète. Quoi qu'il en soit, la cellule de la société demeurait la famille. La famille aristocratique urbaine gardait quelques traces de la famille bédouine dans la mesure où elle groupait tous les survivants de ses différentes générations, ainsi que ses clients ou *mawālī*. Néanmoins, dans les milieux populaires, la famille était réduite à un noyau élémentaire, car elle était morcelée par les conditions matérielles de l'existence.

Au centre de la vie quotidienne, dans la cité musulmane, se trouvaient le marché ou *sūq'* (pl. *aswāq*) et la *qayṣariyya* qui rassemblait des boutiques plus ou moins spécialisées autour de la Grande Mosquée. En outre, des bâtiments tels que les mosquées à prêche (*jawāmiʿ*) et les oratoires de quartiers (*masājīd*), les collèges théologiques (*madrasa*), à partir de l'époque

seldjoukide (XI^e siècle), les bains publics (*ḥammām*), considérés comme des annexes des lieux de prière, et les fontaines (*sabīl*) donnaient une coloration particulière à la ville (illustration 184).

Ces cités devaient être administrées. Il suffisait qu'elles deviennent le foyer d'un soulèvement populaire, comme ce fut parfois le cas en Asie centrale, pour qu'apparaissent les signes d'un autonomisme local et que se manifestent les carences du système urbain. Par ailleurs, si la ville était avant tout peuplée d'hommes libres appartenant à la communauté musulmane, elle abritait également de nombreux esclaves et des tributaires (*dhimmī*). Tous les citoyens vivaient dans des quartiers à base ethnique, régionale ou confessionnelle. Chaque quartier avait son oratoire, son bain et un petit marché, ou *suwayqa*, ainsi qu'un four public.

Hors de la ville, il faudrait éviter de présenter un contraste trop marqué entre les bédouins nomades pasteurs et les paysans agriculteurs sédentaires car il existait des situations intermédiaires. Dans certaines régions résolument vouées à l'agriculture, l'élevage était contrôlé par les agriculteurs. À d'autres endroits, paysans et éleveurs de moutons se partageaient l'usage du sol. Il arrivait également que l'on procède à une transhumance des troupeaux de la basse à la haute montagne et que les cultures soient pratiquées saisonnièrement par les éleveurs eux-mêmes. Certaines régions, enfin, étaient dominées par de grands seigneurs nomades pour le compte desquels travaillaient les paysans des oasis. On a trop souvent exagéré l'opposition du « désert et du sillon » : les activités des éleveurs et des agriculteurs étaient généralement complémentaires. L'équilibre entre les deux était toutefois fragile. Dans certaines villes-oasis caravanières, les marchands contrôlaient l'ensemble des marchés et des palmeraies. Parfois, les nomades dominaient les paysans des oasis et les employaient aux côtés de véritables esclaves ou exigeaient d'eux un tribut, la *khuwa*. Ce type de situation avait une incidence sur le système de valeurs des nomades. Imbus de liberté, de noblesse et d'honneur, ils s'estimaient supérieurs aux *fallāḥīn* (fellahs) et même aux gens des villes.

Plusieurs facteurs naturels ont pu rompre l'équilibre entre les activités pastorales et agricoles. Le dessèchement progressif du Sahara a certainement influé sur la production de céréales et d'huile d'olive et sur les produits de l'élevage. Des facteurs démographiques ont pu jouer, l'accroissement des groupes de nomades entraînant un manque de ressources. Les progrès de la domination des souverains dans les plaines s'accompagnaient souvent de l'extension des cultures nécessaires à la consommation urbaine. Des ruptures se produisirent, notamment aux X^e et XI^e siècles qui virent les nomades turcs entrer en Iran puis en Anatolie, les Hilāliens pénétrer en Ifrīqiyya (la Tunisie et une partie de l'Algérie), et les Berbères des confins du Sahara remonter vers le nord et jusqu'en Andalousie.

Le rôle de la cité dans la promotion de la vie culturelle

Le grand Ibn Khaldūn affirmait en son temps : « Les arts (*ṣanāʿī*) ne sont nombreux que dans les villes. Leur qualité et leur multiplication dépendent de la richesse de la civilisation, de la culture et du luxe dans les cités, où l'art est un superflu » (Ibn Khaldūn, 1858). En plus de son rôle politique, économique et religieux, la ville islamique était le foyer d'une intense activité intellectuelle et le centre de l'élaboration de la culture littéraire arabo-musulmane. Celle-ci se constitua véritablement au IX^e siècle mais certains genres, comme la poésie, remontaient à l'époque préislamique (Miquel, 1969 ; Wiet, 1966).

La cité islamique, par sa fonction politique en tant que siège du pouvoir et par son rôle culturel en tant que foyer de créativité, a beaucoup contribué à la promotion de la vie culturelle. L'exemple de Bagdad fut suivi par toutes les capitales provinciales : Damas, Cordoue et Kairouan puis Mahdiyya, Tunis, Fès et Le Caire. Le mécénat exercé par les souverains et les riches citadins a encouragé la production littéraire urbaine. Au IX^e siècle, les vizirs barmakides furent les protecteurs des lettres et des arts. Au X^e siècle, Sayf al-Dawla al-Ḥamdānī fut, dans sa cour d'Alep, le grand mécène de la Syrie du Nord. De nombreux artistes lui dédièrent leurs œuvres, parmi lesquels deux grands poètes, Al-Mutanabbī et Abū Firās, et le non moins célèbre anthologiste Abū-l-Faraj al-Iṣfahānī, auteur du *Livre des chants* ou *Kitāb al-Aghānī*. Le X^e siècle vit certainement l'apogée de la culture musulmane.

Les trois principaux pivots de la société urbaine

Les hauts fonctionnaires

À la tête de la cité se trouvaient en premier lieu les gouvernants, représentants du pouvoir central : calife, vizir, gouverneur de province, sultan ou émir. Plusieurs vizirs et de nombreux fonctionnaires formaient l'entourage du souverain. Les scribes (*kuttāb*) étaient responsables des tâches administratives et financières dans le cadre des bureaux (*dīwān*). Peu à peu, sous les ʿAbbāssides, ces *dīwān* se diversifièrent pour s'occuper de domaines variés : « affaires intérieures, affaires étrangères, finances, armées, correspondance diplomatique (et copies des archives), postes (et censure du courrier), communications et propagande » (Gardet, 1977). Il convient également de décrire l'appareil militaire et policier. Le préfet de police de Bagdad veillait au maintien de l'ordre public ; il avait à sa disposition de véritables troupes distinctes de celles de l'armée. Des fonctionnaires financiers, les *ʿummāl*, étaient chargés de la collecte des impôts. Le *muḥtasib*, à la fois censeur des mœurs et gardien de la morale islamique, était responsable de la police des mœurs et de la répression des fraudes économiques. La justice était rendue

par le *qāḍī* qui veillait à l'application de la loi islamique. Quant à l'armée, constituée de membres des tribus arabes au temps des Omeyyades, elle fut khurāsānienne puis composée de mercenaires et d'esclaves turcs sous les 'Abbāssides. Certains chefs militaires se virent confier le gouvernement de provinces entières et obtinrent une quasi-autonomie. D'autres, originaires de la province persane du Daylam, devinrent protecteurs des califes au Xe siècle et prirent le titre d'«émir des émirs», *amīr al-umarā'* : ce sont les Būyides shī'ites. Les chefs de province, sultans et émirs, s'entouraient des mêmes services et des mêmes fonctionnaires qu'à Bagdad et entretenaient des troupes sur le même modèle.

Les marchands

Les conquêtes avaient abouti à la création d'un vaste empire économique unifié qui permit en particulier la jonction entre la Méditerranée et l'océan Indien. Les marchands (Rodinson, 1966 et 1970 ; Ibrahim, 1990) jouaient un rôle fondamental dans les villes. Les grands marchands formaient ce que M. Rodinson nomma le «secteur capitalistique». Petits et gros commerçants étaient appelés *tujjār* ; les plus riches étaient ceux qui faisaient venir dans les villes les produits alimentaires et les matières premières des campagnes ou ceux qui se spécialisaient dans le commerce à longue distance, les *rakkādūn*. Ces derniers, importateurs-exportateurs, organisaient les caravanes et affrétaient les navires. Certains étaient des entrepositaires (*khuzzān*) et d'autres des commanditaires. Les marchands juifs participaient activement au commerce, de même que les chrétiens. Les textiles, les épices, les matières premières et les produits fabriqués, la joaillerie et la bijouterie pouvaient procurer des gains considérables. Les plus riches restaient chez eux, tandis que des chefs caravaniers et des capitaines de navires sillonnaient les routes et les mers pour leur compte.

Au sein de la classe marchande, les changeurs, chargés d'évaluer la valeur exacte des pièces de monnaie, étaient de véritables auxiliaires des agents de l'autorité ; on leur accordait fréquemment la ferme des impôts. Les marchands étaient souvent instruits, car ils devaient utiliser des livres de comptes et des lettres de crédit ; ils connaissaient l'art du code et les messages secrets et s'initiaient aux chiffres indiens. En somme, ils recouraient aux nouvelles techniques de paiement, au crédit et aux banques et profitaient de l'intensité de la circulation monétaire pour concentrer de grandes richesses entre leurs mains. Ils devinrent des hommes cultivés qui se piquaient d'érudition et de poésie, n'hésitant pas à jouer le rôle de mécènes tout en participant à l'embellissement des édifices religieux et au financement des fondations pieuses, des madrasas, des fontaines et d'autres créations d'intérêt public. Ils assumaient également leurs fonctions de bienfaiteurs en offrant le gîte et

le couvert aux étudiants et aux professeurs et en hébergeant les pèlerins en déplacement. Enfin, ils exerçaient leur emprise sur la vie intellectuelle de la cité en encourageant les lettrés, notamment les poètes, et en subventionnant leurs œuvres. Sous les ‘Abbāssides, un certain nombre de grands marchands devinrent vizirs (Sourdel, 1960). Selon Goitein (1968), les siècles classiques ont été témoin de la montée d’une « bourgeoisie marchande ».

Les savants

Les savants (*‘ulamā’*) étaient à la fois des hommes de religion et des hommes de science. Proches des souverains comme des travailleurs, ils étaient liés au centre culturel et communautaire que représentait la mosquée. Ils étaient respectés par leurs contemporains, et les villes islamiques se glorifiaient de leur présence et de leur nombre. Ils voyageaient beaucoup en quête de savoir et s’entouraient de disciples. Parmi les érudits répertoriés et classés dans les ouvrages et les dictionnaires biographiques respectivement dénommés *ṭabaqāt* et *tarājim*, on recensait des traditionnistes, des exégètes du Coran, des jurisconsultes, des théologiens, des juges, des médecins, des mathématiciens, des astronomes, des physiciens et des philosophes.

C’est parmi les savants qu’étaient recrutés de nombreux fonctionnaires religieux et même civils : les *muftī*, les *qāḍī*, les assesseurs des notaires (*‘udūl*), les témoins instrumentaires (*shuhūd*) et les *muḥtasib* (censeurs des mœurs). Certains d’entre eux enseignaient dans les mosquées-universités et, plus tard, dans les madrasas.

À côté des hommes de religion évoluaient les lettrés et les humanistes qui gravitaient autour du souverain et de la cour. Ils comptaient des Arabes de souche, mais aussi beaucoup de convertis d’origine persane et byzantine. Gardet (1977) distingue trois groupes parmi eux : « les scribes, les polygraphes et moralistes, les philosophes et savants ». Les premiers, les secrétaires (*kuttāb*), finirent par former une caste puissante où se recrutaient les hauts fonctionnaires. Des ouvrages furent consacrés à leur formation. Ils devaient posséder un savoir très étendu en de nombreux domaines et faire preuve d’une sorte d’humanisme nommée *adab*. Les polygraphes vulgarisèrent quant à eux la philosophie et le savoir ; parmi les plus célèbres d’entre eux, citons Al-Jāḥiẓ, Al-Tawḥīdī et Miskawayh. Les troisièmes, à savoir les philosophes et les savants, constituèrent la gloire de ces siècles classiques avec l’astrologue Al-Kindī sous le calife Al-Ma’mūn, le philosophe Al-Fārābī à la cour de Sayf al-Dawla, Ibn Sīnā à la cour des émirs shī‘ites d’Hamadhān et d’Iṣfahān, Jābir ibn Ḥayyān, Al-Khwārizmī, Al-Bīrūnī et Ibn al-Ḥaytham.

Les relations entre la communauté et l'État

La communauté (*umma*) était avant tout une entité religieuse dont le ciment était l'islam. Pourtant, au début, l'*umma* que le Prophète Muḥammad avait mise en place à Médine, dans le cadre de la « Constitution de Médine » ou *ṣaḥīfa* (Serjeant, 1964 et 1978 ; Watt, 1956), était ouverte à tous les habitants de l'oasis, même aux non-musulmans — *aṣṣāḥib* ou « compagnons » des 'Aws et des Khazraj, y compris les membres juifs de ces tribus, et *muhājirūn* ou « émigrés » de La Mecque. Elle fut par la suite réservée aux musulmans, quelle que soit leur origine ethnique : Arabes, Persans, Berbères, Turcs, etc. L'ensemble de l'*umma* était considéré comme un État à la tête duquel se trouvait le calife qui détenait des pouvoirs importants, au moins jusqu'au X^e siècle. Ce dernier était entouré d'un certain nombre d'auxiliaires et d'organes de gouvernement chargés de fonctions bien définies : justice, armée, police, fiscalité, administration de l'Empire et des provinces, bureau des correspondances. Les membres de l'*umma* se sentaient solidaires en tant que musulmans. Même s'ils obéissaient au souverain, ils ne le considéraient pas comme la source de la loi qui demeurait coranique (Lapidus, 1975). Cette attitude s'accroissait lorsque le pouvoir passa, au moment de la désintégration du pouvoir central et du califat, à des chefs dépourvus de légitimité réelle et souvent étrangers à leurs sujets en raison de leur origine ethnique.

La centralisation du pouvoir et les mouvements de résistance

Rappelons que le pouvoir était centralisé depuis la naissance de l'État islamique sous la direction du prophète Muḥammad. Cette centralisation politique avait été renforcée par les Omeyyades et les 'Abbāssides qui avaient doté l'État d'organes de gouvernement efficaces et solides et d'un personnel spécialisé : scribes, hauts fonctionnaires placés à la tête des divers bureaux ou *dīwān*, vizirs, *qāḍī* et *muḥtasib*. Cette concentration avait néanmoins été tempérée par une résistance provinciale plus ou moins vive dans les diverses régions de l'Empire.

Inévitablement, bien que la religion musulmane n'autorise aucune distinction ethnique, il existait des sentiments régionalistes à l'intérieur du *Dār al-Islām* ou « Demeure de l'islam » (Haarmann, 1980 ; Al-Dūrī, 1987). On peut par conséquent parler de provincialisme persan et de particularismes égyptiens, berbères, kurdes ou daylamites. Ces tendances donneront naissance, à partir du X^e siècle, à des dynasties provinciales plus ou moins indépendantes du califat. Ces pouvoirs régionaux se manifestèrent depuis le IX^e siècle, que ce fût dans les provinces occidentales de l'Empire (Aghlabides

en Ifrīqiyya, Idrīsides au Maroc), dans les provinces orientales (Ṭāhirides puis Ṣaffārides au Khurāsān, Sāmānides en Transoxiane, Ghaznévides en Afghanistan et en Inde) ou au Proche-Orient (Ṭūlūnides puis Ikshīdides en Égypte, Ḥamdānides en Syrie du Nord, Ziyādides puis Yuʿfurides au Yémen).

Tous ces particularismes provinciaux s'ajoutaient aux mouvements sectaires nés des crises religieuses qui éclatèrent très tôt au sujet de la légitimité du pouvoir après la mort du Prophète : d'où la fondation de l'État qarmaṭe à Bahreïn, de l'imāmat de Tāhert et de l'État zaydite au Yémen. Les cassures les plus importantes de l'unité de l'*umma* sont représentées par la naissance de deux puissances rivales sous les ʿAbbāssides : le califat omeyyade d'Espagne et le califat fātimide du Maghreb, puis d'Égypte.

Il y eut également des révoltes sociales dont la plus importante fut celle des Zanj, esclaves du bas Iraq.

La diversité ethnique : la *shuʿūbiyya*

Après les efforts d'unification des Omeyyades et des premiers ʿAbbāssides, le monde musulman fut touché par des infiltrations de nouveaux peuples, ce qui accentua son hétérogénéité et fit de lui une mosaïque d'ethnies : Iraniens à l'est, Turcs en Asie centrale, Sémites arabisés en Mésopotamie (Araméens) et en Syrie (Syriaques), Coptes en Égypte, Berbères en Afrique du Nord, Noirs dans le *Bilād al-Sūdān* (le « pays des Noirs ») — depuis les Éthiopiens ou *Ḥabash* jusqu'aux Noirs du Mali —, autochtones andalous et mercenaires slaves en Espagne, sans parler des esclaves d'origines diverses présents dans toutes les provinces. Tous ces peuples se mêlèrent aux Arabes et se convertirent pour la plupart à l'islam. Cependant, l'arabisation ne se répandit pas en Iran comme ailleurs : on continua à y parler le persan même si, l'arabe demeurant la langue de la religion, il lui emprunta de nombreux mots et si le Coran était lu en arabe. Les Iraniens gardèrent une bonne partie de leurs traditions et se glorifièrent de leurs particularismes dans le cadre de discussions touchant les mérites respectifs des Arabes et des non-Arabes (*ʿAjam*) dans la formation de l'islam (Gibb, 1953).

Les sources écrites ont immortalisé ces débats sous l'appellation de *shuʿūbiyya* (se rapportant aux peuples), terme issu d'un texte fondateur du Coran (49.13). La controverse est née de la prétention des *shuʿūbi*, les « nations », c'est-à-dire les peuples conquis, à imposer leur idéal moral et intellectuel à la communauté. Les origines de ce mouvement remonteraient à la fin de l'époque omeyyade, mais ses apôtres se limitaient alors à des appels à l'égalité entre tous les musulmans, Arabes ou *mawālī* ; ils sont souvent nommés *Ahl al-Taswīya*, les « gens de l'égalité ». Avec l'avènement des ʿAbbāssides,

le contexte changea, et les *mawālī* iraniens obtinrent une parité sociale telle qu'à la fin du XVIII^e siècle, le mot *mawālī* cessa d'être employé.

Bien que la *shu'ūbiyya* ait été utilisée, dans de rares occasions, par des mouvements politiques présentant un caractère ethnique ou régional notable comme celui des Ṣaffārides, la plupart des *shu'ūb* n'avaient pas d'orientation politique et, le plus souvent, restaient de fidèles serviteurs du califat. Au X^e siècle, une grande littérature fit son apparition dans une nouvelle forme de langue persane : la poésie épique. D'origine préislamique, rappelant l'histoire traditionnelle de l'Iran et de ses rois, ce genre reprit avec le *Livre des rois*, ou *Shāh-Nāmeḥ*, qui fut achevé par le poète Firdūsi en 1010 apr. J.-C. (Von Grunebaum, 1955). Ce réveil de la littérature persane ne marque toutefois aucun séparatisme, mais plutôt l'affirmation des gloires proprement iraniennes. Les rivalités entre les peuples s'exprimaient ça et là dans le domaine islamique, mais la *shu'ūbiyya* au sens strict a principalement trouvé ses adeptes en Andalousie et en Perse, avec cette différence que la renaissance persane était d'une plus grande ampleur.

Sous les 'Abbāssides, le mouvement évolua dans le sens d'une motivation de la « conscience nationale » parmi les Iraniens. L'influence iranienne grandissante était alors visible, les souverains choisissant leurs vizirs parmi la famille khurāsānienne des Barmakides (Iran oriental), puis parmi les Banū Sahl, également d'origine persane. En outre, la *shu'ūbiyya* reflète le déplacement du centre de gravité de la Méditerranée vers l'Asie. C'est ainsi qu'on assista, à partir du IX^e siècle, à de grandes expéditions terrestres vers le nord et vers l'est comme celle d'Ibn Faḍlān vers la Volga et le monde russe, celle d'Alī ibn Dulāf en Chine et, enfin, celle de Sulaymān le Marchand qui gagna l'Extrême-Orient par le golfe et l'océan Indien et servit de modèle aux aventures du fameux Sindbād le Marin.

L'élite et les masses

Les auteurs musulmans utilisaient deux grands concepts pour décrire la société, celui de *khāṣṣa* pour désigner l'élite ou l'aristocratie et celui d'*ʿāmma* pour nommer le peuple ou la masse, les opposant ainsi l'une à l'autre (Brunschvig, 1962 ; Ziyāda, 1982). Il ne s'agissait toutefois pas de véritables classes sociales, mais de groupes ayant chacun leurs propres caractéristiques et hiérarchie.

L'élite comprenait les personnes qui gravitaient autour du souverain — le calife, le sultan ou le prince —, des palatins appartenant à des milieux sociaux très divers. Mentionnons tout d'abord l'« aristocratie militaire » qui, composée d'officiers supérieurs et d'émirs, avait d'importantes responsabilités dans la direction des expéditions armées et dans le maintien de l'ordre

intérieur. Cette aristocratie faisait partie des dignitaires qui servaient comme conseillers au calife, et elle finirait par avoir un rôle prépondérant au sein du gouvernement et de l'Empire. Il existait également une aristocratie des secrétaires, formée essentiellement des administrateurs (*kuttāb*) qui dirigeaient les grands bureaux (*dīwān*) présents dans toutes les capitales musulmanes : Bagdad, Le Caire et Cordoue. Ce groupe comprenait également les magistrats tels que les *qāḍī*, les docteurs de la loi. Tous ces gens constituaient une élite intellectuelle, une aristocratie du savoir et de la foi. Néanmoins, les grands négociants faisaient également partie de l'élite, car ils fournissaient des fonds aux souverains en cas de besoin.

La *‘amma*, loin de former une véritable classe sociale, était composée de masses diversifiées vivant dans des conditions difficiles et pénibles, aussi bien dans les villes que dans les campagnes, sans parler du sort des esclaves.

La plèbe urbaine était constituée de petits artisans groupés en corps de métiers. Ils assuraient aussi la fonction de petits boutiquiers, car ils procédaient eux-mêmes à la vente de leurs produits : il existait ainsi des fournisseurs, des bouchers, des épiciers, des porteurs d'eau, des traiteurs, des rôtisseurs, des pâtisseries, des tisserands, des barbiers et des tanneurs. Les individus sans travail et ceux qui pratiquaient des métiers inférieurs et méprisés participèrent à beaucoup de révoltes urbaines.

Les véritables démunis et les malandrins des villes islamiques étaient les *‘ayyārūn* (au sens d'« errants ») qui formaient au XI^e siècle, en Iraq et en Iran, des groupements distincts animés par un idéal de solidarité appelé *futuwwa*. Ces individus prirent part aux dissensions politico-religieuses qui déchirèrent les sociétés urbaines des villes irakiennes et iraniennes. En Syrie, ils étaient connus sous le nom d'*aḥdāth*, des « jeunes » qui se substituaient à l'autorité là où elle était en déficience.

À ces différents groupes urbains s'ajoutaient les déshérités des campagnes, paysans ruinés et travailleurs agricoles dont la condition était particulièrement pénible. Ils étaient écrasés par les impôts dont le taux croissant, accompagné d'une baisse du pouvoir d'achat, les amena à désertir les campagnes, à grossir la plèbe urbaine et à participer aux révoltes, que ce soit en Iran, en Égypte ou en Syrie. Citons notamment la révolte de la tribu tzigane des Zoṭṭ en basse Mésopotamie sous le calife Al-Ma'mūn et leur déportation vers les frontières byzantines.

La *‘amma* des villes était formée d'une population pauvre et remuante qui avait pratiquement le même mode de vie que celle qui vivait dans les campagnes ; elle est à l'origine des explosions sociales qui secouèrent Bagdad du IX^e au XI^e siècle (Sabari, 1981). Cependant, il ne faut pas oublier le rôle perturbateur des nomades dans les villes.

En somme, la société islamique demeurait hiérarchisée et extrêmement cloisonnée. Elle reposait sur une organisation aristocratique du pouvoir

dont l'origine était à la fois religieuse et profane. La distinction entre élite aristocratique et peuple impliquait que tous les éléments de cette société étaient loin d'être intégrés.

La « féodalité » islamique

La féodalité islamique ? Un terme impropre qui a la vie dure. Il a été employé pour la première fois par A. N. Poliak en 1936, et, malgré plusieurs études et prises de position de C. Cahen sur ce sujet, on continue à utiliser cette appellation erronée (Lewis, 1950). En réalité, le système d'organisation fiscale et militaire du domaine islamique, fondé sur l'*iqṭāʿ*, avait peu à voir avec la féodalité de l'Europe occidentale.

La professionnalisation de l'armée sous les 'Abbāssides conduisit à un système de paiement des soldes fondé sur la fiscalité. Même si les effectifs de cette armée sont mal connus, son poids était multiplié par l'importance des soldes versées. Outre leur traitement, les soldats recevaient des allocations en nature, des vêtements et des cadeaux à l'occasion des avènements et des fêtes. Le bureau de l'armée, le *dīwān al-jaysh*, devint un rouage essentiel de l'administration impériale. Dans ses registres étaient portés les noms des soldats, leur origine géographique, leur généalogie et leurs caractéristiques physiques. L'ensemble du système fiscal de l'État était mobilisé : l'administration fiscale et foncière, l'établissement du cadastre, les révisions périodiques de l'assiette de l'impôt, le calcul des revenus et leur distribution étaient soumis à l'armée. Sur un budget qui s'éleva jusqu'à 16 millions de dīnārs sous les 'Abbāssides, près de la moitié était affectée à l'entretien des troupes.

Au début, les califes octroyaient des terres prises dans les domaines de l'État à leurs officiers qui étaient chargés de mettre leurs propriétés en valeur et d'être ainsi en mesure de payer la *zakāt*, aumône légale portant dans ce cas le nom de *qaṭāʿ*. Ces terres étaient concédées pour une longue durée, comparable à celle d'un bail emphytéotique. Néanmoins, il ne resta rapidement plus de terres à allouer de cette manière. C'est alors qu'apparut une autre forme de concession : on octroyait à des officiers le droit de lever l'impôt sur les terres de *kharāj* (impôt foncier) d'un district, à charge pour eux de payer ensuite leur propre *zakāt*. Cette concession était appelée *iqṭāʿ* (Cahen, 1953), et c'est son assignation en tant que solde qui a amené certains chercheurs à y voir un système comparable à la féodalité européenne. Certes, cette *iqṭāʿ* renforça l'autorité des bénéficiaires sur les terres, mais elle n'entraîna ni une privatisation du pouvoir, ni une propriété foncière héréditaire et ne modifia pas la nature des liens sociaux. Au IX^e siècle, le bénéficiaire (*muqṭaʿ*) qui avait la responsabilité de l'entretien de l'irrigation

et de la mise en valeur des terres cherchait en même temps à augmenter ses revenus et à alléger ses charges. Il pouvait y parvenir en accordant à ses paysans, moyennant finances, un droit de protection (*taljī'a*) contre le banditisme et les abus de ses propres collecteurs d'impôts. Néanmoins, ces caractéristiques montrent les limites de l'influence de l'émir sur la région. Il n'exerçait aucun droit de justice comparable à ceux des seigneurs européens et les terres qu'il acquérait étaient soumises à un morcellement entre ses héritiers au moment de sa mort.

C'est la forme de perception de l'impôt foncier qui était à la base de l'*iqṭā'*. Elle laissait aux émirs et à des fermiers le soin de lever l'impôt en échange du paiement d'une somme forfaitaire. Ce système se généralisa en Iraq sous les Būyides (Bosworth, 1967), puis en Iran à l'époque des Seldjoukides sous la forme d'une *iqṭā' istighlāl*, une «récolte». Le bénéficiaire recevait le droit de lever un impôt qui correspondait au montant de sa solde tandis que l'État conservait le contrôle étroit du service dû en conséquence. Néanmoins, aucun lien stable ou institutionnel ne s'établit entre l'émir et ses hommes. Ce phénomène entraîna une aggravation du sort des paysans soumis aux exactions des militaires, à la lourdeur de l'impôt foncier et à une augmentation du prix de la «protection» accordée, la *ḥimāya*.

Les Seldjoukides (Lambton, 1965 et 1988) et leur vizir Nizām al-Mulk tentèrent de réformer le système mis en place par les Būyides en instaurant des mutations triennales de bénéficiaires et en limitant l'octroi de l'*iqṭā'* aux seuls émirs. Le Khurāsān des Sāmānides et des Ghaznévides n'adopta pas ce système, mais les Seldjoukides étendirent leur modèle d'*iqṭā'* à l'Iran. Les chefs de tribus et les princes seldjoukides se constituèrent ainsi de vastes commandements. Au cours des derniers temps de la dynastie, les concessions devinrent de plus en plus grandes et nombreuses et, surtout, de plus en plus durables, tendant même à l'hérédité.

En Syrie, Nūr al-Dīn et Ṣalāḥ al-Dīn (Saladin) adoptèrent le système de l'*iqṭā'* héréditaire (Irwin, 1977). Assuré de pouvoir transmettre sa concession à sa descendance, le *muṣṭaq* s'intéressait ainsi davantage à la mise en valeur des terres et à la protection des paysans.

En Égypte (Rabie, 1970 et 1972; Al-ʿArīnī al-Bāz, 1956; Tarḥān, 1968), les Ṭūlūnides puis les Fāṭimides choisirent également l'*iqṭā'* pour payer leurs armées. Ils accordaient des localités à des officiers fermiers pour collecter le *kharāj* tout en maintenant le caractère révocable de la concession. L'*iqṭā'* devint héréditaire à l'époque de Saladin, mais elle perdit à nouveau ce statut sous les Mamluk, les sultans en changeant très souvent les titulaires pour empêcher la formation de puissances locales. La création d'une hiérarchie émirale à trois degrés explique celle de leurs concessions. De plus, il existait une différence entre les *iqṭā'* des émirs et celles, moins avantageuses, des soldats des *ḥalqa* ou «cercles» (unités d'hommes libres).

L'esclavage et ses sources

À l'image de toutes les cultures antiques et proche-orientales, la civilisation islamique fut esclavagiste (Gordon, 1987 ; Lewis, 1971). L'esclave était avant tout une force motrice utilisée dans les maisons, les plantations, les mines, les villes et l'armée (Ayalon, 1951 ; Crone, 1981 ; Pipes, 1980). À l'origine, les sources de l'esclavage étaient au nombre de trois : les captifs pris sur les champs de bataille, les esclaves acquis dans le *dār al-Ḥarb* (« demeure de la guerre »), c'est-à-dire hors des territoires islamiques, et les enfants nés d'une mère esclave déjà installée dans un pays musulman. Trois grands réservoirs d'esclaves s'offraient aux marchands musulmans hors des frontières du *Dār al-Islām* : le *Bilād al-Saqāliba* (« pays des Slaves »), à savoir l'Europe centrale et Orientale ; le *Bilād al-Atrāk* (« pays des Turcs »), soit le Turkestan et l'Asie centrale ; le *Bilād al-Šūdān* (« pays des Noirs »), c'est-à-dire les savanes bordant la forêt africaine. Avant la fin des conquêtes, le trafic des esclaves était devenu un commerce très lucratif. Nombre de prisonniers de guerre étaient capturés par les musulmans. Cependant, au XI^e siècle, les Slaves païens commencèrent à se convertir au christianisme et les Turcs à l'islam. Le seul réservoir qui demeurait disponible était l'Afrique, mais lui aussi allait se réduire avec l'islamisation. Des raids menés contre les côtes des pays non musulmans continuèrent toutefois d'alimenter le commerce des esclaves.

Les esclaves importés de ces trois zones n'étaient pas affectés aux mêmes besognes. Les Noirs étaient surtout préposés aux travaux domestiques et, dans certains cas, comme dans le bas Iraq et en Ifrīqiyya aghlabide, aux travaux agricoles. Les femmes noires étaient quant à elles employées comme concubines et nourrices. Les Slaves étaient très recherchés par l'aristocratie et, souvent transformés en eunuques, ils constituaient les gardes personnelles des souverains. Les Omeyyades de Cordoue, en particulier, avaient une garde de 10 000 Slaves à leur service, tandis que l'émir aghlabide Ibrāhīm I^{er} s'était entouré d'une garde noire de 5 000 hommes (Talbi, 1966). Les Turcs, enfin, faisaient d'excellents soldats ; le mouvement d'acquisition d'esclaves turcs pour l'armée commença sous Al-Ma'mūn et alla en s'accroissant, Al-Mu'taṣim possédant déjà une milice de 70 000 Turcs.

Les esclaves constituant une marchandise très précieuse, ils faisaient l'objet de fraudes ; c'est ce que nous apprennent deux opusculs, l'un d'Ibn Buṭlān et l'autre de Muḥammad al-Ghazālī, traitant tous deux de la manière de « maquiller l'esclave » pour le vendre malgré ses défauts (Rosenberger, 1985).

L'esclave appartenait à son maître qui pouvait l'acheter, le vendre et le laisser en héritage. Il n'était toutefois pas assimilé, comme dans le droit romain, à une « chose », mais à une personne ayant des droits et des devoirs. Tout en entérinant son statut, l'islam tenta d'améliorer sa situation. L'es-

clave devait être traité convenablement, « avec justice et douceur » ; il pouvait disposer d'un pécule et se marier ; les enfants esclaves ne pouvaient être vendus sans leur mère avant l'âge de sept ans. Le censeur (*muḥtasib*) devait veiller à ce que l'esclave ne subisse pas de mauvais traitements. Une femme esclave pouvait être prise comme concubine par son maître, mais ses enfants naissaient alors esclaves ; si elle devenait mère d'un garçon (*umm walad*), elle acquérait l'assurance d'être émancipée à la mort de son maître. Si celui-ci voulait l'épouser, il devait l'affranchir au préalable. Cependant, un esclave ne pouvait hériter ou laisser quelque chose en héritage (*lā yarīth wa lā yūrīth*) : en cas de décès, ses biens revenaient à son patron. Néanmoins, le Coran faisait de l'émancipation de l'esclave une œuvre pie. L'esclave avait par ailleurs le droit d'acheter sa liberté, l'affranchi restant toutefois très lié à son maître dont il épousait souvent une fille. Beaucoup d'esclaves affranchis jouèrent un rôle politique et militaire de premier plan dans le monde musulman — c'est le cas en particulier d'Ibn Ṭūlūn et de Kāfūr qui devinrent l'un et l'autre gouverneurs d'Égypte, puis fondateurs des dynasties ṭūlūnide et ikhshīdide.

L'esclave domestique était généralement bien traité. Il arrivait que son maître lui confie un commerce ou l'initie à une activité artisanale ; beaucoup géraient même la fortune de leurs patrons. Certains esclaves étaient instruits pour devenir les précepteurs des enfants de leur maître. Les femmes recevaient souvent une éducation soignée et apprenaient la musique et le chant : les *qiyān* (Pellat, 1963 ; Chapoutot-Remadi), ou « chanteuses », étaient parfois vendues pour des sommes très élevées, et plusieurs d'entre elles devinrent des poétesses, des lettrées ou des musiciennes célèbres. Les *jawārī* ou « servantes », moins raffinées, étaient employées pour le service domestique. Ce sont les esclaves des grands domaines ruraux du bas Iraq et de l'Afrique du Nord qui avaient les conditions de vie les plus dures. De véritables troupes d'esclaves noirs furent en effet préposées au drainage et à l'assainissement des marécages de cette région (Baṭā'ih) en vue de cultiver la canne à sucre (Popovic, 1976 ; Al-Sāmir, 1971 ; Talbi, 1982).

L'autonomie urbaine

Souvent opposée à la cité antique et à la commune médiévale européenne, la ville musulmane se caractérisait par son amorphisme physique et son manque de caractère propre dû à son intégration administrative à l'Empire. Au début de l'islam, les collectivités locales, tant dans les territoires sassanides que dans les anciennes provinces byzantines, avaient gardé une grande marge d'auto-administration. Cependant, avec l'affermissement du régime et l'extension de l'islam, un nouvel ordre administratif se constitua progressivement dans la ville qui était le centre effectif de la vie matérielle et spirituelle ainsi

que le chef-lieu de la plaine. Un certain nombre de fonctionnaires et de magistrats disposaient de tous les pouvoirs. Citons, à côté du gouverneur et de ses subordonnés, le *qāḍī*, le préfet de police (*ṣāhib al-shurṭa*) et les milices (*aḥdāth*), notamment en Syrie (Ashtor, 1956 et 1958) et en haute Mésopotamie. Ces représentants institutionnels étaient censés incarner le gouvernement unitaire de la communauté mais pouvaient se transformer en facteurs ou en éléments de «résistance urbaine particulariste». Les véritables éléments autonomistes dans les villes musulmanes à l'époque classique étaient toutefois spontanés et ne devaient rien à l'organisation officielle. Les textes parlent ainsi de plusieurs formes de solidarité (*ʿaṣabiyya*) entre groupes restreints ou factions. En outre, d'anciens liens existaient parfois entre membres d'une même tribu, de même qu'une fraternité entre croyants ou des alliances entre sujets d'une même principauté. Les liens de *futuwwa* («groupes de jeunes braves») et d'*ʿiyāra* («groupes de vagabonds») jouaient également un rôle. Principalement dans les territoires de tradition sassanide, les membres des confréries de *futuwwa* (*fityān*) étaient hostiles aux autorités établies, notamment à Kūfa, à Baṣra, à Bagdad, à Rayy et dans les villes du Khurāsān. Bien qu'ils eussent fini par être écrasés, les *fityān* continuèrent à exercer une influence dans les villes où l'ordre n'était pas suffisamment maintenu, parfois même en se faisant enrôler dans les patrouilles armées de la police civile (*shurṭa*). Dans les provinces de tradition byzantine comme la Syrie et l'Égypte, les *aḥdāth* se ralliaient à un *raʿīs* ou «capitaine» et formaient ainsi une véritable milice urbaine.

Les *ʿayyārūn* («vagabonds») étaient de véritables hors-la-loi, de pauvres hères privés de moyens de subsistance ou même des artisans ruinés originaires des faubourgs de villes telles que Bagdad. Comme les *fityān*, ils avaient forgé leurs propres liens de solidarité. Ils apparaissaient lorsque les autorités urbaines montraient des signes de faiblesse pour voler, piller ou perpétrer d'autres exactions, exigeant parfois le paiement d'une véritable taxe de «protection» ou *ḥimāya*.

L'autonomisme des villes, face à des princes et à des régimes militaires ressentis comme étrangers par la population locale, se traduisait par l'importance de groupes tels que les *fityān* et les *aḥdāth*. En Occident musulman, Ibn Baṭṭūta mentionne les *suqūr* («enfants de l'enfer») pour les comparer aux *shuṭṭār* («voyous») d'Iraq ou aux *zu'ār* («bandits de grand chemin») de Syrie, mais il semble que ce phénomène se soit principalement manifesté en Orient.

Les corporations

Les villes islamiques abritaient sans aucun doute des professions organisées (Cahen, 1970), ainsi que des formes de solidarité collective. Les métiers y

étaient répartis topographiquement, par quartiers. C'est ainsi que les manufactures textiles, les librairies et d'autres commerces riches tels que l'orfèvrerie ou la banque se trouvaient en général vers le centre de la cité, près de la grande mosquée. Les établissements sales nécessitant l'usage de l'eau comme les teintureries et les mégisseries étaient renvoyés vers la périphérie. Les métiers de l'alimentation étaient quant à eux répartis entre les différents quartiers, tandis que ceux liés aux échanges avec l'extérieur étaient installés dans les faubourgs et aux portes des villes.

À côté des entrepreneurs privés, dont certains livraient des marchandises à l'État au titre de l'impôt, on trouvait des activités officielles : travaux publics, arsenaux, chantiers navals militaires, extraction minière, ateliers monétaires ou *dār al-ḍarb* (« demeure de la frappe »), manufactures de papyrus et, surtout, fabriques de *ṭirāz* ou étoffes de luxe (Cahen, 1964). Des manufactures royales produisant des tissus précieux étaient présentes dans toutes les capitales politiques. Dans les ateliers de *ṭirāz*, on fabriquait des étoffes brodées d'or et d'argent pour la garde-robe du souverain et de son entourage. Parmi les étoffes renommées figurent la « mousseline » de Mosūl (Mawṣil) et les tissus « damassés » de la capitale syrienne.

Les sucreries, les verreries, les poteries et les tanneries étaient de dimensions modestes et utilisaient un outillage simple. L'organisation des ateliers était rudimentaire : ils étaient dirigés par un maître entouré d'ouvriers et d'apprentis. Les métiers de l'alimentation étaient nombreux : on trouvait des fourniers, des épiciers, des bouchers, des marchands de légumes, des porteurs d'eau, des marchands de boissons, des rôtisseurs, des pâtisseries et des gargotiers. Certains métiers étaient considérés comme « vils » (Brunschvig, 1962), à l'image des tisserands, des ventouseurs et des barbiers, des tanneurs, des marchands de vin et des éleveurs de pigeon.

La surveillance des marchés incombait au censeur, le *muḥtasib* (Essid, 1993), personnage dont l'autorité émanait du *qāḍī* et non des membres des différentes professions. Ses prérogatives étaient définies par les manuels de *ḥisba* : il était responsable de la régularité des transactions, de l'exactitude des poids et mesures et du bon aloi des monnaies. Dans les grands centres urbains, il était assisté par plusieurs subalternes appelés *amīn* (« hommes de confiance ») en Occident et *ʿarīf* (« hommes cultivés ») en Orient, spécialisés dans chaque métier.

Cette organisation administrative du métier n'était pas à proprement parler celle d'une corporation, soit une « association privée qui groupe les maîtres d'un même métier, règle son exercice et encadre, même en dehors du travail, les activités de ses membres, notamment celles relatives à la religion et à l'entraide ». En réalité, ce type d'organisation n'a pas fait son apparition avant le XVI^e siècle dans le monde islamique, en dépit de l'affirmation de certains orientalistes comme L. Massignon et M. Lombard qui avaient cru

reconnaître des corporations dans les groupes de *futuwwa* (Cahen, 1953b ; 1955) et dans les cellules initiatiques des ismāʿīliens (Marquet, 1961), répandues chez les travailleurs urbains depuis le x^e siècle. Il convient toutefois de préciser que beaucoup de métiers ne nous sont connus que par l'onomastique de divers érudits islamiques du Moyen Âge (où les noms sont souvent associés à un métier particulier) et qu'il existe des traces de solidarité corporative, notamment au XIII^e siècle en Asie centrale. Néanmoins, ce n'est qu'à partir du XVI^e siècle que l'on peut parler de règles spécifiques à chaque corporation et d'une initiation mystique pour l'admission dans un corps de métier.

La place des femmes

Les femmes (Keddie, 1992) jouaient un rôle limité dans la société musulmane du Moyen Âge. Pourtant, un certain nombre de mesures prises en leur faveur dans le Coran et la *sunna* (« tradition ») montrent que leur condition était encore plus dure à l'époque préislamique. Le meurtre des petites filles est interdit par le livre sacré (Coran, 16.57–59) qui affirme leur droit à la vie dans plusieurs versets. Légalement, les femmes sont toujours mineures, mais elles bénéficient de garanties matérielles précises. La sourate consacrée aux femmes autorise les hommes à avoir quatre épouses légitimes et plusieurs concubines à condition de faire régner l'égalité entre les premières et de bien traiter les secondes (4.2–3). L'islam fixe aussi les règles du mariage et interdit l'inceste (4.22–24). Il définit dans cette même sourate les droits des femmes en matière de dot, de douaire et d'héritage. Ces règles sur le mariage et l'héritage représentent certainement une amélioration par rapport au passé.

Ces droits ne leur confèrent pas pour autant l'égalité avec les hommes. Le premier vers de la sourate sur les femmes souligne leur infériorité, déjà visible dans l'ordre et les circonstances de la Création¹. Suivant la *sharʿa* (loi islamique), les femmes devaient être protégées par un tuteur mâle, qu'il s'agisse de leur père, de leur frère ou d'un autre membre de leur famille, autorisé à les donner en mariage avec leur consentement. Elles devaient obéir à leur mari qui était en retour contraint de bien les traiter et de pourvoir à leur entretien. Les hommes utilisaient fréquemment leur droit à la répudiation. Si les femmes avaient le droit d'exiger le divorce en cas d'impuissance, de folie, de lèpre ou de déni de leurs droits, elles devaient recourir au *qāḍī* pour obtenir satisfaction. L'inégalité se traduisait également dans la loi de l'héritage. À la mort de son époux, une veuve recevait un huitième de sa richesse, le reste devant être divisé entre ses enfants, le cas échéant, dans la proportion de deux parts pour chaque garçon et d'une part pour chaque fille. S'il n'y avait pas de descendance, on allouait le quart de la fortune à la veuve. Si l'époux ne laissait que des filles, deux tiers de ses biens lui reve-

naient (4.11–12). De même, selon la *sharīʿa*, le témoignage d'une femme équivalait à la moitié de celui d'un homme, et un témoignage n'était pas valide s'il n'était apporté que par des femmes.

L'enfermement des femmes dans les maisons était l'aspect le plus visible de cette situation inégalitaire. La structure de la cité et des foyers islamiques était commandée par cet impératif de réclusion, le *purdah*. La notion de *haram*, qui signifie à la fois « sacré » et « interdit », est à la base de la répartition de la ville en espaces publics et privés. La maison est essentiellement le domaine des femmes, un espace clos à l'abri du regard : son architecture et sa conception obéissent à la logique du *purdah* (Brunschiwig, 1976). Si, malgré les interdits répétés des théologiens, les femmes sortaient dans la rue, elles devaient être voilées et porter des vêtements informes pour éviter que l'on ne devine les contours de leur corps (Chapoutot-Remadi, 1995). Elles apparaissaient néanmoins dans les *sūq*, dans les boutiques des marchands, dans les cimetières, dans les mosquées et lors des jours de fête. Dans les grandes cités, les femmes *dhimmī* elles-mêmes observaient le port du voile (Talbi, 1994) (illustration 188).

Parmi les femmes libres, les plus pauvres étaient contraintes de travailler comme servantes ou fileuses dans l'industrie textile (ʿAbd al-Rāziq, 1973 ; Schatzmiller, 1994). D'autres femmes, esclaves, apprenaient le chant et devenaient parfois très recherchées pour leur beauté et leurs talents. Parmi les femmes de l'aristocratie politique et religieuse, quelques-unes ont même été reines (Mernissi, 1990 ; Chapoutot-Remadi, 1977), tandis que d'autres ont imprégné le tissu urbain des grandes métropoles en ordonnant la construction de monuments tels que des mosquées, des madrasas et des mausolées dont certains sont parvenus jusqu'à nous². D'autres encore se sont distinguées par leur savoir, notamment dans la transmission du *ḥadīth*, et peuplent à ce titre les grands dictionnaires biographiques (Berkey, 1979). La mémoire des musulmans est avant tout marquée par les « élues », c'est-à-dire les femmes du Prophète — Khadija, Ḥafṣa, ʿĀʾisha et Marie l'Égyptienne —, sa fille Fāṭima et les femmes soufies, des saintes protectrices et intercesseurs divins dont les mausolées se trouvent dans toutes les villes et dont la littérature hagiographique nous a fait connaître les « vertus ». Bien que cloîtrées et souvent reléguées hors de la vie publique, les femmes sont nombreuses à avoir rempli l'imaginaire islamique, aussi bien les héroïnes de la poésie amoureuse arabe que celles des contes comme les *Mille et Une Nuits* (illustration 187).

Les migrations

Pendant toute l'époque médiévale, le monde musulman a connu une série de migrations de populations d'un pays à l'autre. Citons notamment les mou-

vements des tribus nomades ou semi-nomades des Hilāliens au XI^e siècle, ceux des tribus turques seldjoukides à la même période puis les grandes invasions mongoles au XIII^e siècle (Roux, 1984). De même, il faut mentionner les déplacements des tribus berbères vers l'Espagne et l'Égypte, en particulier des deux grandes dynasties berbères parties du sud du Maroc à la conquête de presque tout l'Occident musulman, à savoir les Almoravides et les Almohades. Il y eut également des mouvements peu connus, des migrations de moindre ampleur tels que celles des Arméniens ou des Kurdes (Ashtor, 1972 ; Cahen, 1971) et même des déplacements plus importants impliquant certaines catégories sociales comme les marchands, les savants et les pèlerins.

En Orient, la première phase des invasions arabes coïncide avec l'irruption, en Transoxiane, de bandes turques de la tribu des Oghūz à partir du VII^e siècle (Cahen, 1988). Ayant pris la tête des envahisseurs, les Seldjoukides triomphèrent des Ghaznévides et prirent possession des villes iraniennes au XI^e siècle. L'un de leurs souverains, Ṭughril Beg, entra dans Bagdad pour mettre fin au régime des émirs būyides et fonder son propre régime militaire à la tête duquel lui succédèrent Alp Arslān et Malik shāh. La dynastie s'empara également d'une partie de la Syrie et envahit l'Asie Mineure (Cahen, 1934). La progression des Turcs seldjoukides eut des répercussions importantes dans l'ensemble du monde islamique : l'Anatolie fut progressivement annexée, le sunnisme fut renforcé et l'équilibre social fut modifié (Cahen, 1973 et 1982) par l'introduction d'éléments militaires turcs et la domination d'un vaste ensemble de principautés turques allant de la Transoxiane à la Mésopotamie. En outre, cette migration généra d'autres mouvements, comme celui des Khārezmiens qui occupèrent brièvement l'Iran occidental au XIII^e siècle et celui des Kurdes shahrāzūriya qui gagnèrent la Syrie à la même époque.

La seconde période fut marquée par les Mongols (Roux, 1993) qui avancèrent jusqu'en Syrie au milieu du XIII^e siècle. Ils pénétrèrent d'abord en Iran (Ayalon 1963 ; Morgan, 1988) dans les années 1220, puis s'emparèrent de Bagdad en 1258 avant d'envahir le reste de l'Iraq et de la Syrie. Leur progression fut arrêtée à 'Ayn Jālūt en 1260 par les Mamluk. Cette invasion s'accompagna de destructions considérables dans le monde islamique oriental. Au début de leur règne, les Mongols chamanistes firent preuve de tolérance à l'égard des autres religions, permettant même au christianisme nestorien et au bouddhisme de prospérer, mais ils finirent par se convertir massivement à l'islam (illustration 12).

En Occident musulman, la première grande migration fut celle des Arabes nomades des Banū Hilāl et des Banū Sulaym qui pénétrèrent en Ifrīqiyya au milieu du XI^e siècle avant de gagner le reste du Maghreb. Il

s'agit de tribus nomades originaires du Najd et du Ḥijāz dont de nombreuses familles avaient été, sur ordre du calife omeyyade Hishām, transportées en Égypte en 727 pour y être employées comme chameliers. En 978, les Fāṭimides avaient déporté les Hilāl et les Sulaym dans la région du Ḥawf, en Haute-Égypte. Ce sont ces tribus qui furent envoyées en Ifrīqiyya par le calife fāṭimide Al-Mustaṣir au milieu du XI^e siècle, à la fois pour punir son vassal zīride Al-Mu'izz, qui avait rompu son allégeance, et pour rétablir une situation économique et politique qu'elles avaient gravement bouleversée en Égypte.

Cette immigration hilālienne, impliquant environ 200 000 personnes, eut des conséquences majeures en Ifrīqiyya et au Maghreb. Elle contribua à l'arabisation du pays et à l'islamisation des campagnes ifrīqiyennes tout en causant l'affaiblissement du pouvoir zīride et la naissance d'une série de cités-États dans l'intérieur des terres et sur la côte. Elle provoqua en outre un recul du mode de vie rural sédentaire et un renforcement du pastoralisme dans les régions ifrīqiyennes. Sur le plan économique, l'installation des Hilāliens entraîna un déclin de la vie agricole et une évolution des routes commerciales, désormais davantage centrées sur la mer³.

Il y eut d'autres invasions et migrations en Occident, entreprises par des populations berbères aux effectifs plus restreints. En premier lieu vinrent les Almoravides (Bosch-Vila, 1956), qui surgirent du Sahara occidental et fondèrent un empire couvrant une grande partie du Maghreb et l'ensemble de l'Espagne musulmane, auparavant morcelée en plusieurs principautés-États aux mains de ceux qu'on appelait les *reyes de taifas*. Au XII^e siècle, la dynastie fut relayée par d'autres Berbères, les Almohades (Garcin, 1987), qui s'emparèrent de la quasi-totalité du Maghreb et fondèrent un régime original.

LES TECHNIQUES ET LA CULTURE MATÉRIELLE

Les techniques d'irrigation et de préservation de l'eau

La majeure partie du monde islamique souffrait d'un manque de précipitations régulières. Certaines oasis recevaient des eaux de crue intermittentes, tandis que d'autres étaient alimentées en permanence. Dans le premier cas, la terre et l'eau devaient être exploitées collectivement, alors qu'elles pouvaient faire l'objet d'une propriété familiale dans le second. Les exploitants étaient ainsi autorisés à utiliser l'eau à volonté si le système d'arrosage leur appartenait individuellement, mais ils devaient s'en servir tour à tour s'il était propriété commune.

La situation était différente dans les oasis de piémont où s'écoulaient des fleuves continûment approvisionnés par la pluie et la neige des hauteurs, à l'image des *wādī* (oueds) du Sud marocain, du Barāda en Syrie et de l'Oxus. L'irrigation nécessitait toutefois des ouvrages d'art plus importants.

Dans les oasis de plaine, on pouvait exploiter les nappes souterraines. Il fallait le plus souvent élever l'eau au-dessus du terrain mis en culture, ce qui requérait un treuil et une poulie ou un puits à balancier : c'est le *shādūf* égyptien et la *noria* (roue hydraulique) andalouse et syrienne (illustrations 16 et 18).

Un autre système permettait d'amener l'eau à la surface sans avoir besoin de l'élever lorsque le terrain à irriguer se trouvait, en raison d'une dénivellation du terrain, plus bas que la nappe souterraine. Il suffisait alors de creuser une galerie fonctionnant comme un drain à l'amont et comme un canal d'amenée à l'aval. C'est le système iranien d'irrigation des *qanāt*, qui s'est ensuite répandu à l'est et à l'ouest du monde musulman et que l'on appelle aussi *kārēz*, *foggara* ou *khattara* selon les régions (Goblot, 1979).

La diffusion des espèces végétales

Les sources arabes (Miquel, 1980 ; Cahen, 1977a ; Chapoutot-Remadi, 1974 ; Bolens, 1974 ; Marin et Waines, 1994) évoquent l'ensemble des espèces végétales et animales qui étaient alors connues dans le monde arabo-musulman. Il existait des différences entre les préoccupations des sédentaires et celles des nomades, ainsi qu'entre les « vieilles cultures » sèches méditerranéennes — céréales, oliviers, vignes — et les « nouvelles cultures » importées qui nécessitaient l'irrigation — riz, canne à sucre, orangers, dattiers. Leur diffusion est liée à la formation même du monde musulman qui avait mis en contact deux zones distinctes : la Méditerranée et l'océan Indien. Ces cultures complémentaires, sèches et irriguées, ont créé une forte demande de produits alimentaires variés dans les grands centres urbains du monde musulman. Les textes font par ailleurs la différence entre les plantes semées et les plantes arbustives.

Le riz (Canard, 1959) s'est répandu dans le bassin méditerranéen à partir de l'Inde et de la basse Mésopotamie où il était connu avant l'ère chrétienne. On l'a ensuite cultivé dans le Ghawr, sur les rives du Jourdain, dans le Fayyūm et les oasis égyptiennes, au Yémen, dans le Khūzistān iranien, dans les pays de la mer Caspienne, au Khurāsān et ailleurs en Asie centrale, dans le Sous marocain et, enfin, en Espagne, dans la plaine du Guadalquivir et la région de Valence.

La canne à sucre s'est diffusée d'est en ouest dans les zones chaudes et tempérées. Importée d'Inde en Mésopotamie au VI^e siècle, sa culture s'est répandue après l'avènement de l'islam : vers la fin du VIII^e siècle, on lui consacrait les meilleures terres en Égypte (Ashtor, 1972). Son domaine

s'étendait également sur les rives de la mer Caspienne, de la mer d'Aral et du golfe Persique ainsi qu'au Khurāsān, au Khūzistān, au Fārs, au Kirmān, sur le littoral syro-palestinien, au Yémen, en Sicile, dans la vallée de l'Èbre en Espagne et dans le Sous marocain.

Les plantes de jardin, potagères, arbustives et florales, étaient répandues dans toute la Méditerranée et constituent l'une des caractéristiques les plus remarquables de l'agriculture islamique. On cultivait des melons, des pastèques et des concombres qui ont fini par être adoptés vers 1400 en Occident. Les légumineuses étaient surtout produites en Égypte et en Syrie-Palestine. Les condiments comme le poivre, le carvi, le cumin, le girofle, le safran, la moutarde, le sésame et le gingembre venaient principalement d'Inde. Les plantes médicinales étaient souvent cultivées dans les jardins. Les plantes odoriférantes telles que le santal, le nard, le ben, le musc, l'ambre et l'encens provenaient d'Arabie. Les fleurs étaient elles aussi mises à contribution pour fabriquer des parfums ; l'essence de rose, dont la patrie était le Fārs, était exportée en Chine, au Maghreb et en Inde.

L'olivier était cultivé en Ifrīqiyya, en Syrie et en Espagne, puis a gagné du terrain au Maroc. En Égypte, on consommait également d'autres huiles : sésame, colza, raifort, lin et ricin.

Le palmier dattier est l'arbre de la Mésopotamie : c'est là que l'on en trouvait les plus grandes plantations. Il avait toutefois gagné la Syrie du Sud, l'Égypte et le Sud tunisien avant même l'avènement de l'islam. Il a ensuite progressé en Syrie du Nord, en Cilicie, en Espagne et dans le Sahara occidental.

La vigne était produite dans l'ensemble du monde méditerranéen, mais les plus gros producteurs étaient la Palestine, la Syrie du Nord, le delta du Nil, le « Sahel » ou *Sāhil* ifrīqiyyien (les terres tunisiennes désertiques qui s'étendent au nord du Sahara) et le sud de l'Espagne.

Les arbres fruitiers, fréquents dans les périphéries urbaines, étaient plantés chaque fois que le sol et l'irrigation le permettaient. Depuis l'Inde, l'oranger et le citronnier se sont diffusés en Oman, puis en Mésopotamie avant d'être introduits en Syrie au ^xe siècle et de se propager en Sicile, dans le Sud marocain, à Malaga, en Égypte et en Cyrénaïque. Les espèces les plus rares et les plus exotiques étaient importées de lointaines contrées pour agrémenter les jardins royaux. En Espagne, on les faisait venir de Perse et de Syrie, tandis que Le Caire s'approvisionnait auprès de l'oasis de la Ghūṭa, à Damas. Les mûriers jouaient un rôle très important, notamment pour l'élevage du ver à soie.

Parmi les plantes industrielles (Lombard, 1978), le lin occupait une grande place en Mésopotamie, dans les pays de la Caspienne, dans le Fayyūm et ailleurs en Égypte, au Maghreb, en Sicile et en Espagne. Le coton était cultivé du Maroc au Sīstān (dans le sud-ouest de l'Afghanistan), certains pays

comme la Syrie en produisant de grandes quantités. Les plantes tinctoriales telles que le henné, le safran, le carthame et la garance, qui donnaient des couleurs jaunes, orangées et rouges, se trouvaient un peu partout. L'indigo poussait sur les bords du Nil qui a donné son nom (*nīla*) pour désigner la couleur bleue dans les langues musulmanes.

La diffusion des espèces animales

Le dromadaire (de Planhol, 1993 ; Bulliet, 1975 ; Hill, 1975) est apparu un millénaire environ après le chameau d'Asie centrale ; en Arabie, sa présence est attestée entre le XVI^e et le XIV^e siècle av. J.-C. Néanmoins, il ne s'est véritablement répandu qu'au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne. Entre le VIII^e et le XI^e siècle, il existait deux zones d'élevage du chameau, l'une formée par l'Asie centrale, l'Iran et la Mésopotamie et l'autre par l'Arabie, l'Éthiopie, la Nubie et le Sahara occidental. L'espèce a ensuite gagné le nord de la Syrie, l'Asie Mineure, les steppes de la Russie méridionale, l'Espagne et le Soudan ouest-africain. Les différentes aires d'élevage et de sélection produisaient des bêtes plus ou moins lourdes, capables de porter des charges plus ou moins importantes en fonction des objectifs poursuivis (illustrations 182 à 184).

Le cheval iranien (Lombard, 1978) s'est répandu dans le Golfe et en Inde. Le barbe était quant à lui présent dans tous les pays de la Méditerranée. Le cheval turco-mongol s'est diffusé vers la Chine et l'Europe centrale et orientale, tandis que le cheval syrien se propageait dans le Najd puis dans le golfe Persique, en Inde et dans les pays méditerranéens (illustration 12). L'âne semble avoir connu une aire de diffusion aussi vaste que le cheval. L'Égypte en produisait les meilleurs spécimens qu'elle exportait au Maghreb (illustration 11).

L'expansion du mouton est liée à l'essor de l'industrie textile : il était très représenté dans les steppes du Croissant fertile, en Transoxiane et sur les plateaux iraniens. Le mérinos espagnol qui, tirant son nom des Mérinides (Banū Marīn), est un croisement du mouton marocain et du mouton espagnol, donnait une laine très recherchée en Europe. Les Espagnols ont emprunté aux Berbères leur système communautaire d'élevage, l'organisation d'éleveurs de la *mesta*. L'élevage du mouton n'allait pas sans dégradations de cultures et surtout de forêts, la *mesta* espagnole étant notamment très destructrice.

Le climat était un obstacle à l'élevage bovin qui était néanmoins pratiqué dans les plaines océaniques du Maroc, dans le Tell algérien, en Espagne et en Égypte. Le bétail était ensuite exporté vers l'Iran, l'Azerbaïdjan, l'Arménie et le Khūzistān. Le buffle d'Inde, importé par les Zottis, a gagné dans les

marais du bas Iraq avant de se répandre jusqu'à la vallée de l'Oronte, en Syrie du Nord (illustrations 18 et 185).

Les jardins orientaux et méditerranéens : leur expansion vers l'Europe

Les «jardins de l'islam» (Marçais, 1957) sont un trait remarquable de la civilisation musulmane. Omniprésent dans le Coran, le jardin est l'image de la terre promise. Selon G. Marçais, il se serait propagé avec l'islam, d'est en ouest, et plus précisément de Perse vers l'Iraq, puis de proche en proche jusqu'en Espagne. La technique des cultures arbustives et des plantations irriguées semblerait, comme les *qanāt*, être originaire d'Iran. On peut comparer les résidences des 'Abbāssides à Sāmarrā', des Fāṭimides au Caire, des Aghlabides et des Fāṭimides à Kairouan et des Ḥafṣides à Tunis : ce sont des parcs royaux possédant des bassins ou *birka* en leur centre, à des fins d'irrigation et de décor, ainsi que des barques de plaisance.

Vraisemblablement introduite en Andalousie par les Omeyyades, la *munya* («rêve») est un domaine résidentiel et agricole que les califes et les nobles se faisaient construire dans la banlieue des villes. Le *raḥal* est une propriété foncière aristocratique associant «résidence d'agrément et propriété de rapport». Ces deux types de domaines andalous pourraient être rapprochés des autres parcs royaux (Barrucand, 1988 ; Lagardère, 1993). L'espagnol moderne désigne le jardin andalou sous toutes ses formes par le terme *huerta*, une campagne productrice de fruits et de plantes.

Le *ghayṭ* ou *bustān* égyptien (Behrens-Abouseif, 1992) ressemblait à l'*agdāl* marocain dans la mesure où il s'agissait également d'un jardin-plantation. Le *rawḍa* (au singulier et *riyāḍ* au pluriel), un type de parc que l'on trouvait aussi bien au Maghreb qu'en Andalousie mais non en Égypte, serait plutôt un «jardin citadin» destiné à orner les espaces intérieurs ouverts dans l'architecture résidentielle (illustration 187).

La carte de l'infrastructure des routes commerciales : les caravanes, les ports et les navires

Il est nécessaire de distinguer les routes terrestres et les itinéraires maritimes de la Méditerranée et de l'océan Indien, ainsi que le commerce d'Orient et d'Extrême-Orient et celui d'Occident et d'Afrique.

Les principaux ports d'embarquement du golfe Persique étaient Baṣra, Sirāf et Ormūz, du moins jusqu'au XI^e siècle, puis Ṣūḥār et Masqaṭ. Les marins étaient des Arabes d'Oman et d'Iraq et des Persans. Ils se dirigeaient

vers les ports de la côte de Malabar et de Ceylan, ainsi que vers Malacca et le port de Qalā, au nord-ouest de Singapour ; ils continuaient ensuite jusqu'en Indochine et même en Chine, à Guangzhou et à 'Zaytūn'. Des colonies musulmanes jalonnaient cette route. Les marchands rapportaient l'aloès, le teck, la porcelaine, le bois de Brésil et l'étain de Malaisie. Au retour, les navires se rendaient d'Inde en Arabie ou passaient par la côte orientale de l'Afrique avant de regagner le golfe Persique. En Afrique orientale, les marchands du Golfe fréquentaient les comptoirs de la côte jusqu'à Zanzibar, aux Comores et à Madagascar (illustration 200).

En mer Rouge, des relations existaient depuis longtemps entre le Yémen, l'Éthiopie et la Somalie et les bateaux remontaient jusqu'à Médine et à Jidda (le port de La Mecque) qui étaient de puissants centres d'appel au moment du pèlerinage. Les marchands égyptiens gagnaient Jidda à partir d'Aydhāb après avoir traversé le désert depuis Qūs. Des navires venus des deux golfes de Qulzum et de Wayla (de part et d'autre du Sinaï) joignaient également le port et, par cabotage, poursuivaient leur route le long de la côte d'Arabie jusqu'à Bašra. Les ports d'Aden, au Yémen, et de Šūhār, en Oman, étaient considérés comme les « vestibules de la Chine » (Miguel, 1980).

À ce grand circuit maritime, il faut ajouter les itinéraires terrestres qui traversaient l'Asie, essentiellement constitués de deux faisceaux. D'une part, la « route de la soie » reliait la Chine à la Méditerranée en traversant toute l'Asie d'est en ouest, passant par une chaîne d'oasis menant en Iran et en Iraq, à Bagdad et à Mosūl, puis à Alep, avant de bifurquer vers les villes de la dépression syrienne et vers Constantinople. Le deuxième grand itinéraire, plus septentrional, était la « route des fourrures » qui menait vers la taïga polonaise, russe et sibérienne. Des trésors monétaires 'abbassides et surtout sāmānides trouvés aux abords de la Baltique et en Scandinavie témoignent de l'importance de ce commerce qui drainait des esclaves et des fourrures vers le domaine islamique (illustration 193c).

À l'extrême ouest de l'Empire, des routes joignaient la côte atlantique du Maroc à la Méditerranée par le détroit de Gibraltar. L'Andalousie était reliée aux ports de la côte maghrébine par un réseau d'itinéraires entrecroisés et à la Gaule carolingienne par le biais de routes terrestres. Des marchands juifs et mozarabes traversaient les villes des marches septentrionales de l'Espagne pour se rendre en Gaule. La piraterie musulmane était très active au X^e siècle, razziant en particulier les côtes de Provence et d'Italie. En Méditerranée centrale, les navires quittaient l'Ifrīqiyya pour rejoindre la Sicile et l'Égypte. Les Aghlabides avaient jalonné la côte tunisienne orientale de forts (*ribāt*) et de tours de vigile (*maḥāri*) qui protégeaient leur royaume tout en servant de points d'appui à leurs expéditions. Ce mouvement fut amplifié par les Fātimides qui fondèrent Mahdiyya et réussirent ainsi à acquérir une certaine maîtrise en Méditerranée. Naples, Gaète et Amalfi avaient des relations

commerciales avec la côte nord-africaine, fondées sur le commerce des esclaves, ainsi que des liens étroits avec Byzance. Constantinople était en outre reliée à l'Italie du Nord par la Grèce et l'Adriatique.

Des itinéraires terrestres joignaient l'Égypte à l'Ifrīqiyya et au reste du Maghreb et plusieurs routes parcouraient l'Afrique du Nord d'est en ouest. Kairouan représentait un carrefour important. Des villes caravanières comme Tāhert et Sijilmāsa étaient le point de départ d'un intense trafic avec l'Afrique noire à travers le désert, au cours duquel du sel et des produits manufacturés étaient échangés contre des esclaves et de l'or. Plusieurs villes du sud du Maghreb prirent leur essor grâce à ce commerce, à l'instar d'Aghmāt, de Tamdout, de Tozeur et de Tubna. L'éclatante prospérité de Tāhert fut éclipsée par celle de Sijilmāsa, à partir du ^x^e siècle, lorsque les Fāṭimides étendirent leur domination sur le Maghreb central (illustration 192d).

Au cours de cette première phase, l'essentiel du trafic était aux mains des marchands musulmans, mais Ibn Khurdādhbeh (début du ^{ix}^e siècle) évoque la présence de marchands russes qui apportaient des produits du Nord dans le monde musulman, notamment des fourrures et des esclaves, ainsi que celle de marchands juifs «radhanites» très actifs. L'existence et l'origine de ces derniers ont fait l'objet de nombreux débats. Radhan est le nom d'un district du Sawād, à l'est du Tigre; l'Assyrie chrétienne et le pays de Babylone s'appelaient tous deux «pays de Radhan». Il s'agirait de juifs originaires d'Iraq qui se seraient installés dans l'Empire carolingien, à Narbonne, où ils auraient joui d'un statut particulier leur permettant, grâce à leur connaissance des langues, de pénétrer profondément dans le monde islamique, jusqu'en Extrême-Orient, et de relier ainsi ces pays avec le lointain Occident.

Figure 26 Cour d'un khān ou funduq, établissement d'accueil et entrepôt pour les caravanes, les marchands et leurs marchandises, Le Caire, ^{xv}^e siècle. Le terme «caravansérail» est issu du mot perse désignant cette institution, *kārawān-sarāy*, qui signifie «enceinte pour les caravanes». Les animaux et les marchandises étaient tenus au rez-de-chaussée, tandis que les marchands étaient logés dans les galeries supérieures (d'après F. Gabrieli *et al.*, *Maometto in Europa*, Vérone, 1983, p. 78).

À partir du XI^e siècle, un axe Fustāt-Mazāra-Mahdiyya-Almería se créa au profit d'Al-Andalus, l'Espagne islamique. Il réanima la Méditerranée qui avait longtemps été menacée par l'essor de la piraterie. Si le seul point de contact entre l'Islam et Byzance demeurait Trébizonde, sur la route de l'Arménie, les Amalfitains forgèrent sur cet axe des liens avec l'Ifrīqiyya et la Sicile avant de s'installer au Caire et de commercer activement avec l'Égypte.

Cette revitalisation du commerce méditerranéen est peut-être liée à l'évolution des itinéraires asiatiques. Le commerce s'était replié sur la côte du Fārs après 870 et avait profité en particulier à Sirāf, qui approvisionnait Shīrāz, et à Ormūz. Cependant, les Qarmaṭes de Bahreīn avaient très vite mis un terme à ce trafic, poussant les marchands à quitter le golfe Arabo-Persique pour la mer Rouge. Les produits d'Extrême-Orient étaient transbordés à Aden puis acheminés, *via* 'Aydhāb, en direction de Fustāt et de la Méditerranée ; au XIV^e siècle, l'ouverture du port de Quṣayr favorisera le trajet par Suez. Les routes du commerce des fourrures connurent le même déclin en raison de la pression turque sur la Transoxiane et le Khārezm, ainsi que de l'avènement d'un nouveau centre politique, Ghaznī, qui attirait les marchands aux frontières de l'Inde. Les itinéraires asiatiques se dirigèrent peu à peu vers l'Égypte, nouveau centre de l'Orient et passage obligé du commerce entre l'Extrême-Orient et l'Europe jusqu'aux grandes découvertes.

Les hommes se déplaçaient en caravanes ou formaient des convois maritimes. En matière de transport terrestre, les sources mentionnent le portage à dos de chameau ou de mulet pour lequel de simples pistes suffisaient. Le monde musulman était fondamentalement celui de la piste et de la caravane, non du roulage. R. Bulliet (1975) aboutit à une double conclusion : il constate que le chameau a supplanté la roue avant l'avènement de l'islam puis démontre que l'adoption du premier n'est pas une régression en soi, eu égard aux avantages économiques que représente le portage. La roue n'avait d'ailleurs pas disparu partout : elle s'était maintenue là où les conditions climatiques le permettaient. Sur les itinéraires les plus fréquentés et plus particulièrement près des grandes villes, des caravansérails avaient été construits : appelés *khān* en Syrie, *wikāla* en Égypte et *funduq* au Maghreb, ils pouvaient héberger les marchands et leurs marchandises (fig. 26). Il existait aussi, dans les villes du Maghreb, des *qayṣariyya* où l'on entreposait les marchandises de valeur. Nombre de ces édifices étaient bâtis par des souverains ou des notables qui constituaient le revenu qu'ils en tiraient en *waqf*, donation au profit d'un édifice religieux (mosquée, madrasa ou *zāwiya*). Des ponts étaient également érigés pour le passage de certaines rivières (Al-Hassan et Hill, 1986).

Le commerce maritime dépendait du régime du vent. Dans l'océan Indien, par exemple, la navigation vers l'Inde et la Chine était conditionnée par la mousson : les bateaux partaient du golfe Persique en janvier et revenaient en juillet.

Le commerce en mer Rouge (Cahen, 1969 ; Serjeant, 1987*b*) s'intensifia surtout après le *x^e* siècle. Le plus grand port était Aden, sur la côte méridionale de l'Arabie. Bateaux indiens et jonques chinoises s'y rendaient pour que leurs cargaisons soient transbordées sur les *dhow* arabes qui sillonnaient la mer Rouge. Les vents et les récifs rendant la navigation dangereuse dans le nord de la mer Rouge, on préférait relâcher à 'Aydhāb, sur la côte africaine, d'où les marchandises étaient acheminées à dos de chameau jusqu'à Assouan ou à Qūs en une quinzaine de jours. De là, elles étaient remontées par barque sur le Nil jusqu'au Caire et à la Méditerranée.

Lorsque les bateaux étrangers abordaient à Alexandrie, à Damiette, à Thinnīs, à Rosette (Rashīd) ou à Nastarū, on établissait une liste des passagers et des marchandises, puis on débarquait ces dernières que l'on entreposait dans un *funduq*. Les étrangers étaient généralement cantonnés dans les ports et payaient des taxes équivalentes à une dîme.

Les Arabes ont joué un rôle très important dans les progrès de la navigation : ils ont transmis aux Occidentaux des éléments tels que la voile latine, venue de mer Rouge, l'aiguille aimantée, d'origine chinoise, le gouvernail et les cartes marines que les Européens du Sud appelèrent ensuite « portulans » (Fahmī, 1973 ; Al-Nakhīnī, 1974 ; Chapoutot-Remadi, 1995) (illustrations 21 et 22).

Le système monétaire

Le monde musulman avait un système monétaire (Ehrenkreutz, 1959 et 1963) fondé sur un double monométallisme hérité à la fois des Sassanides dont la monnaie, la drachme, était d'argent et des Byzantins dont la monnaie, le *solidus* ou le *nomisma*, était d'or. Ce système hérité continua de fonctionner en l'état jusqu'à ce que le calife omeyyade 'Abd al-Malik ibn Marwān (Grierson, 1960 et 1979 ; Cahen, 1982*b*) entreprenne une véritable réforme monétaire en procédant à l'unification de toutes les pièces en circulation en un dirham d'argent (2,97 g) et un dīnār d'or (4,25 g), ainsi qu'à l'arabisation et à l'islamisation des inscriptions et des symboles. Les premières pièces d'or furent frappées en Syrie et en Égypte, tandis que les premiers dirhams d'argent apparurent en Iraq. Cette nouvelle monnaie se répandit progressivement dans l'ensemble du monde musulman et, très vite, le dīnār se trouva aussi bien en Russie méridionale qu'en Occident. La conséquence immédiate de cette double frappe fut la mise en relation de systèmes monétaires jusque-là isolés et l'instauration progressive d'un bimétallisme méditerranéen. Vers la fin du *ix^e* siècle, la valeur du dirham fut fixée à 7/100 de celle d'un dīnār et le taux de change normal entre l'or et l'argent fut établi à 1/10.

Au X^e siècle néanmoins, à la suite de dévaluations de l'or et de l'argent, la monnaie légale n'était plus qu'une monnaie de compte ; les monnaies différaient d'une région à l'autre de l'Empire. Si la monnaie d'argent dominait dans les pays de l'ancien domaine sassanide (l'Iran, l'Iraq, l'Afghanistan et l'Asie centrale) ainsi qu'en Espagne, la monnaie d'or l'emportait dans les anciennes provinces byzantines comme la Syrie, l'Égypte (Cahen, 1984) et l'Afrique du Nord, ainsi qu'en Arabie. La seule petite monnaie réelle était le *fihs*, modèle d'inspiration byzantine en cuivre ou en bronze. Tandis que cette pièce en cuivre servait aux transactions de détail quotidiennes, le dirham était utilisé pour les échanges commerciaux et le *dīnār*, véritable unité monétaire du monde musulman médiéval — le « dollar du Moyen Âge » (Cipolla, 1956) —, servait essentiellement au règlement des sommes importantes comme les tributs ou les contributions fiscales des provinces.

Il y avait des ateliers de frappe monétaire dans la capitale de l'Empire et dans les chefs-lieux de provinces. Dans chacun d'entre eux travaillaient des frappeurs, des fondeurs et des graveurs. En raison de l'afflux d'or dans le monde musulman, faisant suite à l'accumulation des butins de conquêtes, à la remise en circulation de l'or thésaurisé et, surtout, à l'arrivée de l'or du Soudan (Cahen, 1981), l'influence du métal connut son extension maximale au X^e siècle. En revanche, malgré l'exploitation des mines argentifères de l'Hindu-Kush, l'argent recula face à son rival jusqu'au XIII^e siècle.

Les dépôts monétaires encourageaient la création de banques et accroissaient le rôle des banquiers. Ceux-ci assuraient le fonctionnement des ateliers urbains et perfectionnaient le système de crédit en améliorant les techniques de change ; ainsi apparurent la lettre de change, le mandat et le billet à ordre, ancêtres de techniques italiennes telles que la *commenda* (Udovitch, 1970). Le terme qu'ils employaient pour désigner le billet à ordre, *sakk*, est parvenu jusqu'à nous à travers le mot « chèque » (illustrations 190 à 194).

Les monnaies et le problème des échanges entre l'Europe et l'Orient

Le monde musulman ne possédait à l'origine que peu de gisements aurifères, en Arabie et aux frontières de l'Arménie. Il importait l'or d'Asie, en provenance du Caucase, de l'Oural, de l'Altaï, du Tibet et du Turkestan, et surtout du *Bilād al-Sūdān*, le « pays des Noirs », c'est-à-dire les territoires situés entre le Nil et la mer Rouge, la Nubie-Éthiopie et l'Afrique orientale. Il disposait par ailleurs de mines argentifères en Espagne, dans le nord de l'Iran, en Afghanistan et en Asie centrale. Il exploitait également les ressources en cuivre de l'Asie centrale et du Caucase, de la haute Mésopotamie, de Chypre, des montagnes de Kabylie, des vallées du Dra et du Sous au Maroc

et de l'Espagne. L'étain (*qaṣḍīr*, du grec *kassiteros*) provenait quant à lui de deux sources extérieures principales : la Grande-Bretagne et la Malaisie dont la production était connue sous le nom de *q^ṣalaṭ*.

Les échanges entre l'Europe et l'Orient à cette époque ont suscité un débat passionné chez les historiens (Lombard, 1971*b*). Il est difficile de trancher eu égard à l'insuffisance des données. Cinq espaces commerciaux régionaux doivent être distingués : l'Asie centrale et l'Europe de l'Est, le Yémen et l'Océan Indien, le Proche-Orient et Byzance, le Maghreb et l'Afrique noire et, enfin, le monde hispano-maghrébin, la Sicile et l'Europe méditerranéenne. Il faudrait en effet renoncer à la vision simplifiée qui envisage les échanges commerciaux entre trois mondes, l'Islam, Byzance et l'Occident, avec des flux de métaux précieux et de monnaies : il est nécessaire d'examiner les espaces économiques qui s'ouvraient alors en leur sein.

À la fin du VI^e siècle, le monnayage d'or se modifia en Occident pour s'affranchir de l'imitation byzantine. La tendance s'inversa au VIII^e siècle qui vit le monnayage d'argent s'imposer.

La présence de monnaies d'or arabes entre 750 et 870 en Italie et en Angleterre ainsi que de monnaies d'argent arabes en Suède en 890 atteste que l'expansion de l'islam n'a pas entraîné une rupture générale des relations monétaires. L'arrêt du flux d'or africain par suite des raids arabes en Méditerranée a peut-être servi de catalyseur à la prise de conscience, en Occident, des possibilités et des besoins monétaires de l'économie occidentale, aboutissant à la création du denier. Par ailleurs, l'existence de trafics jouant sur le taux de change entre l'or et l'argent est peu vraisemblable à une époque où l'on constate une présence accrue de l'or musulman en Occident. La circulation des *ḍīnārs* est attestée par une poignée de pièces retrouvées en Occident mais aussi par des textes datés de 770 à 970, notamment en Italie et en Angleterre.

Dans le monde scandinave, les monnaies arabes orientales frappées entre 870 et 930 sont arrivées en quantités énormes : 200 000 pièces ont été retrouvées sur les rives de la Baltique, en Russie et surtout en Suède (60 000 dans la seule île du Gotland), 25 000 ont été recensées en Pologne et 4 000 au Danemark. Ces pièces venaient de Bagdad ou de l'Asie centrale des Sāmānides et ont été associées aux mines d'argent de Shāsh (l'actuelle Tachkent, en Ouzbékistan) et du Panjshīr (Afghanistan), ce qui tend à attester l'ouverture d'une nouvelle route commerciale dans cette direction. La multiplicité des monnaies en circulation à la fin du X^e siècle en Occident montre la coexistence de plusieurs traditions monétaires en Europe. L'Espagne et l'Italie du Sud, demeurant ancrées dans le monde méditerranéen, connaissaient le plurimétallisme selon le modèle byzantin et arabe. Le reste de l'Europe était quant à lui dominé par un monométallisme argent. La véritable reprise de la frappe d'or en Occident eut lieu à Gênes et à Florence en 1252, puis à Venise en 1285, exprimant un total renversement de tendance.

NOTES

1. L'idée d'une inégalité entre les sexes dans la Création était également répandue dans le monde chrétien (Delumeau, 1978).
2. Comme le mausolée de la reine Chagarat al-durr au Caire, qu'elle avait elle-même fait ériger, ainsi que nombre d'édifices religieux de l'époque ayyūbide et mamluk à Damas et au Caire. À noter également, la mosquée et la *madrasa al-tawfiqiyya* construites par la princesse 'Aft à Tunis au cours de la période Ḥafṣide.
3. Les Hilāliens, de plus en plus étudiés, font l'objet de débats passionnés (Cahen, 1971 ; Berque, 1978, pp. 53–67 ; Daghfous, 1977 ; 1995).

BIBLIOGRAPHIE

- ‘ABD AL-RĀZIQ A. 1973. *La Femme au temps des Mamluks*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale.
- ABDELKEFI J. 1989. *La Médina de Tunis*. Paris.
- ‘ABDUL LATIF ‘ABDULLAH IBN DUHAISH. 1989. «Growth and development of Islamic libraries». *Der Islam*, LXVI/2, pp. 289–302.
- AL-‘ARĪNĪ AL-BĀZ. 1956. *Al-iqtā‘ al-ḥarbi zamān salāṭīn al-Mamālīk*. Le Caire.
- AL-DŪRĪ ‘ABD AL-AZĪZ. 1945. *Al-‘Asr al-‘Abbāsī al-Awwal*. Bagdhād.
- 1987. *Al-takwīn al-Tārīkhī lil-Umma al-‘Arabiyya* [La formation historique de la communauté arabe]. Beyrouth.
- AL-HASSAN Y., HILL D. R. 1988. *Islamic technology, an illustrated history*. Paris, UNESCO.
- AL-NAKHĪLĪ D. 1974. *Al-Sufūn al-Islāmiyya ‘alā Ḥurūf al-muūjam*. Alexandrie.
- AL-SĀMIR F. 1971. *Thawrat al-Zanj* [La révolte des Zang]. Bagdhād.
- ARNALDEZ R. 1991. Les théories classiques de la guerre sainte. Dans : *Les Religions et la guerre (judaïsme, christianisme, islam)*. Paris, pp. 375–385.
- ASHTIANY J. et al. (dir. publ.). 1990. *Abbasid belles lettres*. Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- ASHTOR E. 1956. «L'administration urbaine en Syrie médiévale». *Revista degli Studi orientali*, n° 31, pp. 71–128.
- 1958. «L'urbanisme syrien à la basse époque». *Revista degli Studi orientali*, n° 33, pp. 181–209.
- 1972. «Migrations de l'Irak vers les pays méditerranéens». *Annales ESC*, vol. XXVII, n° 1, pp. 185–214.

- 1976. *A social and economic history of the Near East in the Middle Ages*. Londres.
- ATIYA A. S. 1968. *History of eastern Christianity*. Londres.
- AYALON D. 1951. *L'Esclavage du Mamelouk*. Jérusalem.
- 1961. «Furūsiyya exercises and games in the Mamluk Sultanate». *Studies in islamic history and civilization, Scripta Hierosolymitana* (Jérusalem), vol. IX., pp. 31–62.
- 1963. «The European asiatic steppe : a major reservoir of power for the Islamic world». Dans : *Proceedings of the 25th Congress of Orientalist*. Vol. II. Moscou, pp. 47–52.
- BARRUCAND M. 1988. «Garten und gestaltete Landschaft als irdisches Paradies : Gärten im westlichen Islam». *Der Islam* 65/2, pp. 244–267.
- BEESTON A. F. L. et al. (dir. publ.). 1983. *Cambridge history of Arabic literature : Arabic literature to the end of the Umayyad period*. Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- BEHRENS-ABOUSEIF D. 1992. «Garden in Islamic Egypt». *Der Islam*, 69/2, pp. 302–312.
- BELKHODJA M. H. 1992. «Guerre et paix dans l'optique de la tradition musulmane : les religions et la guerre». *Der Islam*, 69/2, pp. 357–371.
- BERARDI R. 1979. «Espace et ville en pays d'islam». Dans : D. Chevallier (dir. publ.). *L'Espace social de la ville arabe*. Paris, p. 107.
- BERKEY J. 1979. «Women and Islamic education in the Mamlūk Egypt». Dans : D. Chevallier (dir. publ.). *Women in Middle Eastern history*. Paris, pp. 143–163.
- BERQUE J. 1958. «La cité éminente». *Les Villes* (Paris), École pratique des hautes études, pp. 50–63.
- 1978. «Les Hilaliens au Maghreb». Dans : *De l'Euphrate à l'Atlas*. Vol. I. *Espaces et moments*. Paris, pp. 53–67.
- BOLENS L. 1974. *Les Méthodes culturelles au Moyen Âge d'après les traités d'agronomie andalous : traditions et techniques*. Genève.
- BOSCH-VILA J. 1956. *Les Almoravides*. Tétouan.
- BOSWORTH C. E. 1967. «Military organization under the Buyids». *Oriens*, vol. XVIII–XIX.
- BRUNSCHVIG R. 1947. «Urbanisme médiéval et droit musulman». *Revue des études islamiques (REI)* (rééd. dans *Mélanges d'islamologie*, vol. II, 1976, pp. 7–36).

- 1962. «Les métiers vils en Islam». *Studia Islamica (SI)*, vol. XVI, pp. 41–60 (rééd. dans *Études d'islamologie*, vol. I. Paris, 1976, pp. 145–166).
- BULLIET R. W. 1975. *The camel and the wheel*. Cambridge, Harvard University Press.
- CAHEN C. 1934. «La campagne de Manzikert d'après les sources musulmanes». *Byzantion*, vol. IX, pp. 613–642.
- 1953a. «L'évolution de l'iqṭāʿ du IX^e au XIII^e siècle». *Annales ESC*, pp. 25–52.
- 1953b. «Notes sur les débuts de la futuwwa d'al-Nāsir». *Oriens*, vol. VI, pp. 18–22.
- 1955. «Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au Moyen Âge : milices et associations de futuwwa». *Recueils de la Société Jean Bodin*, vol. VII, *La Ville*, pp. 273–288.
- 1960. «Réflexion sur l'usage du mot féodalité». *Journal of Economic and Social History of the Orient (JESHO)* (Leyde), vol. III, pp. 2–20.
- 1964. «Un texte inédit relatif au Tirāz égyptien». *Arts asiatiques*, vol. XI, pp. 165–168 (rééd. dans *Makḥzūmiyyāt*, pp. 190–193).
- 1965. «Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique ? Quelques notes et réflexions». Dans : A. H. Hourani, S. M. Stern (dir. publ.). *The Islamic city. Actes du colloque d'Oxford*. Oxford, 1970, pp. 51–63.
- 1966. «Le commerce musulman dans l'océan Indien au Moyen Âge». Dans : *Sociétés et compagnies de commerce en Orient et dans l'océan Indien. 8^e Colloque d'histoire maritime*. Beyrouth/Paris, Service d'édition et de vente des publications de l'Éducation nationale, 1969, pp. 179–193.
- 1970a. *L'Islam des origines au début de l'Empire ottoman*. Paris (rééd., 1995).
- 1970b. «L'émigration persane des origines de l'Islam aux Mongols». *Convegno internazionale sul tema : la Persia nel Medioevo, Roma, Atti del Accademia Nazionale dei Lincei*. Vol. CCCLXVIII, n° 160. Rome, 1971, pp. 181–193.
- 1971. «Notes sur les Hilaliens et le nomadisme (Miscellanea)». *JESHO*, vol. XIV, pp. 63–68.
- 1973. «Nomades et sédentaires dans le monde musulman du milieu du Moyen Âge». Dans : D. S. Richards (dir. publ.). *Islamic civilization, 950–1150*. Oxford, pp. 93–104 (rééd. dans *Les Peuples musulmans*, pp. 423–437).

- 1977a. *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale*. Damas.
- 1977b. *Makhzūmiyyā : études sur l'histoire économique et financière de l'Égypte médiévale*. Leyde, E. J. Brill.
- 1981. «L'or du Soudan avant les Almoravides : mythe ou réalité?» Dans : *Le Sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage à Raymond Mauny*. Vol. II. Paris, Société française d'Outre-Mer, pp. 539–545 (d'abord publié dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, n° 66, 1979, pp. 169–175).
- 1982a. «Le rôle des Turcs dans l'Orient musulman médiéval». Dans : *Le Cuisinier et le philosophe. Mélanges Maxime Rodinson*. Paris, pp. 97–102.
- 1982b. Deux questions restées sans réponse sur la réforme monétaire de 'Abd al-Malik. Dans : *Mélanges offerts à Raoul Curie. Studia Iranica*. Vol. XI, pp. 61–64.
- 1983. *Orient et Occident au temps des croisades*. Paris.
- 1984. «La circulation monétaire en Égypte des Fātimides aux Ayyubides». *Revue numismatique*, 6^e série, vol. XXVI, pp. 208–217.
- 1988. *La Turquie pré-ottomane*. Istanbul/Paris, Institut français d'études anatoliennes.
- CANARD M. 1959. «Le riz dans le Proche-Orient». *Arabica*.
- CHALMETA P. 1973. *El señor del soco en España*. Madrid, Instituto Hispano-árabe de cultura.
- CHAPOUTOT-REMADI R. 1974. «L'agriculture dans l'Empire mamluk d'après al-Nuwayrī». *Cahiers de Tunisie*, pp. 23–45.
- 1977. «Chagarat al-durr, esclave mamluke et sultane d'Égypte». *Les Africains* (Paris), pp. 101–128.
- 1995a. «Femmes dans la ville mamluke». *JESHO*, pp. 45–164.
- 1995b. «La médecine, un maillon entre Orient et Occident». Dans : H. Annabi, M. Chapoutot-Remadi, S. Karmmati (dir. publ.). *Itinéraire du savoir, les temps forts de l'histoire tunisienne*. Paris, CNRS-ALIF-IMA.
- 1996. *Liens et relations au sein de l'élite mamluke sous les premiers sultans bahrides, (648/1250–741/1340)*. Damas.
- (à paraître). «Les esclaves musiciennes : l'époque mamluke». Dans : *Mélanges 'Abd al-ʿAzīz al-Dūrī*.
- CIPOLLA C. 1956. *Money, price and civilization in the Mediterranean world*. Princeton.

- COOPER R. 1977. «Agriculture in Egypt, 640–1800». Dans : *Geschichte der islamischen Länder, Handbuch der Orientalistik*. Leyde/Cologne, pp. 188–204.
- CRONE P. 1981. *Slaves on horses*. Londres.
- DAGHFOUS R. 1977. «Contribution à l'étude des conditions de l'immigration des tribus arabes (Hilāl et Sulaym) en Ifrīqiya». *Cahiers de Tunisie*, n° 93–98, pp. 23–60.
- 1995a. «La migration des Hilāliens au Maghreb et ses répercussions». *Histoire de la nation arabe*, Tunis, Alesco.
- 1995b. *Le Yaman islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes* (I^{er}/III^e–VII^e/IX^e siècle). Tunis.
- DELUMEAU J. 1978. *La Peur en Occident, XIV^e–XVII^e siècle : une cité assiégée*. Paris.
- DENNET D. C. 1951. *Conversion and the poll tax in early Islam*. Cambridge.
- DJAÏT H. 1986. *Al-Kūfa — Naissance de la ville islamique*. Paris.
- EBIED R. Y., YOUNG M. J. L. 1976. «Les Arabes ont-ils inventé l'université ?» *Le Monde de l'éducation*, septembre, pp. 41–42.
- EHRENKREUTZ A. S. 1959. «Studies on the monetary history of the Near East in the Middle Ages, the standard of fineness of some types of dīnārs». *JESHO*, vol. II, partie 2, pp. 128–143.
- 1963. «Sequel, II, The standard of fineness of Western and Eastern dīnārs before the Crusades». *JESHO*, vol. VI partie 3, pp. 243–278.
- ESPERONNIER M. 1985. «Al-Nuwayrī : les fêtes islamiques, persanes, chrétiennes et juives». *Arabica*, vol. XXII, n° 1, pp. 80–101.
- ESSID Y. 1993. *At-Tadbīr Oikonomia. Pour une critique des origines de la pensée économique arabo-musulmane*. Tunis.
- FAHMI 'ALĪ M. 1973. *Muslim naval organization in the eastern Mediterranean, from the seventh to the tenth century*. New Delhi.
- GARCIN J.-C. 1984. «Toponymie et topographie urbaine médiévale». *JESHO*, vol. XXVII, p. 140.
- 1987. «Les Almohades». *Encyclopédie berbère*. Vol. IV. Aix-en-Provence, Edisud.
- *et al.* 1995. *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, X^e–XV^e siècle*. Vol. I. Paris.
- GARDET L. 1954. *La Cité musulmane : vie sociale et politique*. Paris (2^e éd., 1961).
- 1977. *Les Hommes de l'Islam*. Paris.

- GIBB H. A. R. 1953. «The social significance of the Shu'ūbiyya». *Studia Orientalia Ianni Perdersen*. Haunia, pp. 105–114.
- GOBLO H. 1979. *Les Qānāts, une technique d'acquisition de l'eau*. Paris/La Haye/New York.
- GOITEN S. D. 1968. «The rise of the Middle Eastern bourgeoisie in early Islamic times». Dans : *Studies in Islamic history and institution*. Leyde, pp. 217–242.
- 1967, 1971, 1975, 1981, 1985. *A Mediterranean society*.
- GOLDZIEHER I. 1967. *Muslim studies*. Vol. I. Londres, pp. 137–163.
- GORDON M. *L'Esclavage dans le monde arabe, VII^e–XX^e siècle*. Paris, 1987.
- GRIERSON P. 1960. «The monetary reform of 'Abd al-Malik». *JESHO*, vol. III, pp. 241–264 (rééd. dans *Dark ages numismatic*. Vol. XV. Londres, Variorum reprints, 1979).
- GRUNEBaum G. E. (VON). 1955. «Firdausi's concept of history». Dans : R. Redfield et M. Singer (dir. publ.). «Islam: essays in the nature and growth of a cultural tradition. Comparative studies of cultures and civilizations». *The America Ananthropologist*, vol. 57, n° 2/2, pp. 168–184.
- HAARMANN U. 1980. «Regional sentiment in medieval islamic Egypt». *BSOAS*, vol. XIII.
- 1984. «The sons of the Mamluks as fief-holders in late medieval Egypt». Dans : Tarif Khalidi (dir. publ.). *Land tenure and social transformation in the Middle East*. Beyrouth, pp. 141–168.
- HILL D. R. 1975. «The role of the camel and the horse in the early Arab conquests». Dans : V. J. Parry, M. E. Yapp (dir. publ.). *War, technology and society in the Middle East*, New York/Toronto, Oxford University Press.
- HODGSON MARSHALL G. S. 1974. *The venture of Islam*. 3 vol. Chicago, University of Chicago Press.
- HOURLANI A. 1991. *A history of the Arab peoples*. Harvard.
- HUMPHREYS R. S. 1992. *Islamic history, a framework for inquiry*. Le Caire, American University in Cairo Press.
- IBN KHALDŪN. 1958. *Al-Muqaddima*. Dans : E. Quatremère (dir. publ.). 3 vol. Paris, Duprat; trad. anglaise F. Rosenthal. 3 vol. Princeton, Bollinger, 1958.
- IBRAHIM M. 1990. *Merchant capital and Islam*. Austin, University of Texas Press.

- IRWIN R. 1977. «Iqtāʿ and the end of the crusader states». Dans : *Eastern Mediterranean lands in the age of the Crusades*. Warminster, pp. 62–73.
- JACQUART D., MICHEAU F. 1990. *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*. Paris.
- KEDDIE N. R. (dir. publ.). 1992. *Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender*. New Haven/Londres, Yale University Press.
- KING D. 1987. *Islamic astronomical instruments*. Londres, Variorum reprints.
- KISTER M. J. 1971. «Rajab is the month of God : a study in the persistence of an early tradition». *Israel Oriental Studies*, vol. I, pp. 191–223.
- 1979. «Shaʿbān is my month : a study of an early tradition». Dans : *Studia Orientalia memoriae D. H. Baneth Dedicata*. Jérusalem, pp. 15–27.
- 1989. «Do not assimilate yourself...». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n° 12, pp. 321–371.
- LAGARDÈRE V. 1993. *Campagnes et paysans d'al-Andalus, VIII^e–XV^e siècle*. Paris.
- LAMBTON A. K. S. 1965. «Reflexion on the iqtāʿ». Dans : G. Makdisi (dir. publ.). *Arabic studies in honor of H. A. R. Gibb*. Leyde, pp. 358–376.
- 1988. «The iqtāʿ, state land and crown land». Dans : *Continuity and change in medieval Persia*. Londres, pp. 97–129.
- LAOUST H. 1965. *Les Schismes dans l'islam*. Paris.
- LAPIDUS I. M. 1967. *Muslim cities in the later Middle Ages*. Cambridge (Massachusetts).
- 1975. «The separation of state and religion». *IJMES*, vol. VI, pp. 363–385.
- 1988. *A history of Islamic societies*. Cambridge University Press.
- LEWIS B. 1950. *The Arabs in history*. Londres.
- 1971. *Race and color in Islam*. New York.
- LOKKEGAARD F. 1951. *Islamic taxation in the Classical Period*. Copenhagen.
- LOMBARD M. 1971a. *L'Islam dans sa première grandeur (VIII^e–IX^e siècle)*. Paris.
- 1971b. *Monnaie et histoire de Mahomet à Charlemagne*. Paris.
- 1974. *Les Métaux dans l'Ancien Monde du V^e au XI^e siècle*. Paris/La Haye.
- 1978. *Les Textiles dans le monde musulman, VII^e–XII^e siècle*. Paris/La Haye/New York.

- MARÇAIS G. 1957. «Les jardins de l'Islam». Dans : *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*. Vol. I, pp. 236–256.
- MARÍN M., WAINES D. *La alimentación en las culturas islámicas*. Madrid, pp. 11–21.
- MARQUET Y. 1961. «La place du travail dans la hiérarchie ismaïlienne des Ikhwān al-Safā». *Arabica*, vol. VIII, pp. 225–237.
- MERNISSI F. 1990. *Sultanes oubliées*. Paris.
- MEYERHOF M. 1984. *Studies in medieval Arabic medicine, theory and practice*. Londres, Variorum reprints.
- MIQUEL A. 1969. *La Littérature arabe*. Paris.
- 1967, 1975, 1980, 1988. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e*. Paris/La Haye.
- 1977. *L'Islam et sa civilisation (VII^e–XX^e siècle)*. Paris.
- MONROE J. T. 1970. *The Shu'ūbīyah in al-Andalus*. Berkeley, p. 69.
- MORABIA A. 1994. *La Notion de jiād dans l'Islam médiéval, des origines à al-Ghazālī*. Paris.
- MORGAN D. A. 1988. *Medieval Persia, 1040–1797*. Londres/New York.
- MOTTAHEDEH R. P. 1980. «The Shu'ūbīya controversy and the social history of early Islamic Iran». *IJMES*, vol. VII, partie 2, pp. 161–182.
- NASR S. H. 1993. *Sciences et savoir en Islam*. Paris.
- PELLAT C. 1963. «Les esclaves-chanteuses de Gāhiz». *Arabica*, vol. X, pp. 121–147.
- «Kayna». *EI2*, vol. IV, pp. 853–857.
- 1986. *Cinq Calendriers égyptiens*. Le Caire.
- PIPES D. 1980. *Slave soldiers in Islam, the genesis of a military system*.
- PLANHOL X. (DE). 1993. *Les Nations du Prophète, manuel géographique de politique musulmane*. Paris.
- POLIAK A. N. 1936. «La féodalité islamique». *REI*, pp. 247–265.
- 1937. «Some notes on the feudal system of the Mamluks». *JRAS*, pp. 97–107.
- 1939a. «The Ayyubid feudalism». *JRAS*, pp. 428–432.
- 1939b. *Feudalism in Egypt, Syria and Lebanon 1250–1900*. Londres.
- POPOVIC A. 1976. *La Révolte des esclaves en Iraq*. Paris.
- POUZET L. 1988. *Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beyrouth.

- RABIE H. 1970. «The size and the value of the iqtāʿ in Egypt, 564–741/1169–1341 AD». Dans : M. Cook (dir. publ.). *Studies in economic history of the Middle East*. Londres, pp. 129–138.
- 1972. *The financial system of Egypt AH 564–741/AD 1169–1341*. Londres, 1972 ; voir C. Cahen, *JESHO*, vol. XVI, partie 1, 1972, pp. 107–111 ; M. Chapoutot-Remadi, *Arabica*, vol. XX, 1973, pp. 323–325.
- RODINSON M. 1966. *Islam et capitalisme*. Paris.
- 1970. «Le marchand musulman». Dans : D. S. Richards (dir. publ.). *Islam and the trade of Asia*.
- 1979. *Les Arabes*. Paris.
- ROSENBERG B. 1987. «Maquiller l'esclave, el-Andalus (XII^e–XIII^e siècle)». Dans : *Actes du 3^e Colloque international de Grasse. Les soins de beauté*. CNRS, Faculté des lettres et des sciences humaines de Nice, pp. 319–347.
- ROUX J. P. 1960. *Les Explorateurs au Moyen Âge*. Paris.
- 1984. *Histoire des Turcs, deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée*. Paris.
- 1993. *Histoire de l'Empire mongol*. Paris.
- SABARI S. 1981. *Mouvements populaires à Bagdhād à l'époque abbasside, IX^e–XI^e siècle*. Paris.
- SAMSO J. 1978. «Un calendrier tunisien d'origine andalouse ? — du XIX^e siècle». *Cahiers de Tunisie*, vol. XXVI, pp. 67–84.
- SARTON G. 1960. *Introduction to the history of science*. 2 vol. Baltimore.
- SCHATZMILLER M. 1994. *Labour in the medieval Islamic world*. Leyde.
- SERJEANT R. B. 1964. «The Constitution of Medina». *Islamic Quarterly*, vol. VIII, pp. 3–16.
- 1978a. «The Sunnah Jāmiʿah pact with Yathrib Jews, and the Tahrīm of Yathrib. Analysis and translation of the documents comprised in the so-called “Constitution of Medina”». *BSOAS*, vol. XII, pp. 1–42.
- 1978b. «Maritime customary law off the Arabian coasts». Dans : *Sociétés et compagnies de commerce*, pp. 195–207.
- SHABAN M. A. 1971. *Islamic history*. Vol II. Cambridge.
- 1976. *Islamic history*. Vol II. Cambridge.
- SIRAT C. 1988. «Le parchemin. Le papier». Dans : J. Glénisson (dir. publ.). *Le Livre au Moyen Âge*. Préface de L. Holtz. Paris, CNRS, pp. 22–23, 32–33.
- SOUISSI M. 1995. «Les mathématiques et l'astronomie entre Ifrīqiyya et Maghreb. Les Sharfī et la cartographie». Dans : H. Annabi *et al.* (dir.

- publ.). *Itinéraires du savoir: les temps forts de l'histoire tunisienne*. Paris, CNRS-ALIF-IMA.
- SOURDEL D. 1960. *Le Vizirat abbasside*. 2 vol. Damas.
- SOURDEL D., SOURDEL-THOMINE J. 1968. *La Civilisation de l'Islam classique*. Paris.
- TALBI M. 1966. *L'Émirat aghlabide*. p. 136.
- 1982. *Études d'histoire ifrāḡiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis.
- «Les courtiers en vêtements en Ifrāḡiyya au IX^e–X^e siècle d'après les Masā'il al-Samāsira d'al-Ibyānī». Dans : *Études d'histoire ifrāḡiyenne*, pp. 231–262.
- Droit et économie en Ifrāḡiyya au III^e/IX^e siècle. Le paysage agricole et le rôle des esclaves dans l'économie du pays. Dans : *Études d'histoire ifrāḡiyenne*, pp. 185–230.
- 1994. «Vivre dans la cité». Dans : Abd al-Wahab Bouhdiba (dir. publ.). *Les Différents Aspects de la culture islamique, l'individu et la société en Islam*. Paris, UNESCO, pp. 444–448.
- TARHĀN I. 1968. *Al-Nuẓum al-iqtā'īyya fī al-Sharq al-Awsaṭ fī al-ʿUṣūr al-Wuṣṭā* [Le système de l'iqtā' dans le Moyen-Orient médiéval]. Le Caire.
- TROUPEAU G. 1954. «Le livre des règles de conduite des maîtres d'école». *REI*, pp. 81–82.
- UDOVITCH A. L. 1970. *Partnership and profit in medieval Islam*. Princeton, Princeton University Press.
- VERNET J. 1978. *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. 2^e éd. Barcelone.
- WATT M. 1956. *Muḥammad at Medina*. Oxford.
- WATSON A. M. 1983. *Agricultural innovation in the early Islamic world: the diffusion of crops and farming techniques. 700–1100*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WIET G. 1966. *Introduction à la littérature arabe*. Paris.
- 1969. «Fêtes et jeux au Caire». *Annales Islamologiques*, vol. VIII, pp. 99–128.
- YOUSKEVITCH A. P. 1976. *Les Mathématiques arabes (VIII^e–XV^e siècle)* (trad. M. Cazenave, K. Jaouiche). Paris.
- ZIYADA K. 1982. «Al-Khissīs wa'l-naf'īs f'ī al-madīna al-islāmiyya, al-fī'āt fī al-madīna al-islāmiyya» [La plèbe et la noblesse dans la ville islamique, les gangs dans la ville islamique]. *Al Fikr al-ʿArabī*, n° 29, pp. 153–161.

18.2

Les non-musulmans dans la société islamique

*Benjamin Braude, Irfan Habib, Kamal Salibi
et Ahmad Tafazzoli*

*Mounira Chapoutot-Remadi et Radhi
Daghfous, coordinateurs*

Si l'islam ignore et combat toute fierté raciale et ségrégation ethnique, il légalise les distinctions confessionnelles. C'est ainsi que les non-musulmans chrétiens, juifs, zoroastriens, hindous et même sabéens et samaritains furent reconnus comme des « protégés » et reçurent en conséquence le statut de *dhimmī* (Fattal, 1958) qui leur permettait, en échange du paiement d'une capitation spéciale nommée *jizya* (Dennet, 1951, Lokkegaard, 1951), de pratiquer leur culte, de circuler, de résider en toute liberté et de s'administrer selon leur religion. Ces communautés tolérées étaient appelées « gens du Livre » (Stillmann, 1979 ; Lewis, 1984), soit ceux qui possédaient des Écritures révélées, ou « gens du pacte », avec lesquels des accords de protection avaient été conclus (aussi connu sous le nom de pacte d'Umar).

À partir du IX^e siècle éclatèrent des polémiques interconfessionnelles provoquées par la volonté qu'avait chaque communauté de protéger ses fidèles contre l'abjuration. Ces disputes n'avaient toutefois pu empêcher la société proche-orientale, du moins jusqu'au XI^e siècle, d'être d'une grande interpénétrabilité confessionnelle. Beaucoup de non-musulmans s'étaient alors convertis à l'islam, cessant ainsi de payer la *jizya*. Ces nouveaux convertis formaient à l'époque omeyyade la catégorie des *mawālī*, les « clients », et disposaient d'un statut inférieur à celui des Arabes musulmans. De plus, ils n'avaient pas le droit de retourner à leur confession d'origine sous peine d'être taxés d'apostasie (*rida*) et condamnés à mort. En outre, il y avait envers les non-musulmans une discrimination financière très lourde, notamment pour les plus démunis des « protégés », et une discrimination judiciaire qui frappait durement tout *dhimmī* opposé à un musulman dans un procès.

LES JUIFS

Benjamin Braude

L'islam médiéval est l'une des plus grandes périodes de rayonnement culturel de l'histoire juive (Braude et Lewis, 1982). Au cours des siècles qui suivirent la naissance de l'islam, l'arabe, généralement écrit en caractères hébreux (judéo-arabe), devint l'un des principaux vecteurs de l'expression religieuse, littéraire, scientifique et philosophique juive. En Andalousie, en Égypte et en Iraq, les intellectuels juifs contribuaient donc non seulement à la culture de leurs propres communautés, mais aussi à celle de la civilisation mondiale et islamique. Ainsi est née la tradition « judéo-islamique », un terme dont la réalité historique est bien plus forte que celle de la tradition judéo-chrétienne à laquelle on pourrait la comparer. Ses effets ne se sont pas limités à la haute culture : elle a également transformé le quotidien des juifs. Son élément le plus remarquable est l'abandon, par l'ensemble des juifs du Moyen-Orient, de l'araméen au profit de la *lingua franca*, c'est-à-dire l'arabe. La traduction de la Bible dans cette langue par Saadia Gaon (892–942) est un indice majeur de la rapidité et de l'ampleur de l'arabisation. La diffusion de la *lingua franca*, phénomène relativement rare dans l'histoire juive prémoderne, témoigne clairement du succès de l'intégration dans la société arabe et de l'ouverture mutuelle des sociétés juive et musulmane.

Moïse Maimonide (1135–1204), philosophe, juriste, médecin et chef de communauté, est le personnage le plus célèbre de son époque. Les vicissitudes de sa carrière illustrent aussi bien les possibilités offertes aux juifs que les obstacles qu'on leur opposait. À l'âge de 13 ans, son existence paisible à Cordoue fut violemment perturbée par l'invasion des Muwahhīdūn (Almohades), mouvement musulman millénariste et extrémiste du sud du Maroc qui tentait d'unifier sous son règne l'ensemble de l'Occident musulman.

Les Muwahhīdūn conquièrent toutes les terres nord-africaines avant d'occuper l'Andalousie (Inān, 1965). Ils n'autorisaient aucune interprétation de l'islam différente de la leur (les musulmans qui ne voulaient pas se soumettre étant donc « purgés ») et refusaient également d'observer la tolérance prescrite par la *sharī'a* envers les « gens du Livre ». Ils tentèrent de convertir les juifs et les chrétiens par la force ; c'est d'ailleurs probablement à cette période que le christianisme a disparu d'Afrique du Nord. Les juifs souffrirent mais résistèrent (Hirshberg, 1974), et les derniers Almohades finirent par appliquer la loi, permettant aux *dhimmi* de pratiquer leur religion.

Maimonide et sa famille avaient pris la fuite et, après quasiment deux décennies de menaces et de dangers, s'étaient installés au Caire. Ses talents de médecin lui apportèrent honneur et respect à la cour royale des Ayyūbides où, ayant atteint le sommet de son art, il finit paisiblement ses jours. En

Égypte, le rôle des juifs était prépondérant dans le domaine de la médecine, mais aussi du gouvernement, notamment sous le règne de la dynastie fātimide pendant lequel Yaʿqūb ibn Killis fut nommé vizir en 977, et de nombreux autres juifs occupèrent des places importantes dans l'administration égyptienne et syrienne.

Outre le rôle intellectuel qu'ils jouaient dans la vie culturelle de l'époque, une source précieuse nous apprend que les juifs ont apporté une contribution majeure à l'islam en participant à la construction de l'économie internationale florissante qui unissait le monde musulman d'Inde en Espagne. Leurs archives sont conservées dans la Genizah, salle attenante à la synagogue d'un quartier médiéval du Caire où les juifs pieux entreposaient les documents portant l'écriture hébraïque, qui était sainte et donc trop précieuse pour être détruite. Des chercheurs du XX^e siècle, en particulier S. D. Goitein¹, ont mis au jour ces archives diverses — listes de courses, titres de propriété, poésie, manuscrits sacrés et correspondance commerciale — pour reconstituer un monde dont toute trace aurait sans cela disparu. Les documents de la Genizah figurent parmi les sources les plus utiles pour étudier la réalité de la société islamique médiévale dans son ensemble.

LES CHRÉTIENS

Kamal Salibi

Dans le monde musulman, des communautés historiques de chrétiens indigènes existaient principalement dans le Croissant fertile (l'Iraq et la Syrie historique, soit la Syrie actuelle, le Liban, la Jordanie et la Palestine/Israël), en Égypte et en Afrique du Nord.

Quand les Arabes ont conquis ces pays, ils n'ont ni encouragé ni forcé les chrétiens citadins ou ruraux à se convertir à l'islam. À l'inverse, ils leur garantirent le droit de continuer à pratiquer leur religion moyennant le paiement de la *jizya*. Leur conversion progressive à l'islam, entre le VIII^e et le IX^e siècle, entraîna la première réduction sensible du nombre de chrétiens en Syrie et plus encore en Iraq (Buliet, 1979 ; Levitzion, 1979).

Pendant les premiers siècles de l'hégémonie musulmane, les Arabes chrétiens en Syrie et en Iraq contribuèrent à l'enrichissement de la civilisation islamique dans le domaine des sciences, de la médecine et de la philosophie en transmettant l'héritage grec par un ensemble monumental de traductions.

En Égypte, les Coptes chrétiens (Little et Northrup, 1990) ont probablement continué à représenter la majorité de la population jusqu'à l'époque des croisades ; ce fut peut-être également le cas des melchites, des jacobites et des maronites en Syrie. Ces chrétiens jouèrent un rôle très important dans

l'administration des deux pays, notamment en tant que secrétaires (*kuttāb*), et monopolisèrent les places dans les *dīwān* financiers jusqu'à l'époque mamluk. Néanmoins, dans ces deux territoires, les effectifs musulmans allaient croître régulièrement au détriment des minorités chrétiennes.

Bénéficiant normalement de la protection de l'État musulman, les chrétiens des terres arabes souffrirent rarement de persécutions, et lorsqu'ils en subirent malgré tout, elles ne furent jamais systématiques ou prolongées. Comme celle des juifs, leur condition se détériora sous le règne almohade, et ils disparurent d'Afrique du Nord au milieu du XII^e siècle (Talbi, 1990). Les croisades jouèrent en leur défaveur, car les dirigeants musulmans commencèrent à craindre que leurs sujets chrétiens ne se rallient à l'ennemi en temps de guerre, que celui-ci fût byzantin ou franc, par exemple. En réalité, à l'exception notable des chrétiens d'Espagne qui dépendaient de l'Église de Rome, les chrétiens d'Orient appartenaient à des Églises dissidentes qui s'étaient détachées du corps principal de la chrétienté à la suite de controverses christologiques.

LES ZOROASTRIENS

Ahmad Tafazzoli

Le zoroastrisme, la religion de Zoroastre, l'ancien prophète de l'Iran, fut la religion officielle de la Perse sassanide (226–635 apr. J.-C.). Les autorités musulmanes hésitèrent à donner aux zoroastriens les mêmes droits qu'aux autres minorités telles que les juifs et les chrétiens. Cependant, en raison de l'importance de leurs effectifs et de leur grande expérience dans l'administration du pays, il fallut les considérer comme des «gens du Livre». Ils eurent donc le choix entre la conversion à l'islam ou le paiement de l'impôt (*jizya*). La grande majorité de la population préféra la première solution, en particulier dans les villes ; toutefois, un certain nombre de croyants conservèrent leur foi pendant quelque temps encore.

Sous le règne des quatre califes légitimes (632–661), le droit des zoroastriens à avoir leurs temples du feu, à pratiquer leur culte librement et à célébrer leurs fêtes fut en général respecté. Le règne omeyyade (661–750) s'accompagna d'un durcissement de politique. Bien que l'avènement des 'Abbāssides, soutenus par les musulmans iraniens, ne présageât rien de meilleur, un certain esprit de tolérance s'imposa pendant le règne du calife Al-Ma'mūn. La plupart des livres zoroastriens rédigés en moyen perse (pehlevi) qui ont survécu jusqu'à nous ont été écrits au IX^e siècle, et les sources islamiques citent les érudits zoroastriens comme des autorités dans le domaine de l'histoire, de la culture et de la religion de l'Iran antique.

Au Khurāsān et en Iran oriental, les zoroastriens eurent des conditions de vie plus difficiles, car les autorités musulmanes cherchèrent à les convertir de force, notamment à la fin du X^e siècle. Ceux dont la foi était inébranlable prirent la mer pour émigrer au Gujarāt, dans l'ouest de l'Inde, où ils finirent par former une communauté prospère. On sait peu de choses sur les zoroastriens en Iran au XIII^e et au XV^e siècle. Yazd et Kirmān restèrent les deux principaux centres zoroastriens en Iran. Sous la dynastie séfévide, leur situation semble avoir empiré et, au XVIII^e siècle, Sultān Ḥusayn (1694–1722) ordonna leur conversion à l'islam et la destruction de leurs temples.

LES HINDOUS

Irfan Habib

Le premier contact entre les Arabes et les populations hindoues eut lieu lorsque le commandant omeyyade Muḥammad ibn Qāsim conquiert le Sind et le sud du Panjāb en 710–714. Il fut naturel pour les conquérants d'étendre le statut de *dhimmī* aux hindous comme cela avait été fait pour les zoroastriens (« mages ») d'Iran. Ils devaient payer la taxe foncière (*kharāj*), apparemment prélevée dans les campagnes, et l'impôt de capitation (*jizya*) qui était perçu dans les villes selon trois taux normalisés. Leur collecte était confiée aux brahmanes, prêtres et percepteurs du régime précédent. Ceux-ci étaient autorisés à continuer à pratiquer le culte de leurs idoles et à recevoir des dons. En outre, les restrictions et les mesures de répression imposées aux « intouchables » par le système de castes brahmanique furent expressément réaffirmées et perpétuées². Dans la mesure où cette région est restée sous contrôle arabe jusqu'à sa conquête par les Ghaznévides au XI^e siècle, ces dispositions semblent avoir servi de modèle pour les régimes suivants.

Sous le règne des sultans de Delhi (1206–1526), l'impôt de capitation n'était pas collecté dans les campagnes. La taxe foncière, nommée indifféremment *kharāj*, *jizya* ou encore *kharāj-jizya*, était perçue auprès des paysans hindous et musulmans. Il semble toutefois que la *jizya* en tant qu'impôt de capitation était encore prélevée chez les hindous citadins, à l'exclusion des prêtres brahmanes qui en étaient exonérés. Sous Fīrūz Tughluq (1351–1386), elle fut imposée aux paysans (hindous), au moins sur le papier, mais cette mesure fut probablement fugace tout comme, selon toute vraisemblance, son extension aux brahmanes (Raychaudhuri et Habib, 1982). Au XV^e siècle, les références à l'impôt de capitation disparaissent pratiquement, et il est extrêmement difficile de savoir quel type de taxe l'empereur moghol Akbar a éliminé quand il a officiellement exempté les hindous du paiement de la *jizya* en 1564.

Tolérance et persécutions (Ali, 1991) se sont succédé dans l'Histoire. Des temples hindous furent détruits par les guerres et les expéditions. Néanmoins, dans une inscription bilingue datée de 857, un gouverneur arabe des confins nord-occidentaux du Pakistan utilisa l'invocation hindoue *Om* (« Dieu »); en outre, le conquérant ghūride Mu'izzu'ddīn ibn Sām (mort en 1206) représenta la déesse hindoue Lakshmī sur certaines de ces pièces d'or, ce qui, d'après une autorité de la numismatique, est un cas unique dans l'histoire musulmane.

La tolérance s'appliquait également aux prêches même s'il arrivait que des hérétiques et des religieux hindous soient persécutés. L'ouverture des fonctions les plus prestigieuses aux aristocrates et aux officiers hindous par les sultans est l'un des événements marquants du sultanat de Delhi. Ainsi, un grand nombre de ministres et d'officiers du sultan du Cachemire Zainu'l-Ābidīn (1420–1470) étaient de la caste des brahmanes. Au Bengale, un noble hindou nommé Ganesh devint même souverain (1415–1418) sans s'être converti à l'islam, bien que son fils et successeur eût quant à lui choisi de devenir musulman (Habib et Nizami, 1970–1982).

Ces faits nous rappellent que, même si les dirigeants de l'Inde furent souvent musulmans à partir du XIII^e siècle, les communautés musulmanes se sont accommodées d'une coexistence avec une large majorité hindoue relativement stable, de sorte qu'il est difficile de parler d'une simple « société musulmane » en Inde. Les hindous formaient l'essentiel de l'aristocratie rurale et dominaient les sphères du commerce et du crédit. Dans une très large mesure, ils étaient gouvernés par leurs propres lois et coutumes. Le sous-continent pouvait difficilement être adapté au concept de *Dār al-Islām* avancé par les théologiens musulmans, et la loi et la théologie durent largement céder face à des impératifs politiques et, avant tout, pratiques.

NOTES

1. L'étude monumentale de S. D. Goitein sur les juifs à cette époque se fonde sur les documents de la Genizah du Caire et reste sans conteste le travail le plus important non seulement sur ce sujet, mais aussi sur la société et l'économie de l'ensemble du monde arabo-musulman médiéval (Goitein, 1967–1988).
2. Cette information est donnée par la remarquable collection arabe de récits et de documents contemporains ayant survécu grâce à une traduction littérale perse du XIII^e siècle, le *Chachnāma* (Daudpota, 1939, pp. 207–216).

BIBLIOGRAPHIE

- (‘ABI ALLĀH) ‘INĀN MUḤAMMAD. 1965. *‘Asr al-Murābiṭīn wa al-Muwahhidīn fī al-Maghrib wa al-Andalus* [L’époque des Almoravides et des Almohades en Afrique du Nord et en Espagne]. 2 vol. Le Caire.
- ATHAR ALI M. 1991. «Encounter and efflorescence : the genesis of medieval (Indian) civilization». Dans : *Proceedings of the Indian history Congress*. 50th Session (Gorakhpur). Delhi, pp. 2–9.
- BOYCE M. A. 1977. *Persian stronghold of Zoroastrism*, Oxford.
- 1979. *Zoroastrians*. Londres/Boston/Henley.
- 1992. *Zoroastrianism*. Costa Mesa/New York.
- BRAUDE B., LEWIS B. (dir. publ.). 1982. *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a plural society*. Vol. I. *The central lands*, IX, 449 p. Vol. II. *The Arabic speaking lands*, IX, 248 p. New York, Holmes & Meier Publishers.
- BULLIET R. W. 1979. *Conversion to Islam in the medieval period : an essay in quantitative history*. Cambridge (Massachusetts).
- CERETTI C. G. 1991. *An 18th-century account of Parsi history, the Qesse-ye Zardosthān-e-Hendustān* [L’histoire des zoroastriens en Inde]. Naples.
- COHEN M. 1994. *Under crescent and cross. The Jews in the Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press.
- CUOQ J. 1984. *L’Église d’Afrique du Nord du II^e au XII^e siècle*. Paris.
- DAUDPOTA M. (dir. publ.). 1939. *Chachnāma*. Delhi.
- DENNET D. C. 1951. *Conversion and the poll-tax in early Islam*. Cambridge (Massachusetts).
- EDULJI H. E. 1991. *Kisseh-i Sanjān*. Bombay.
- FATTAL A. 1958. *Le Statut légal des non-musulmans en pays d’islam*. Beyrouth.
- GERVERS M., BIKHAZI R. J. (dir. publ.). 1990. *Indigenous Christian communities in Islamic lands, eighth to eighteenth centuries*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- GOITEIN S. D. 1967–1988. Dans : *A Mediterranean society : the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Genizah*. Berkeley.
- HABIB M., NIZAMI K. A. (dir. publ.). 1970–1982. *Comprehensive history of India*. Vol. V. New Delhi, pp. 754 et 1151–1152.

- HALKIN A. 1956. «The Judaeo-Islamic age». Dans : L. W. Schwartz (dir. publ.). *Great ages and ideas of the Jewish people*. Vol. XXVII. New York, Random House, pp. 215–263.
- HIRSCHBERG H. Z. 1974. *A history of the Jews in North Africa*. Vol. I. Leyde.
- KARAKA D. F. 1884. *History of the Parsis*. 2 vol. Londres.
- LEVITZION N. (dir. publ.). 1979. *Conversion to Islam*. New York.
- LHLGLJHG B. 1984. *The Jews of Islam*. Vol. XII. Princeton, Princeton University Press.
- LITTLE D. P., NORTHRUPP L. 1990. Dans : *Indigenous Christian communities*. Toronto, pp. 253–262 et 263–288.
- LOKKEGAARD F. 1951. *Islamic taxation in the Classic period*. Copenhague.
- MODI J. J. 1934. *Qisseh-i Zardushtiān-i Hindūstān* [L’histoire des zoroastriens en Inde]. Bombay.
- QURESHI I. H. 1942. *The administration of the sultanate of Delhi*. Lahore.
- RAYCHAUDHURI T., HABIB I. (dir. publ.). 1982. *Cambridge economic history of India*. Vol. I. Cambridge, pp. 60–67.
- SADIQI G. 1993. *Jonbeshhā-ye Dīnī-ye Īrānī dar Qamhā-ye dovvom-ōsevvom-e Hejrī* [Les mouvements religieux iraniens au II^e et au III^e siècle de l’hégire]. Téhéran.
- SPULER B. 1952. *Iran in Früh-islamischer Zeit*, pp. 183–204.
- STILLMANN N. 1967. *The Jews of Arab lands : a history and source book*. Philadelphie, The Jewish Publication Society of America.
- TALBI M. 1990. Dans : *Indigenous Christian communities*. Toronto, pp. 313–351.
- TRITTON A. S. 1970. *The caliphs and their non-Muslim subjects : a critical study of the covenant of ‘Umar*. Londres, A. S. Cass.

L'Arabie et les territoires arabes du Levant (Al-Mashriq)

Farouk Omar Fawzi

LA SITUATION POLITIQUE ET ADMINISTRATIVE (ENTRE LE MILIEU DU VIII^e ET LE MILIEU DU XI^e SIÈCLE APR. J.-C.)

Le succès de la *daʿwā* (l'«appel», c'est-à-dire l'action missionnaire ou la propagande religieuse) des ʿAbbāssides et leur accession au califat ont marqué un tournant majeur dans l'histoire de l'État et de la société islamiques. L'importance de leur victoire réside dans les changements radicaux qu'elle a entraînés au sein des sphères politique et culturelle. Cette dynastie fut la première à insister sur le fait que son mouvement était une révolution, ce qui la conduisit à donner à son nouveau régime le titre de *dawla* qui signifie littéralement «changement d'époque, tournant du destin» et, par extension, «État, entité politique» (Al-Mubarrad, vol. I., p. 144).

Un examen attentif de l'apparition de la daʿwā et de ses conséquences au début de l'ère ʿabbāsside met en évidence la portée du rôle joué par les Arabes et leur participation active à ce mouvement. La majeure partie de la propagande politique prenait pour cible la dynastie omeyyade et les Syriens qui en étaient les bénéficiaires. Les dirigeants de la *daʿwā* puis les califes du nouvel État appartenaient au clan arabe des Hāshimites. De même, l'épine dorsale du bloc historique (Al-Jābirī, 1992, pp. 329 et suiv.) constitué des divers groupes qui avaient apporté leur soutien au mouvement puis à l'État se composait de tribus arabes, en particulier les Yamānī et les Rabīʿa, et de *mawālī* iraniens (le mot *mawālī*, pluriel de *mawlā*, désigne les «clients

convertis», c'est-à-dire les non-Arabs ralliés à l'islam au cours du I^{er} siècle de l'hégire et possédant un statut spécifique en vertu des liens qu'ils nouaient avec un groupe tribal arabe ; ce terme a progressivement pris la signification d'«affranchis» pendant la période 'abbāsside). Les Arabes (notamment les Banū Hāshim) ont longtemps continué à occuper les principaux postes politiques, administratifs et militaires ; les califes leur confiaient l'exécution de toutes les tâches difficiles et le règlement des opérations délicates (Omar, 1970, *passim*). Néanmoins, si les Arabes ont conservé leur position privilégiée au début de la période 'abbāsside, de plus vastes perspectives se sont ouvertes aux non-Arabs désireux de prendre leur part du pouvoir.

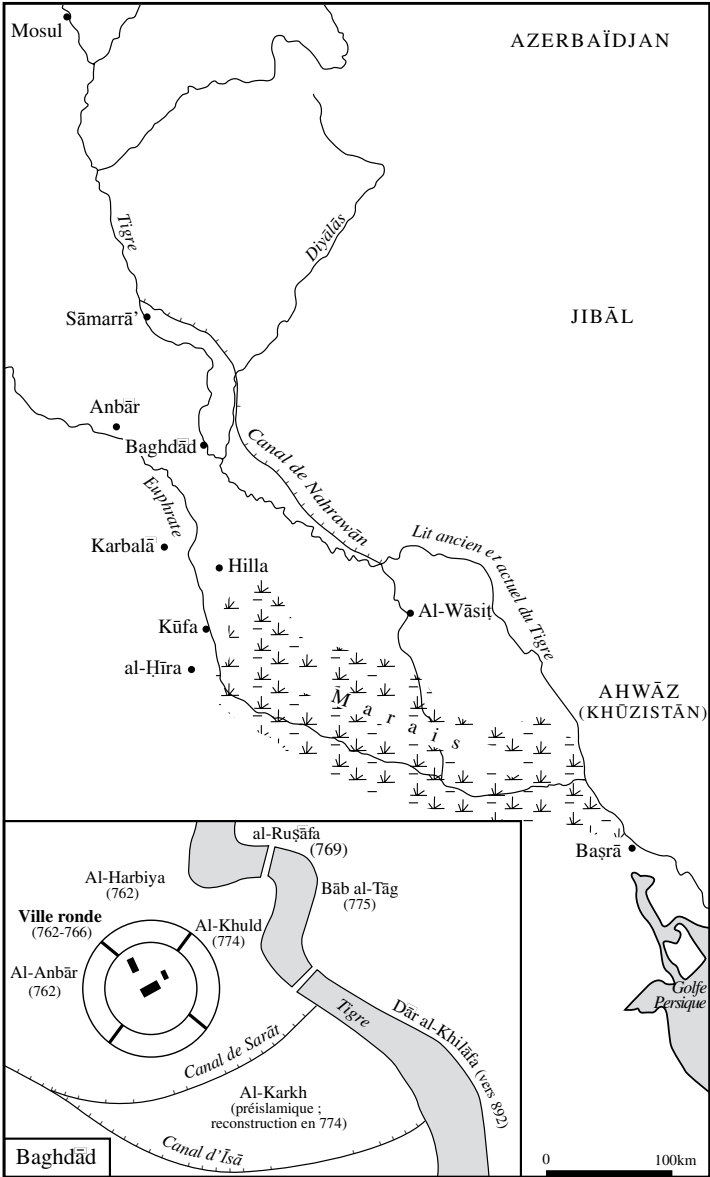
Le nouveau régime introduisit des changements sociaux considérables. La classe des guerriers se trouva peu à peu supplantée par de nouveaux groupes tels que les marchands, les petits commerçants et les artisans, les propriétaires fonciers, les secrétaires (membres de la fonction publique), les érudits et les juristes. Au même moment, les villes de garnison se transformaient en centres urbains dotés d'équipements culturels, de marchés et d'écoles. Ce phénomène n'a rien de surprenant à une époque où, issue d'un mélange de peuples aux passés divers, naissait la riche civilisation islamique dont les villes devinrent le foyer d'activités sociales, économiques et intellectuelles. Elle ne se réduisait pas, ainsi que certains spécialistes l'ont laissé entendre (Wiet, 1953), à une version modernisée de la civilisation sassanide ou byzantine, car elle possédait une identité propre qui plongeait ses racines dans les traditions islamique et arabe tout en empruntant nombre d'éléments à des civilisations antérieures et voisines.

L'expansion des villes, la complexité de la vie urbaine sous ses aspects les plus contrastés, l'essor des campagnes avec l'extension des domaines agricoles et, enfin, la multiplication des professions, des métiers et des commerces entraînèrent l'apparition de nouveaux types d'organisations. On vit apparaître les premiers éléments de structures corporatives, comme les guildes, qui connurent un épanouissement plus net au IX^e et au X^e siècle.

Le contexte politique

Le premier souverain 'abbāsside, Abū'l-'Abbās 'Abdullāh ibn Muḥammad (Al-Saffāḥ le Sanguinaire), fut officiellement proclamé calife à la mosquée de Kūfa en octobre 749. Il légua les rênes du pouvoir à son frère Abū Ja'far 'Abdullāh (Al-Manṣūr) qui monta sur le trône en juillet 754.

Les historiens s'accordent à dire qu'Al-Manṣūr fut le véritable fondateur de la nouvelle dynastie à laquelle il conféra sa puissance et sa renommée. «Ce fut lui qui affermit l'État, organisa le royaume, rédigea les réglementations, institua la législation et conçut tout ce qui était nécessaire» (Ibn al-Ṭīqṭaqā,



Carte 14 L'Iraq au début de l'ère 'abbāsside (d'après I. Lapidus, 1984).

1899; trad. anglaise, 1947, p. 160). En vérité, Al-Manṣūr réussit à écarter tous les dangers qui menaçaient le califat.

Son règne fut témoin d'une transformation profonde du gouvernement central. On vit se définir l'autorité des administrations publiques et se créer de nouveaux services. Le souverain s'employa à centraliser le pouvoir en prenant tout d'abord le soin de mettre sur pied une armée régulière liée par sa loyauté envers l'État. Il bâtit également une nouvelle capitale, *Madīnat al-Salām* (la « cité de la paix », c'est-à-dire Bagdad), qui devait servir de centre administratif au gouvernement et de quartier général à l'armée et dont la construction dura de 758 à 766. Il entreprit ensuite d'édifier la ville d'Al-Ruṣāfa, sur la rive orientale du Tigre, et ordonna à Al-Mahdī, son héritier, de s'y installer et de la mettre en valeur. Désirant conserver le califat au sein de sa propre lignée, il avait en effet préparé son fils Muḥammad à lui succéder après sa mort et, à cette fin, lancé une vaste campagne de propagande en faveur de ce dauphin désigné qu'il faisait appeler Al-Mahdī. Il obligea ainsi l'héritier légal, ʿĪsā ibn Mūsā, à se désister et permit à son fils d'être proclamé calife en octobre 775.

Contrastant avec la sévérité du règne d'Al-Manṣūr, le califat d'Al-Mahdī se distingua par sa stabilité politique et sa prospérité économique, ainsi que par les efforts de réconciliation dont il fut le théâtre. Le souverain accorda également une grande attention à la lutte contre le nouveau groupe religieux des *zindīq* (libres-penseurs, hérétiques ou agitateurs), créant même un service administratif qui avait pour mission spécifique de les poursuivre et de les punir.

Sous son règne, Bagdad (carte 14) s'agrandit et vit ses marchés et son patrimoine prospérer, la construction d'Al-Ruṣāfa fut achevée, et de nouvelles administrations publiques firent leur apparition. Al-Mahdī s'engagea dans le *jihād* (guerre religieuse de conquête) et maintint une importante activité militaire tout au long de l'année. Les campagnes ʿabbassides s'étendirent à l'Inde, à la Transoxiane et à l'Anatolie. Sur les conseils de Khayzurān, le calife conçut l'idée de désigner ses fils Mūsā al-Hādī et Hārūn al-Rashīd comme ses héritiers.

Mūsā al-Hādī accéda au califat en août 785, mais son règne ne dura pas longtemps, car il mourut soudainement, dans des circonstances mystérieuses, environ un an plus tard. Hārūn al-Rashīd lui succéda en septembre 786. Il s'agit incontestablement du plus illustre de tous les califes ʿabbassides, non seulement dans les légendes populaires, mais aussi dans les récits historiques (Omar, 1977). Les chroniques qui décrivent ce souverain et sa politique sont toutefois diverses et contradictoires. Certaines d'entre elles affirment qu'il ne s'intéressait guère aux préoccupations de ses gouvernés et « confiait les affaires de ses sujets aux Barmakides », tandis que d'autres minimisent le rôle de cette puissante famille iranienne et mettent en relief celui qui jouaient

diverses personnalités dont l'activité était parallèle à celle des Barmakides dans l'administration du califat.

Al-Rashīd marqua son règne de réalisations importantes dans les domaines de la construction, du développement urbain et des institutions civiles. Il s'employa à garantir la sécurité et la stabilité dans les régions les plus éloignées du califat. Il suscita un enthousiasme nouveau pour le *jihād* et conduisit son armée jusqu'au cœur du territoire byzantin, gagnant même les abords de Constantinople — événement inédit dans l'histoire des 'Abbassides. Il s'intéressait aux régions frontalières qu'il réorganisa sur les plans administratif et militaire. Il prêtait également une grande attention à sa flotte présente en Méditerranée dont il reconstruisit les ports pour y cantonner des garnisons. S'ajoutant aux progrès accomplis dans la sphère scientifique et culturelle, ces succès lui apportèrent une grande célébrité dans le monde connu ; des ambassades dépêchées par les Francs carolingiens se pressaient ainsi à Bagdad pour renforcer leurs liens diplomatiques avec le califat. Le commerce et l'agriculture reprirent leur essor, et des méthodes originales furent conçues pour attribuer une partie de la production au paiement du *kharāj* (impôt foncier). On construisit des foyers pour accueillir les malades et les lépreux. L'institution 'abbasside du vizirat prit une forme nouvelle lorsque ses fonctions et ses pouvoirs furent précisés. Assurément, l'ensemble de ces avancées culturelles et intellectuelles donne à l'époque d'Al-Rashīd une apparence d'âge d'or, mais certains incidents laissaient déjà présager la fragmentation politique imminente et le début d'un effritement administratif. L'apparition de tendances séparatistes, à l'est comme à l'ouest, et les abus de pouvoir commis par certains gouverneurs mettaient déjà le pouvoir central de Bagdad en position délicate.

Hārūn al-Rashīd octroya sa succession à ses trois fils, Muḥammad al-Amīn, 'Abdullāh al-Ma'mūn et Al-Qāsim (Al-Mu'tamin). Il répartit les districts administratifs de l'État entre eux et fut le premier souverain dont tous les fils furent reconnus comme califes après sa mort. Al-Ṭabarī rapporte les propos que tenait le peuple à ce sujet : « Il sema la discorde entre eux et le résultat de ce qu'il fit eut des conséquences terribles. » Al-Rashīd mourut à Ṭūs, dans le Fārs, alors qu'il se rendait au Khurāsān pour y réprimer le mouvement de Rāfi' ibn al-Layth. Le règne de Muḥammad al-Amīn, qui lui succéda en avril 809 et resta sur le trône jusqu'en 813, fut troublé par la guerre civile qui l'opposait à son frère Al-Ma'mūn. Bagdad fut assiégée pendant 14 mois au cours desquels Al-Amīn et ses partisans opposèrent une résistance acharnée qui se termina par d'âpres combats de rue. Le calife fut finalement mis à mort par les soldats de Ṭāhir ibn al-Ḥusayn en septembre 812 (Ibn Ṭayfur, 1904, p. 52 et suiv.).

Bien qu'Al-Ma'mūn se fût déjà autoproclamé calife au Khurāsān et dans les autres provinces orientales au mois de mars 811, sa reconnaissance

officielle ne survint qu'en septembre 812, lorsque les insignes du califat lui furent envoyés de Bagdad. Il décida de s'établir à Marw (Merv), au centre du Khurāsān, sur le conseil de son *wazīr*; (vizir) Al-Faḍl ibn Sahl dont la personnalité éclipsait déjà la sienne. Ce ministre s'efforça d'introduire les coutumes persanes dans les affaires judiciaires et administratives du califat (illustrations 215) et alla jusqu'à nommer son propre frère, Al-Ḥasan ibn Sahl, au poste de gouverneur de l'Iraq. Cependant, en tant que centre traditionnel du califat 'abbāsside, le pays manifesta aussitôt son hostilité à la nouvelle politique du *wazīr*; et le peuple de Bagdad se choisit un nouveau calife 'abbāsside en juillet 817. Cette crise contraignit Al-Ma'mūn à regagner l'Iraq en 819 pour se débarrasser à la fois de l'usurpateur 'Alī al-Riḍā et d'Al-Faḍl ibn Sahl.

Pendant la dernière année de son règne, Al-Ma'mūn décida de faire du mu'tazilisme le rite religieux officiel de l'État, et il en fut ainsi jusqu'au règne d'Al-Mutawakkil. Les premiers califes 'abbāssides n'avaient manifesté aucune préférence officielle pour un rite ou pour un autre, malgré leur attirance pour les *ahl al-ḥadīth* (les fidèles de la tradition prophétique ou « traditionnistes ») et les relations amicales qu'ils entretenaient avec certains éminents spécialistes des *ḥadīth*. Al-Ma'mūn protégeait les hommes de savoir, les penseurs, les philosophes et les théologiens spéculatifs et s'était montré impressionné par les arguments rationnels des mu'tazilites qui défendaient la doctrine islamique à l'aide des nouvelles méthodes de la logique et du dialogue empruntées à la tradition grecque. La controverse soulevée par les mu'tazilites, auxquels Al-Ma'mūn apportait son soutien à cet égard, concernait toutefois la question de la nature du Coran : celui-ci était-il créé ou non ? Cela conduisit à ce que l'on a appelé la *miḥna* (« ordalie, procès ») ou inquisition. Les mu'tazilites prétendaient que le livre sacré avait été créé — en d'autres termes, qu'il n'était ni éternel ni préexistant —, car le contraire aurait impliqué qu'il partageait l'un des attributs de Dieu, à savoir la préexistence, ce qui transgressait la notion de *tawḥīd* (la doctrine de l'unicité de Dieu). Ils en vinrent pour cette raison à être connus sous le nom d'*aṣḥāb at-tawḥīd* (les tenants de l'unicité de Dieu). Ils insistaient également sur le libre arbitre en affirmant que les êtres humains avaient le choix de faire ce qu'ils faisaient, étaient responsables de leurs actes et méritaient par conséquent d'être récompensés ou punis dans l'au-delà, attitude qui leur valut l'appellation d'*ahl al-'adl* (« gens de justice »). En réalité, lorsqu'ils arrivèrent au pouvoir, ils persécutèrent ceux qui s'opposaient à leurs opinions et se lancèrent dans une inquisition au cours de laquelle des supplices furent infligés à des savants tels qu'Aḥmad ibn Naṣr al-Khuzā'i ou Aḥmad ibn Ḥanbal et ses disciples. Cette *miḥna* provoqua de violentes réactions qui auraient bien pu aboutir à une effusion de sang si le calife Al-Mutawakkil n'avait fait preuve de sagesse et de prudence.

Al-Ma'mūn mourut pendant une campagne contre les Byzantins et fut enterré à Ṭarṭūs en août 833. Son héritier, 'Alī al-Riḍā, s'était éteint en 819. Peu de temps avant la maladie qui lui fut fatale, le souverain avait désigné son frère Al-Mu'taṣim à sa succession.

La personnalité d'Al-Mu'taṣim était totalement différente de celle de son prédécesseur. Il ne s'intéressait pas tant aux idées, à la culture et aux sciences qu'aux affaires militaires et à la guerre. Il s'ensuivit que le mu'tazilisme fut maintenu non parce que le nouveau calife y souscrivait particulièrement, mais parce qu'il poursuivait la politique d'Al-Ma'mūn et se laissait guider par ses recommandations. Il réorganisa l'armée et recruta davantage de mercenaires turcs, qu'il préférait aux autres soldats. Il mit fin à une grande partie des rébellions qui avaient semé le trouble dans l'État, notamment au mouvement de la Khurramīya conduit par Bābak en Azerbaïdjan, au Jibāl et dans la Jazīra (ou Djézireh, dans la région de l'Euphrate) et à la conspiration du puissant commandant turc Al-Afshīn.

L'enrôlement de Turcs dans l'armée et l'administration 'abbāssides donna lieu à la construction de Sāmarrā' en 835 et au transfert du pouvoir central dans cette ville qui devint le quartier général de l'armée et des services gouvernementaux (illustration 206). Peut-être le plus important des facteurs qui sous-tendaient ce changement de capitale fut-il le fossé culturel entre les citadins de Bagdad et la rude soldatesque nomade d'origine turque. Néanmoins, Sāmarrā' ne se substitua pas complètement à Bagdad qui demeura le centre de la culture, du savoir et du commerce même si elle perdit momentanément son rang de capitale du califat 'abbāsside jusqu'en 892.

Al-Wāthiq fut proclamé calife le jour de la mort d'Al-Mu'taṣim, en janvier 843. Pendant son règne, plusieurs commandants militaires turcs tels qu'Ashnās, Waṣīf, Ītākḥ et Bughā l'Aīn se virent confier un plus grand pouvoir. L'influence des mu'tazilites demeurait forte, notamment celle d'Aḥmad ibn Abī Du'ād qui était l'une des deux personnalités dont l'opinion était prise en considération par le calife, l'autre étant le *wazīr* Muḥammad ibn 'Abdulmalik az-Zayyāt.

Al-Wāthiq ne désigna pas son successeur à la tête du califat, ce qui laissa le champ libre à l'administration militaire et civile pour intervenir dans le choix du nouveau souverain. Cette situation créa un dangereux précédent qui devait avoir de terribles conséquences sur l'avenir du régime. Al-Mutawakkil accéda au pouvoir en bénéficiant du soutien de certains commandants militaires turcs et de puissants mu'tazilites. Dès le début, il s'efforça d'adopter une nouvelle politique en formant un bloc de loyaux partisans chargés de mettre de l'ordre dans l'administration, d'éliminer la corruption et de parvenir progressivement à diminuer l'influence des militaires dans les affaires politiques et administratives. Son hostilité à l'égard des mu'tazilites et sa sévérité envers les partisans des 'Alides et les non-musulmans protégés

(*dhimmī*) lui valurent l'appui de certains juristes religieux et, par conséquent, de plusieurs secteurs de la population. Il tenta d'exploiter ce soutien lors de son affrontement avec la faction militaire turque lorsqu'il prit conscience du danger que cette dernière représentait pour le califat.

Ces mesures, associées à d'autres dispositions comme le transfert des anciennes troupes de Sāmarrā' à Damas, puis à Al-Ja'farīya et, enfin, leur incorporation au sein de la nouvelle armée, provoquèrent un certain ressentiment chez les commandants turcs qui le firent assassiner et confièrent les rênes du califat à son fils, Al-Muntaṣir, qui avait comploté avec eux contre son père. Le règne d'Al-Mutawakkil avait été marqué par le rejet du mu'tazilisme en tant que rite officiel de l'État. Néanmoins, le souverain avait appliqué une politique modérée et tolérante envers les dirigeants de la secte et, s'il n'avait pas été au pouvoir et pris des mesures pour prévenir un conflit, des réactions violentes auraient éclaté contre les mu'tazilites et leur *miḥna*. Ceux-ci formaient un groupe de personnes cultivées qui recouraient de façon quelque peu excessive à l'argumentation rationnelle et logique. L'action entreprise par le calife pour mettre un terme à leur influence répondait à un désir de la communauté, notamment à la pression de l'école ash'arite.

La politique menée par Al-Mutawakkil avait en outre favorisé l'apparition progressive du rite des *ahl al-sunna wa-l-jamā'a* ou peuple de la *sunna* (ensemble des propos et des actes du Prophète, considérés comme des précédents juridiques, tels que les avaient transmis les *ḥadīth*) et de la communauté. Non seulement il promulgua un décret dans lequel il exhortait les fidèles à «observer le bien» et à «s'abstenir du mal» et attaquait les mu'tazilites, mais il incita également les spécialistes des *ḥadīth* à en diffuser le contenu parmi la population et encouragea les auteurs à gloser sur la doctrine et les fondements de la religion. C'est dans ces conditions qu'Alī ibn Rabbān al-Ṭabarī rédigea son ouvrage, intitulé *Al-Dīn wa-l-dawla* (*La Religion et l'État*), et Al-Jāḥiẓ, son traité baptisé *Fī l-radd 'alā l-naṣārā* (*En réponse aux chrétiens*). L'objectif de ces écrits et d'autres textes similaires était de proclamer les vertus de l'islam et de réfuter les arguments de ses adversaires. Cependant, les juristes et les dirigeants des *ahl al-ḥadīth*, notamment Aḥmad ibn Ḥanbal, demeuraient circonspects à l'égard du souverain, et les califes 'abbāssides ne prirent désormais plus parti dans les rivalités qui opposaient les rites ou les écoles de droit religieux et n'obligèrent plus aucun croyant à adhérer à un rite particulier.

Après l'assassinat d'Al-Mutawakkil, victime du premier coup d'État militaire de la période 'abbāsside, les chefs de l'armée prirent de l'assurance, car plus personne ne risquait de menacer leurs intérêts. Aussi leur influence devint-elle prépondérante dans la désignation et la révocation des califes, ainsi que dans la direction des affaires publiques.

Cette période est marquée par l'apparition, à l'est et à l'ouest, d'entités politiques régionales qui témoignent de la faiblesse politique du pouvoir central. Néanmoins, certaines d'entre elles ont contribué à la propagation de l'islam en participant à la guerre contre les Byzantins (c'est le cas des Ḥamdānides) ou contre les Turcs et les Hindous (citons les Sāmānides et les Ghaznévides). Loin d'être totalement désastreuse, cette désintégration politique reflétait sans doute la diversité culturelle qui caractérisait la civilisation unitaire de la communauté musulmane, notamment si l'on garde en mémoire que le califat 'abbāsside, exsangue, était désormais incapable de jouer un rôle de premier plan. Ces nouvelles entités ont ainsi contribué à la diffusion de l'islam et accueilli des érudits religieux, des juristes, des gens de lettres et des philosophes dans leurs cours. Elles ont produit une pensée, une culture et une science essentielles à l'enrichissement de la civilisation arabo-musulmane qui, avec toutes ses valeurs et ses traditions, conservait sa suprématie dans la société. En d'autres termes, l'émergence de ces entités politiques a provoqué une série de changements relatifs qui ont abouti à une transformation de la géographie politique du monde islamique, et, pourtant, la civilisation musulmane a su préserver une permanence et une continuité qui transcendaient les frontières nationales fluctuantes et les divers mouvements séparatistes. Al-Andalus (l'Espagne) prit ses distances sous le règne d'Al-Manṣūr, suivie par Al-Maghrib (le nord-ouest de l'Afrique) et l'Ifrīqiyya (l'actuelle Tunisie), ainsi que par les Ṭāhirides du Khurāsān à l'époque d'Al-Rashīd et d'Al-Ma'mūn. Les Ḥamdānides firent ensuite leur apparition dans la Djézireh, de même que les Ṭūlūnides (868) et les Ikhshīdides en Égypte, et les Fāṭimides au Maghreb et en Égypte. Les Zaydites émergèrent au Ṭabaristān (864), les Ṣaffārides dans le Fārs (Iran, en 867) et les Sāmānides en Transoxiane et au Khurāsān (873). Enfin, les khārijites ibadites réussirent à fonder leur propre imamat à 'Umān (Oman) en 750, de même que les khārijites ibāḍites et ṣufrites au Maghreb et en Afrique du Nord (Bosworth, 1967 ; De Zambaur, 1927).

Non seulement le califat 'abbāsside a dû faire face à des luttes internes entre différentes factions politiques au sein de son État et de son armée, mais il a également été confronté à des mouvements dont l'objectif était de renverser la dynastie. Tel a notamment été le cas des insurrections des Zanĵ, des Qarmates (Carmathes) et des Ṣaffārides.

Les Zanĵ étaient des esclaves africains qui avaient été contraints de travailler au défrichement des terres dans le sud de l'Iraq ; quand ils se soulevèrent, ils furent rejoints par les esclaves des villes et des villages voisins. Ils travaillaient en vastes groupes, sans recevoir un salaire régulier, et leur ration alimentaire quotidienne n'était composée que d'une poignée de farine, de dattes et de gruau. Leur chef, nommé 'Alī ibn Muḥammad, n'était pas lui-même un esclave noir, mais un homme qui avait pris conscience de leur

misère et commencé à leur promettre des terres et des richesses. En se présentant comme un prophète ou *mahdī*, il parvint à les rallier autour de lui et à les entraîner dans une insurrection violente en 869. Il réussit tout d'abord à s'emparer de Bašra et de ses environs, ainsi que d'Ahwāz et de Wāsiṭ en utilisant une stratégie de violence et de terrorisme contre ses adversaires. Il bénéficia également de l'appui des tribus arabes mécontentes de la région. Al-Muwaffaq, l'héritier du calife, parvint toutefois à mobiliser l'armée et entreprit une série d'actions militaires et administratives qui lui assurèrent la victoire sur les rebelles zanj en 883.

Le mouvement des Qarmates, dans la région du golfe Persique et dans l'ouest de l'Iraq, avait des liens doctrinaux et structurels avec l'ismāʿilisme et contribuait à entretenir l'insatisfaction dans le Golfe, dans l'ouest de l'Iraq et dans le sud de la Syrie. Ils reçurent le soutien de tribus bédouines du sud de l'Iraq et de Bahreïn. À partir de 900 environ, conduits par Abū Saʿīd al-Jannābī, ils lancèrent une série d'attaques contre l'armée califale dans les régions de Hajar, de Bašra et de Kūfa, ainsi que dans plusieurs provinces de Syrie. Leurs assauts étaient sanglants et dévastateurs. L'apogée de leur puissance fut atteint après 913, lorsque Abū Ṭāhir ibn Abī Saʿīd al-Jannābī prit la tête du mouvement après l'assassinat de son père. Il infligea de nombreuses défaites à l'armée califale, pilla maintes villes et caravanes de pèlerins et de marchands et perpétra d'horribles carnages. Cette situation provoqua une violente réaction de Bagdad contre le *wazīr* Ibn al-Furāt, soupçonné de collusion avec les rebelles. En 929, Abū Ṭāhir attaqua La Mecque pendant le pèlerinage annuel ; il y massacra les pèlerins rassemblés dans la Grande Mosquée, et ses hommes dérobèrent la Pierre noire sacrée qu'ils emportèrent à Hajar. Il continua de sévir inlassablement jusqu'à sa mort, en 943, qui marqua toutefois le début du déclin du pouvoir qarmate, menacé par des dissensions internes. Les rebelles se montrèrent alors prêts à négocier avec le gouvernement de Bagdad, notamment après l'avènement des Būyides dont ils espéraient partager les profits issus du commerce terrestre et maritime. En outre, leur participation aux luttes intestines auxquelles se livraient les diverses factions politiques sous le califat ʿabbāsside, en particulier pendant la période būyide, entraîna une désagrégation de leur puissance et ils subirent un certain nombre de revers qui les affaiblirent et amenèrent peu à peu leur influence.

Vers la fin de cette période de chaos militaire, à l'aube du règne des Būyides, le califat ʿabbāsside était nettement entré dans une phase de décadence. Des troubles et des insurrections séparatistes éclataient en permanence, alors même que personne ne semblait en mesure de contrarier les ambitions byzantines. De plus, l'économie ralentissait et la corruption se généralisait.

Tuzun, chef des Turcs candidat à la fonction d'*amīr al-umarāʾ* (commandant en chef de l'armée), parvint à entrer dans Bagdad en 942 et fut nommé

au poste qu'il convoitait par le calife Al-Muttaqī. Il le conserva jusqu'à sa mort, en 945. Sa succession fut brièvement assurée par son secrétaire, Ibn Shīrẓād, dont le mandat prit fin lorsque Aḥmad ibn Būya (Mu'izz al-Dawla) entra dans Bagdad sans rencontrer de résistance trois mois plus tard (Ibn Khaldūn, p. 162).

La période suivante, au cours de laquelle les Būyides présidèrent au destin du califat 'abbāsside, dura de 945 à 1055. Leur dynastie était originaire de la région de Daylam, au sud de la mer Caspienne. C'était un peuple belliqueux acquis à l'islam de rite zaydite depuis la fin du VIII^e siècle. Les Būyides 'Alī, Al-Ḥasan et Aḥmad, tous trois fils d'Abū Shujā' Buwayh, s'étaient d'abord illustrés en combattant aux côtés de seigneurs de guerre locaux avant de profiter du chaos politique et économique pour se partager les régions du Fārs. 'Alī ('Imād al-Dawla) devint ensuite commandant du Fārs, et Al-Ḥasan (Rukn al-Dawla) prit la tête du Jibāl, tandis qu'après s'être emparé d'Ahwāz, Aḥmad ibn Būya partit en direction de l'Iraq et de Bagdad. Il pénétra dans la cité en janvier 946 et y fut reçu par le calife Al-Mustakfi qui conféra aux trois frères le titre sous lequel ils se sont fait connaître. Mu'izz al-Dawla soumit les Ḥamdānides au nord, mit un terme aux activités de l'armée turque à Bagdad et disposa des Barīdites à Baṣra. Ne pouvant supporter l'autorité du calife Al-Mustakfi, il avait destitué celui-ci moins de deux semaines après son entrée dans Bagdad pour le remplacer par son cousin qu'il avait gratifié du titre d'Al-Muṭṭi' li-Llāh. C'est ainsi que commença ce que V. Minorsky appelle l'intermède iranien entre la période de la souveraineté arabe, qui durait depuis l'origine de l'islam, et l'invasion turque au XI^e siècle.

Les Būyides fondèrent ainsi une sorte de principauté héréditaire au sein même de l'État 'abbāsside, obtenant le soutien de l'armée composée en majorité de Daylamites et de Turcs. Le califat devint une institution purement formelle qu'ils laissèrent en place pour des raisons administratives et opportunistes. En réalité, toute l'autorité était détenue par l'*amīr al-umārā'* (commandant en chef) būyide. En termes de civilisation et de culture, le X^e siècle apparaît comme le temps de la renaissance de l'islam (Mez, trad. arabe, 1957). Cinq califes se succédèrent au cours de cette période, d'Al-Mustakfi bi-Llāh à Al-Qā'im bi-Amr Allāh, mais ces souverains ne conservaient que leur titre et le droit à la mention obligatoire de leur nom dans le sermon du vendredi (*khuṭba*). Les commandants būyides partageaient même avec eux certains de ces symboles, ainsi que d'autres marques du califat.

Le vizirat avait été institué au commencement de la période 'abbāsside. Il s'agissait alors d'une fonction officielle aux attributions relativement bien définies et aux responsabilités importantes, même si l'influence du *wazīr* demeurait dans une large mesure subordonnée à la volonté du calife. Quoi qu'il en soit, choisi dans la fonction publique (ou, selon les termes employés

par C. Cahen, l'«aristocratie des secrétaires» [Cahen, 1970, p. 150]), ce ministre était considéré comme le chef suprême de l'administration centrale. Pendant la période būyide, l'autorité du vizirat ʿabbāsside disparut complètement, et chaque calife eut un secrétaire (*kātib*) pour veiller sur ses affaires. À l'inverse, le souverain ou commandant en chef būyide avait un *wazīr* qui jouissait d'une influence considérable même si, à cette époque, il risquait la confiscation de ses biens lorsqu'il était congédié.

Le développement social et la complexité croissante de tous les aspects de la vie urbaine entraînèrent la création de diverses écoles de droit, afin de régir la vie quotidienne. C'est ainsi que naquit la science du *fiqh* (la jurisprudence islamique) dans laquelle rivalisaient deux écoles, celle des *ahl al-ḥadīth* au Ḥijāz et celle des *ahl al-ra'y* (les partisans du jugement individuel) en Iraq. ʿAbdullāh ibn al-Muqaffaʿ avait sans doute été le premier à évoquer l'idée d'une codification de la législation permettant aux informations d'être extraites d'une source unique. Le calife Al-Manṣūr avait quant à lui tenté, avec l'aide de Mālik ibn ʿAnas, de produire un ouvrage de jurisprudence exhaustif dont l'objectif était de servir de référence aux juristes et aux juges à l'intérieur du système.

Cet essor des institutions juridiques est associé à l'apparition de la *ḥisba* (Al-Māwardī, 1966, p. 260). Il s'agissait d'une fonction ecclésiastico-civile dont les missions, outre la surveillance des marchés et des guildes, comprenaient la protection de la moralité publique, la prévention des monopoles ainsi que du faux-monnayage et la supervision des prix. La pénétration de mouvements d'opposition dans les guildes conféra une responsabilité supplémentaire au *muḥtasib* (le chef de la *ḥisba*), le contrôle des activités politiques des opposants à l'État. L'empressement dont faisaient déjà preuve les premiers ʿAbbāssides à instruire les plaintes et à superviser directement l'institution judiciaire trouvait son origine dans une idée qu'ils défendaient activement, à savoir qu'ils avaient pris le pouvoir afin de garantir la justice et d'agir en conformité avec le Coran et la *sunna*. Le juge Abū Yūsuf (Abū Yūsuf, 1932, pp. 111–112) insistait sur le fait que le calife devait lui-même présider à l'instruction des litiges de sorte que tous ses sujets, y compris dans les provinces les plus reculées, fussent convaincus de son implication personnelle et que la peur retînt les malfaiteurs de commettre leurs actions répréhensibles.

Si le poste de juge supérieur (*qāḍī l-quḍāh*) avait été créé au début du règne ʿabbāsside, le Xe siècle būyide vit l'apparition d'une nouvelle fonction, celle de juge suprême (*aqḍa l-quḍāh*), rendue nécessaire par la multiplication des juges supérieurs dans les villes. Abū l-Ḥasan al-Māwardī, auteur d'*Al-Aḥkām al-Sulṭāniya* (*Les Statuts impériaux*), fut le premier à recevoir ce titre, en 1037, car il était en excellents termes avec les commandants būyides. Le poste de juge faisait partie des fonctions que monopolisaient

certaines familles renommées et devint par conséquent une charge quasi héréditaire aux IX^e et X^e siècles. L'une de ces familles était celle des Abū l-Shawārib, dont huit membres furent nommés juges à Bagdad et seize dans d'autres régions ; les Banū Abī Burda en étaient une autre. Malgré ce qui a pu être dit de la politique partisane des Būyides, les juges de cette époque comprenaient aussi bien des mu'tazilites et des zāhirites que des shāfi'ites et émettaient des interprétations et des avis personnels variés. Sous le règne d'ʿAḍud al-Dawla, les quatre juges de Bagdad étaient mu'tazilites tandis que le juge supérieur était zāhirite. Quel que fût leur rang ou leur penchant juridique, les magistrats tenaient leur fonction pour religieuse et étroitement liée à l'institution du califat à Bagdad. Ils estimaient qu'ils devaient apporter leur soutien à la foi face aux courants radicaux ou extrémistes des ismāʿīliens, des bāṭinites, des athées et des *zindīq* (Ibn al-Jawzī, 1938, vol. VII, pp. 226 et 264 ; Kabir, 1959).

À l'aube de l'ère ʿabbāsside, l'institution militaire subit un changement majeur lorsque, pour la première fois de son histoire, l'État islamique se pourvut de ce que l'on pourrait appeler une armée de métier dans laquelle des Khurāsāniens, arabes aussi bien que *mawālī*, étaient enrôlés selon des critères individuels plutôt que tribaux. Ils étaient inscrits sur les registres militaires en fonction des noms de leurs villes et villages, et non de leurs clans, et étaient liés par un serment de fidélité à l'État qui pourvoyait à leur entraînement, à leur entretien et à leur équipement. Avec le temps, les ʿAbbāssides comprirent que cette armée avait besoin de sang neuf et lancèrent une campagne concertée pour recruter des mercenaires, notamment parmi les Turcs et les autres habitants de l'Orient islamique.

Quand les Būyides prirent Bagdad, ce furent les chefs militaires qui s'emparèrent du pouvoir effectif. Au début de son règne, la dynastie se montra incapable de réorganiser l'armée ou de s'assurer le soutien de troupes composées de soldats issus de son clan, les Daylamites. Ceux-ci, en leur qualité de mercenaires, avaient en effet l'habitude de prêter allégeance à tout commandant qui leur accordait ce qu'ils exigeaient. Aussi allaient-ils d'un chef à l'autre en fonction des profits qu'ils pouvaient en tirer. Cette situation conduisit peu à peu les Būyides à employer davantage les troupes turques pour contenir les révoltes des Daylamites.

Le contexte social et économique

On a dit de la révolution ʿabbāsside qu'elle avait été une « révolution bourgeoise » parce qu'elle reflétait les aspirations de la classe moyenne qui était apparue dans les centres urbains et avait progressivement acquis richesse et influence. Du point de vue du contexte social, elle fut l'expression d'une crise

née des conditions sociales, économiques et politiques qui caractérisaient la fin de l'ère omeyyade. Elle fut une réponse à cette situation et donna une impulsion supplémentaire aux facteurs qui favorisaient la propagation du phénomène urbain dans la société.

Bagdad, capitale de la nouvelle dynastie construite par Al-Manṣūr peu après le début de l'ère 'abbāsside, était l'illustration parfaite de ces nouvelles tendances sociétales. En choisissant le site de la construction, le calife fondateur avait tenu compte des éléments qui pourraient contribuer au développement de la ville, notamment la facilité d'accès, la qualité du sol et le climat, l'abondance de l'eau et le potentiel commercial du centre. La stabilité et la coexistence au sein de cet espace bien défini entraînèrent, pour des raisons d'intérêt mutuel, une intensification du brassage démographique qui affaiblit par ailleurs les fidélités tribales et renforça le sentiment d'appartenance urbaine.

Depuis l'origine, l'islam avait toujours favorisé la sédentarisation en encourageant l'urbanisation et en édifiant de grandes villes nouvelles. Les Arabes qui s'installaient dans ces centres urbains et dans leur périphérie trouvaient de nouveaux moyens d'existence dans l'agriculture, le commerce et l'artisanat. Simultanément, les écoles de droit et les groupes islamiques encourageaient l'étude de la *sharʿa* (loi musulmane) et de la science. Le conflit entre les traditions tribales et les nouvelles idées islamiques s'était exacerbé, mais le processus de changement social avait conservé son rythme.

La révolution 'abbāsside puis l'affermissement de l'État imposèrent l'adoption d'une vision moins étroite de l'islam. Les premiers souverains de la lignée s'employèrent à élargir la base sur laquelle ils s'appuyaient en y intégrant une proportion plus importante de *mawālī* et de membres d'autres groupes. Néanmoins, au début du règne 'abbāsside, les Arabes dominaient encore la société. Leur importance en tant que force combattante était manifeste, et ils représentaient le principal élément du succès des 'Abbāssides dont les califes étaient arabes et se montraient fiers de leur héritage. À la cour, les monarques promouvaient les traditions et les coutumes arabes et donnaient la préséance aux Banū Hāshim qu'ils consultaient dans les affaires importantes. Les Arabes formaient la majorité des compagnons du calife dont le nombre s'élevait à 700 sous le règne d'Al-Manṣūr et à 500 pendant celui d'Al-Mahdī.

Le deuxième groupe de la société était celui des *mawālī*. Ils ne formaient toutefois pas un bloc homogène, certains vivant dans une relative aisance. Ils avaient commencé à prospérer vers la fin de l'ère omeyyade et à l'aube de l'ère 'abbāsside en participant au commerce et à l'artisanat, en devenant propriétaires fonciers et en jouissant de la protection de la dynastie ou des clans qui lui étaient fidèles. Ils avaient afflué dans les grandes villes, et leur nombre avait augmenté alors qu'ils cherchaient à obtenir une position nou-

velle dans la structure sociale. Certains étaient devenus des érudits versés dans l'examen des *ḥadīth*, la jurisprudence et d'autres disciplines du même ordre en étudiant auprès des grands érudits arabes. En outre, l'essor de la bureaucratie administrative avait rendu nécessaire le recrutement d'employés dans les services du gouvernement. Les *mawālī* formaient la majorité des secrétaires en poste dans les bureaux du pouvoir central et régional avant et après l'adoption de l'arabe comme langue officielle.

L'émergence des *mawālī* pendant l'ère 'abbāsside et le renforcement de leur rôle sont uniquement dus au passage du temps et à l'évolution de l'histoire. Les 'Abbāssides ont mis l'accent sur les valeurs de la vie urbaine et donné une impulsion au processus de collaboration et de mélange entre les nombreux groupes sociaux, y compris celui des *mawālī*. Cette attitude a contribué à l'essor de ces groupes et à l'apparition de compétences nouvelles dans maints domaines de la vie. L'ensemble de ces facteurs a donné naissance à un nouveau critère de classification sociale qui abandonnait l'idée de race (descendance et lien du sang) pour la remplacer par la culture et l'allégeance à l'islam et à ses principes (Ibn Khaldūn, vol. III, p. 507).

Le troisième groupe de la société était celui des *dhimmī*, les non-musulmans appartenant à l'une des différentes communautés religieuses. Ils jouissaient d'un statut reconnu et toléré mais inférieur dans l'État islamique et bénéficiaient d'une protection en contrepartie du paiement de la *jizya* (impôt de capitation). Tel était le cas des juifs, des chrétiens, des sabéens et des zoroastriens. À l'instar des *mawālī*, les *dhimmī* travaillaient dans l'artisanat, le commerce et l'industrie ; pendant la période 'abbāsside, ils comptèrent aussi dans leurs rangs des *wazīr*, des médecins, des inspecteurs des finances, des traducteurs et des théologiens. Soupçonnés de diffuser un certain scepticisme quant aux croyances islamiques ou d'être de connivence avec les Byzantins, ils firent parfois l'objet de mesures de répression au début du règne 'abbāsside. Il s'agissait néanmoins de dispositions assez formelles, comme le montre le fait qu'ils continuaient à être employés dans l'administration et à la cour et à jouer un rôle actif dans la vie publique. Les remarques d'Al-Jāḥiẓ (mort en 869), célèbre auteur de l'ère 'abbāsside, témoignent du mélange qui existait entre les *dhimmī* et les musulmans, ainsi que du remarquable niveau social et économique atteint par les premiers. Chaque communauté religieuse avait un chef, désigné par un décret du calife, qui la représentait auprès des autorités politiques. Des cérémonies spéciales marquaient l'intronisation de ces dignitaires dans leurs fonctions. Le dirigeant des chrétiens était le *jāthalīq* (catholicos) et le chef des juifs était appelé *ra's al-jālūt*, « chef de la *gālūth* » (diaspora). Ils étaient soumis à la *jizya* qu'ils payaient en contrepartie d'une protection de leur personne et de leurs biens. Des exonérations étaient accordées aux enfants, aux femmes, aux vieillards et aux infirmes, aux moines et aux invalides incapables de travailler.

Les zoroastriens furent très tôt considérés comme des *dhimmī* et traités comme des *ahl al-kitāb*, des « gens du Livre », ce qui signifiait qu'ils devaient eux aussi s'acquitter de la *jizya*. A. Christensen estime que leur culte a perduré dans nombre de régions du Fārs, bien qu'il n'ait cessé de perdre des fidèles au profit de l'islam. Quant aux sabéens, une conversation entre Al-Ma'mūn et un groupe de notables sabéens nous apprend qu'ils avaient leurs propres croyances et identité religieuses, différentes de celles des autres *dhimmī*. Ils adoraient les astres et se faisaient appeler harrānites. Leur petit nombre, la nature secrète de leurs croyances et leur isolement volontaire minimisaient toutefois leur incidence sociale. Ils se sont illustrés en tant que traducteurs dans le *Bayt al-Hikma* (Demeure de la sagesse) de Bagdad et comme astronomes, orfèvres et feronniers ; quelques-uns d'entre eux atteignirent des positions administratives importantes à l'époque.

Le quatrième groupe social était celui des esclaves (Al-Jāhīz, *Risāla fīl-qiyān*). L'esclavage se pratiquait dans diverses sociétés bien avant la naissance de l'islam, entraînant de graves disparités sociales. L'islam allégea le système et prescrivit certaines restrictions de nature à soulager la condition des esclaves ou à encourager leur affranchissement, ce qui entraîna la diminution de cette classe au fil du temps. Dans la société arabo-musulmane, la main-d'œuvre servile était fournie par la capture de prisonniers de guerre, qui tenaient lieu de butin, ou par le commerce. En outre, certains seigneurs féodaux offraient des esclaves au titre de paiement partiel de l'impôt annuel auquel ils étaient soumis ou en faisaient don au calife ou au gouverneur. Les esclaves importés dans l'Orient islamique étaient principalement de deux sortes : les captifs enlevés sur les côtes de l'Afrique de l'Est et les prisonniers d'origine byzantine, slave ou turque. Le commerce des esclaves prospéra grâce aux conquêtes arabes et à l'expansion du marché. S'ils pouvaient être libérés pour des motifs religieux, humanitaires, personnels ou économiques, il subsistait une relation entre l'affranchi et son ancien maître régie par certaines obligations en rapport avec l'héritage et le paiement des dettes de sang. L'État, pour sa part, se préoccupait de la condition des individus asservis et confiait au *muhtasib* la supervision des marchés d'esclaves. Ces derniers bénéficiaient de statuts, de formations et d'emplois divers. Certains gagnaient la confiance de leurs maîtres et devenaient leurs agents commerciaux, les aidaient à gérer leurs affaires ou travaillaient comme domestiques, notamment ceux dont on avait fait des eunuques. D'autres parvenaient à des postes élevés dans l'armée, la politique ou l'administration. À l'inverse, les Zanj, contraints de travailler à la mise en valeur des marécages dans le sud de l'Iraq (*baṭīha*), connaissaient un sort épouvantable qui les amena à se révolter vers le milieu du IX^e siècle. Comme nous l'avons vu, leur rébellion dura quinze ans avant d'être réprimée.

Dans la société musulmane, chacun était libre de choisir la profession qu'il souhaitait exercer. Nos sources (Al-Dūrī, 1959, p. 154) mentionnent nombre de métiers dans lesquels les ouvriers gravissaient les échelons pour devenir successivement apprentis, compagnons et maîtres. Les *Ikhwān al-Ṣafā* (Frères de la pureté) en ont établi une classification fondée sur un ordre de préférence. Le prestige d'artisanats comme l'orfèvrerie ou la parfumerie était dû à celui des matériaux transformés. L'importance d'autres activités telles que le tissage, le labourage ou la maçonnerie tenait à leur utilité. D'autres travailleurs, à l'image des porteurs ou des domestiques, étaient reconnus pour les services généraux qu'ils rendaient. Quant aux musiciens, aux peintres et aux artistes divers, le talent ou l'art dont ils faisaient preuve leur valait une haute estime. Les membres de ces différentes professions étaient souvent organisés en corporations. Certains mouvements politico-religieux essayaient d'attirer et d'utiliser les groupes les plus actifs de maîtres-artistes, obligeant l'État à accroître sa vigilance sur les guildes du marché par le biais des *muḥtasib* et de la police.

De même que l'attitude traditionnelle envers les marchands avait changé, l'opinion se modifia à l'égard de l'artisanat, activité auparavant méprisée qui se forgea une respectabilité (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-bukhālā*, p. 51). De nombreux traditionnistes et juristes arabes se lançaient alors dans des métiers et des activités artisanales qui n'étaient plus l'apanage des *mawālī* et des *dhimmi*.

La société 'abbāsside était une civilisation urbaine dont les villes étaient des centres de commerce et d'industrie. Les marchés des agglomérations islamiques étaient donc naturellement le lieu où se déployait l'activité des marchands et des artisans. Il semble que la tendance des corps de métiers à se rassembler dans un même marché, apparue au milieu du VII^e siècle, ait atteint son point culminant à Bagdad. Le calife Al-Manṣūr avait compris l'importance de la situation géographique de cette ville et son potentiel de prospérité commerciale lorsqu'il en avait fait la capitale du nouvel État. Depuis sa fondation, en 762, un grand nombre de travailleurs, de fabricants, d'artisans et de marchands s'y étaient installés, ce qui lui donnait l'aspect d'une « métropole » internationale et influençait son développement urbain. Ce phénomène transparaît clairement dans la description qu'en a faite Al-Khaṭīb al-Bagdadī (vol. I, p. 119) : « Bagdad était incomparable dans le monde entier par sa magnificence et sa splendeur, le nombre de ses savants et de ses grands hommes, la distinction de son élite et de sa population, [...] le nombre de ses palais, de ses maisons, de ses routes, de ses rues, de ses boutiques, de ses marchés, de ses ruelles, de ses allées, de ses mosquées, de ses bains, de ses *ṭuruz* [styles architecturaux] et de ses *khān* [caravansérails] ; par la pureté de son air, la douceur de son eau, la fraîcheur de son ombre, [...] par le grand nombre de ses citoyens comme par ses innombra-

bles foules et édifices au temps d'Al-Rashīd. » En 774, pour des raisons de sécurité, Al-Manṣūr fit transférer les marchés en dehors de la ville, à Al-Arbāḍ, et attribua des allées et des bâtiments séparés à chaque corporation. Les professionnels de chaque métier avaient donc des rues qui leur étaient propres, où ils logeaient et tenaient boutique, et aucun négoce ou guilde ne se mélangeait avec les autres.

L'islam faisait grand cas de la situation de la famille au sein de la société et se préoccupait d'assurer sa cohésion. Il respectait aussi les femmes et édictait des dispositions pour qu'elles aient certains droits dans le cadre de la loi. Leur statut fut donc protégé pendant le VII^e siècle et une grande partie du VIII^e siècle. Cependant, comme le concubinage continuait à être autorisé, le nombre de femmes asservies ainsi que l'accroissement de la richesse et du luxe des citadins eurent un effet défavorable sur la condition féminine. Les femmes libres étaient isolées et tenues à l'écart de la société. Dans les foyers, la jalousie justifiait l'emploi d'eunuques dont le trafic s'intensifia, comme le décrivent certains auteurs de l'époque tels qu'Al-Jāhīz et Abū Hayyān al-Tawhīdī. Malgré tout, quelques femmes réussirent à s'illustrer dans les sphères religieuse, littéraire et politique, dans la fonction publique, par leurs œuvres de charité et de piété ou encore par les constructions qu'elles avaient commandées, aussi bien au début de l'ère 'abbāsside qu'au cours des périodes suivantes. À Bagdad et dans d'autres villes, on trouvait des érudites spécialistes des *ḥadīth* auprès desquelles venaient étudier de grands lettrés. On peut notamment citer Shahda al-Ibarī, Tajannī al-Wahbaniyya et Zaynab al-Sha'riyya, ainsi que bien d'autres dans les domaines de la poésie, de la littérature, de la politique, de la musique et du chant (Al-Khaṭīb al-Bagdadī, vol. XIV, pp. 430–447).

Dans son livre intitulé *Mushākalat al-nās li-zamānihim* (*La Ressemblance entre les individus et leur époque*), Al-Ya'qūbī affirme que les gens se sentent plus en accord avec leur génération qu'avec leurs propres parents et qu'ils suivent la religion de leur souverain. Cette affirmation est corroborée par les diverses manifestations de la vie publique au cours de cette période. De nouvelles traditions et une nouvelle étiquette sociale y ont en effet été introduites, parfois adoptées par la cour et les échelons supérieurs de la société, puis par le reste de la population. Ce changement fut toutefois progressif. À l'époque d'Al-Rashīd, l'acquisition de chanteuses et d'esclaves de sexe féminin, les séances de chant et de musique, les beuveries et les récitation poétiques ouvertement indécentes étaient devenues courantes, de sorte que cette époque a été considérée comme la « grande époque des noces ». Al-Ya'qūbī raconte comment le goût qu'éprouvait le calife Al-Amīn pour ses petits esclaves de cour (*ghilmān*) conduisit Umm Ja'far à se saisir de jolies petites esclaves bien proportionnées pour les habiller en jeunes garçons. Les riches se mirent alors à s'entourer de ces jeunes filles aux cheveux coupés très courts qu'ils appelaient *al-ghulamīyyāt* (adolescentes).

L'élévation du niveau de vie parmi l'élite et les groupes sociaux fortunés qui lui étaient attachés suscita un intérêt pour la gastronomie et l'apparition de nouvelles catégories de mets, décrits dans les nombreux livres de cuisine contemporains et ultérieurs dont certains sont mentionnés dans l'*Al-Fihrist* (*L'Index*) d'Ibn al-Nadīm (p. 424). Ces plats étaient variés, certains populaires et ordinaires, d'autres rares et coûteux. On trouvait une grande diversité de fruits, de mets sucrés et de friandises.

Le courant urbain dans l'islam s'intensifia pendant la période 'abbāsside. L'État s'efforçait de fournir des services publics, et le juriste Abū Hanīfa, qui vécut à l'aube de cette période, estimait que tous les pauvres avaient le droit de recevoir l'aumône maximale dont le montant s'élevait alors à moins de 200 dirhams ou 20 dīnārs. Al-Māwardī, qui écrivait à la fin de notre période de référence (XI^e siècle), mentionnait trois catégories de pauvres : l'homme qui travaillait sur le marché et gagnait sa vie, mais dont le revenu était insuffisant et que 1 dīnār pouvait faire passer d'une misère noire à une existence meilleure ; le miséreux qui avait besoin d'aumônes eu égard à une invalidité, à une maladie ou à une famille nombreuse et qui méritait plus de charité que le premier ; le travailleur pauvre qui, capable de gagner de quoi pourvoir à son entretien et à celui de sa famille, n'avait droit à aucune aumône. L'État était donc censé intervenir pour fournir des services publics et garantir un minimum vital au commun du peuple, en particulier aux pauvres, par divers moyens comprenant des dons charitables accordés aux nécessiteux et aux faibles (*mabarrāt*) et des rations quotidiennes (*jirāyāt*). Sous le règne d'Al-Manṣūr, il existait un fonctionnaire spécialement chargé de distribuer des rations quotidiennes aux aveugles, aux orphelins et aux femmes âgées ; sous celui d'Al-Mahdī, son rôle s'étendit aux lépreux et aux prisonniers. « Quand [Al-Mahdī] sortait à cheval, il se munissait de grands sacs d'argent et, de sa propre main, il distribuait des dons à ceux qui le lui demandaient ; et d'autres personnes l'imitaient. » Al-Rashīd procurait également divers services et cadeaux à la population. Il s'est rendu célèbre en faisant construire des refuges et des citernes d'eau de pluie sur la route de La Mecque, de Médine, de Minā et d'ʿArafāt et en faisant bâtir des logements pour ses troupes frontalières. Zubayda, sa femme, est renommée pour avoir instauré de nombreux services publics et aménagé des refuges équipés de citernes d'eaux pluviales, des ouvrages d'irrigation et des lieux réservés aux ablutions rituelles autour de la Grande Mosquée. Elle fit construire des fontaines et des ouvrages d'irrigation à ʿArafāt et à Minā et creuser des puits sur la route de La Mecque en utilisant les revenus de ses propriétés pour financer les travaux. De même, elle subventionna des hôpitaux et réserva aux provinces frontalières et aux pauvres des domaines dont le revenu s'élevait à 100 000 dīnārs. Al-Manṣūr agrandit la Grande Mosquée, entreprise que poursuivit son fils Al-Mahdī en 776 et en 780. L'État construisait des prisons,

des routes et des ponts qu'il protégeait ensuite des dommages commis par les voleurs et les bandits de grand chemin. On raconte que le *wazīr* 'Alī ibn 'Īsā 'Alī al-Jarrāh écrivit la lettre suivante au médecin Sinān ibn Thābit au cours d'une année où sévissait une épidémie : « Que Dieu prolonge votre vie, je pense à ceux qui se trouvent en prison, car ils sont si nombreux et vivent dans des conditions si misérables qu'ils sont exposés aux maladies [...] aussi, que Dieu vous le permette, vous devriez désigner des médecins pour qu'ils les visitent chaque jour, avec des médicaments et des potions [...] et soignent tous les malades et soulagent leurs maux. »

Certains hommes riches et hauts personnages officiels contribuaient eux aussi à fournir ces services à la population.

Si le luxe et les divertissements caractérisaient l'époque 'abbāsside, la société vit également apparaître le phénomène inverse, à savoir l'ascétisme et le retrait du monde. Des ermites ascétiques et pieux faisaient montre d'une dévotion extrême et d'un détachement total vis-à-vis des activités de la vie courante. Ce mouvement était une forme de réaction spirituelle ou sociale contre les inégalités de classes et les maux de la société, ainsi que la frivolité, l'effronterie, le luxe et l'anarchie politique qui avaient succédé à l'ère de vigueur et de prospérité marquant le début de la période 'abbāsside. L. Massignon (1922) écrit que l'attrance pour l'ascétisme et le mysticisme naît généralement d'un trouble intérieur qui s'empare de l'âme et conduit les êtres à se rebeller contre les injustices sociales. Ce phénomène ne consiste pas uniquement en une opposition à autrui mais commence par une lutte contre soi-même. Sufyān al-Thawrī (mort en 777) conseillait ainsi à l'un de ses amis : « Recherche l'obscurité [...]. Car, dans le passé, quand les hommes se réunissaient, ils se faisaient du bien les uns aux autres ; mais aujourd'hui cela n'existe plus, et le salut consiste à les éviter. » (Mez, trad. arabe, vol. II, p. 28).

Notre connaissance des phénomènes sociaux observés au cours de cette période s'améliore à mesure que nous avançons dans le temps, de sorte que nous en savons davantage sur le X^e siècle que sur le début de l'ère 'abbāsside. La société a manifestement évolué lorsque les Būyides ont pris les rênes du pouvoir qu'ils ont conservées pendant le X^e et la première moitié du XI^e siècle. Les valeurs de la nouvelle civilisation arabo-musulmane semblent néanmoins avoir eu une incidence considérable sur l'environnement social dont elles sont devenues les éléments prépondérants. Elles ont agi comme un facteur d'unité et d'homogénéité entre des habitants aux coutumes, aux traditions, aux cultures, aux langues et aux religions multiples. Les régions soumises à l'autorité des Būyides abritaient de nombreux peuples, notamment des Arabes, des Perses, des Turcs, des Daylamites, des Kurdes et des Zoṭṭ (Tsiganes). Cette diversité était plus visible dans les villes que dans les campagnes. Malgré ce qui a pu être dit de la partialité des dirigeants būyides envers le rite zaydite

ou, parfois, le rite imāmīte, certains d'entre eux, à l'image d'ʿAḏud al-Dawla, étaient favorables aux muʿtazilités. Rien n'indique qu'ils comprenaient ces rites ou même que leur vision de l'islam était d'une grande rigueur. Cette dernière assertion est attestée par le fait que les allégeances religieuses du peuple sont restées quasiment inchangées par rapport à ce qu'elles avaient été au début de l'ère ʿabbāsside. Les rites ḥanafite, shāfiʿite et ḡāhirite dominaient encore la sphère d'influence des Būyides, même s'il existait çà et là des foyers de zaydisme, de muʿtazilisme, d'imāmisme et d'ismāʿīlisme. Aucune rivalité violente ne se manifesta entre ces rites jusqu'à la fin du x^e siècle et au cours du xi^e siècle (Munaimina, 1987).

A. Mez (trad. arabe, vol. II, p. 268) note que les califes, les commandants militaires et les rois avaient coutume de fonder de petites stations de villégiature qui commencèrent à se multiplier au milieu du ix^e siècle, tant dans l'est que dans l'ouest de l'Empire islamique. Au début de l'ère ʿabbāsside, on construisit Al-Hāshimīya à côté de Kūfa et Al-Ruṣāfa près de Bagdad. Plus tard, Al-Jaʿfarīya fut édifée à proximité de Sāmarrāʾ, Al-Qaṭāʾiʿ non loin de Fuṣṭāṭ, Raqqāda près de Qayrawān (Kairouan) et Kurd Fanā-Khusrau près de Shīrāz, sous le règne d'ʿAḏud al-Dawla, le Fārs étant alors la province la plus riche de l'Empire. En Iraq, ʿAḏud al-Dawla restaura Bagdad après qu'elle eut été gravement endommagée par des insurrections et des violences entre les sectes. Al-Rūdhrawārī écrivit au sujet du souverain : « Il voulait le bien de Bagdad, [...] il s'employa à rétablir sa prospérité, il construisit l'hôpital auquel il accorda d'importantes dotations et envoya divers types d'équipements et de médicaments ; on peut encore observer aujourd'hui certains vestiges de ces réalisations. » (Al-Rūdhrawārī, 1961, vol. III, pp. 68–69).

La transition opérée par les Arabes entre un mode d'existence nomade et une vie urbaine complexe, ainsi que les progrès qu'ils ont accomplis dans tous les domaines de la civilisation les ont conduits à porter une plus grande attention à des secteurs économiques tels que l'agriculture, le commerce et l'industrie. Au commencement de l'ère ʿabbāsside, l'État s'est efforcé de stimuler l'urbanisation et la prospérité économique. La force de cette tendance est suggérée par une déclaration attribuée au calife Al-Muʿtaṣim : « En matière de développement, il y a des préoccupations louables dont la première est de cultiver la terre, car c'est d'elle que dépend l'existence du peuple ; elle produit des ressources fiscales, génère de l'argent en quantité et fait vivre le bétail ; alors les prix sont bas, les profits sont considérables et le revenu s'accroît. »

La variété du climat, l'abondance de l'eau, la situation géographique et la garantie de la sécurité furent alors des facteurs essentiels de la croissance de l'agriculture et de la diversification des cultures dans les provinces orientales de l'Islam. L'indication la plus claire nous en est donnée par les

registres de l'impôt foncier qui, bien que rares, témoignent de la prospérité agricole des provinces. En effet, l'agriculture était la pierre angulaire de l'économie : des terres cultivables s'étendaient à proximité des villes aussi bien que dans les campagnes, et, dans de nombreuses parties de l'Empire, on pratiquait la double récolte.

Les systèmes de propriété et d'exploitation foncières ont toujours été fondamentaux pour les couches moyennes de la société, car la terre demeurait le principal moyen de production même si les activités artisanales, industrielles et commerciales étaient également florissantes sous le règne des 'Abbāssides. Il convient tout d'abord de souligner la diversité des modes de tenure et de culture à cette époque. Conscients des abus qu'avait suscités le système de propriété et de fiscalité foncières pendant la période omeyyade, les premiers califes 'abbāssides s'efforcèrent de promouvoir l'agriculture et d'encourager les riches à acquérir des terres et à y investir leur argent. La position des juristes quant à ces changements consistait généralement à essayer de concilier la *sharʿa* avec la situation existante, de sorte que leur attitude évoluait en fonction des transformations du système agricole, même si certains dénonçaient les «abus» qui, selon eux, n'étaient pas conformes à la *sharʿa*.

Quand l'État se mit à décliner, à la fin du IX^e siècle, les circonstances politiques contraignirent les califes à nommer des dirigeants dans les provinces et à leur accorder des pouvoirs financiers en matière de contrôle et d'imposition des terres agricoles. Le *ḍamān* (ferme des impôts) se répandit en tant que méthode d'exploitation foncière et finit par donner naissance à une «*iqṭāʿ* administrative» qui conférait aux commandants victorieux un pouvoir absolu sur les terres soumises à leur autorité. Au cours de cette phase transitoire, on vit apparaître, dans le cadre d'un État décentralisé, une concession qui était administrée par des gouverneurs militaires ou civils et que M. A. Shaban appelle «concession militaire administrative». A. K. S. Lamb-ton estime que ce fut là une étape intermédiaire entre le *ḍamān* et la concession militaire bûyide. C. Cahen pense quant à lui qu'il s'agissait d'un régime de tenure issu du système du *ḍamān*, tandis qu'Al-Dūrī considère que plusieurs modes de concession étaient courants à cette époque, avant que la concession militaire bûyide ne prenne sa forme définitive. D'autres types de propriétés foncières avaient survécu depuis le temps des premiers 'Abbāssides, avec certaines variantes dans les titres. Les possessions du calife étaient appelées «domaines impériaux» (*ḍiyā sultānīya*), et l'on établissait une nette distinction entre l'*iqṭāʿ al-tamlīk* (concession d'appropriation), aux termes de laquelle le détenteur de l'*iqṭāʿ* possédait la terre et pouvait la transmettre à ses légataires, et l'*iqṭāʿ al-wazīfa* (concession de fonction), qui n'était pas héréditaire et que le calife pouvait annuler, qu'elle fût militaire ou civile. Lorsqu'un *wazīr*, un haut fonctionnaire ou un chef

militaire prenait ses fonctions, il recevait des concessions foncières qui lui étaient retirées après sa révocation et transmises à son successeur. Les terres dont le revenu était attribué à une fondation charitable ou religieuse (*waqf*) continuaient à être gérées par le *qāḍī*, bien que le *wazīr* ‘Alī ibn ‘Īsā ‘Alī al-Jarrāh eût créé un service officiel spécial appelé *dīwān al-birr* (bureau des œuvres pies) pour les administrer.

Sous le règne des Būyides, le régime de propriété foncière connut une évolution majeure. Ils estimaient en effet que les terres dont ils s’emparaient leur appartenaient au titre de butin acquis par les armes. Quand ils se virent incapables de payer les soldes de leurs troupes, ils eurent recours à un système de concessions militaires qui entraîna le déclin de l’agriculture et, par conséquent, un déficit dans les revenus du Trésor. Au début du X^e siècle avait éclaté une crise monétaire que l’État avait tenté de résoudre, mais la situation empira avec l’avènement des Būyides en raison de leurs extravagances, de la médiocrité de leur administration et des innombrables troubles et conflits qui survenaient à l’époque. Un autre facteur essentiel de la crise était leur propension à satisfaire toutes les exigences financières de leur armée. Les Būyides mirent en place un système de concessions foncières militaires en accordant des terres aux chefs de l’armée en guise de salaire. Ils donnèrent ainsi des régions entières aux combattants qui pouvaient prélever leur solde sur les revenus de la terre et finissaient par en acquérir la propriété au moyen d’un système de protection ou d’autres méthodes. Ce type de concession prit toute son ampleur au temps d’Aḡud al-Dawla qui accorda aux troupes des terres de *waqf* et s’empara de possessions impériales pour les attribuer aux commandants būyides. L’année 945 apr. J.-C. marqua un tournant décisif à partir duquel les concessions foncières furent principalement réservées à l’armée, et les domaines militaires commencèrent à prévaloir sur les autres types de propriétés foncières.

Les ressources minérales étaient abondantes dans nombre de régions orientales. A. Mez nous apprend qu’on produisait de l’argent à l’est et de l’or à l’ouest. Les mines aurifères étaient situées en Haute-Égypte et au Soudan, tandis que les plus grandes mines d’argent se trouvaient dans l’Hindu-Kush et, surtout, dans la vallée du Panjshīr, au nord-est de Kābul.

Le bitume, le pétrole et le sel extraits de la terre étaient quasiment aussi importants que l’eau. Le bitume servait de revêtement aux bains publics, aux murs des maisons ou aux coques des bateaux et, d’une manière générale, à l’imperméabilisation. Khāniqīn et Bākū abritaient de grands gisements pétrolifères fort rentables. Nos sources indiquent que l’on trouvait du pétrole brut dans de nombreuses régions du Fārs, de l’Iraq, de l’Asie centrale, de la péninsule Arabique, de l’Égypte et de l’Azerbaïdjan. La première mention de son utilisation à des fins guerrières remonte à 752, lorsque Al-Maḡdisī dit du Fārs que son sol regorgeait de minerais. Ceux-ci comprenaient du fer,

du plomb, de l'argent, du mercure, du soufre, du pétrole et du sel. Le pétrole sortait à gros bouillons de la terre à Dārābjird, dans le Fārs. On recensait également des mines de fer dans les provinces iraniennes de Kirmān et du Khurāsān. Enfin, Al-Thaʿālibī nous rapporte que les pierres précieuses les plus connues au X^e siècle incluait la turquoise de Nīshāpūr, les perles d'ʿUmān (Oman), la chrysolithe d'Égypte et la cornaline du Yémen.

En raison de l'abondance des matières premières d'origine agricole, animale et minérale et de la forte demande engendrée par la hausse du niveau de vie, les régions orientales de l'Islam étaient le lieu de toutes sortes d'activités industrielles, notamment dans le domaine des textiles qui connurent un essor et un raffinement remarquables au cours de cette période, en particulier dans le Fārs, au Khurāsān et en Égypte. Les types de tissus fabriqués étaient fonction de la demande en matière de vêtements, de tentures, de tapis, de carpettes, de couvertures, de coussins et d'autres articles. À la production des textiles était étroitement liée celle des teintures dont les couleurs étaient extraites de plantes et, parfois, de minéraux.

La parfumerie, notamment la fabrication de l'eau de rose et du savon, était la spécialité de grandes cités comme Bagdad et les villes du Fārs qui étaient célèbres pour l'extraction d'essences à partir de plantes et de graines. Un marché aux parfums fut créé à Bagdad, et Kūfa était connue pour son huile de giroflée. La ville de Jūr (Gūr, Fairūzābād) produisait une eau de rose si abondante et d'une telle qualité qu'elle finit par lui donner son nom (*jūrī*).

Le papier (*kāghad*) était le nouveau support utilisé pour l'écriture en remplacement du *qirṭās* à base de parchemin et de papyrus. On commença à l'employer au début de l'ère ʿabbāsside, et son usage se répandit pendant la première moitié du IX^e siècle. Les techniques de fabrication progressèrent, et le nombre de manufactures de papeterie augmenta à Bagdad dont le célèbre papier était utilisé par les services gouvernementaux ainsi que par les libraires et les calligraphes pour copier le Coran et d'autres ouvrages. La capitale abritait également des boutiques qui vendaient du papier. L'époque marqua donc un tournant majeur dans la fabrication de ce matériau qui fut diffusé dans de nombreux pays. Les diverses sortes de papiers de Samarkand rendirent obsolète l'ancien *qirṭās* égyptien, comme nous le raconte Al-Thaʿālibī (Shaban, 1971–1976, trad. arabe, vol. II, pp. 89 et suiv.). Dans le Fārs, on fabriquait de l'encre noire qui était toutefois de moindre qualité que son équivalent chinois (Ibn Ḥawqal, p. 262) (illustration 108).

Il existait d'autres activités telles que l'armurerie, qui alimentait le « marché aux armes » de Bagdad, la ferronnerie pour la fabrication des outils, des balances et des gravures, le travail du cuir, la conservation des fruits séchés et l'industrie vinicole. Les boutiques de vin se trouvaient principalement à l'intérieur ou près des monastères qui étaient entourés de vignobles. Le com-

merce à longue distance florissant du X^e siècle est décrit par A. Mez comme «une des splendeurs de l'islam. [...] Les négociants musulmans occupaient le premier rang dans les échanges internationaux» (Mez, trad. arabe, vol. II, p. 271). Sur le plan commercial, les IX^e et X^e siècles ont constitué une étape importante dans l'évolution de la société arabe vers le luxe et l'opulence. Bagdad et Alexandrie fixaient les prix des produits de luxe dans le monde entier. Un certain nombre de facteurs ont contribué à l'essor et à la prospérité du commerce pendant l'ère 'abbāsside, notamment à partir du X^e siècle. Nous devons peut-être d'abord insister sur l'attitude favorable de l'islam envers le commerce, ainsi que sur les besoins croissants de la nouvelle société urbaine en produits de première nécessité comme en articles de luxe. En second lieu venait la situation géographique de l'Orient islamique qui lui permettait de contrôler les routes de commerce internationales entre l'Orient et la Méditerranée. Il convient enfin de souligner les relatives sécurité et prospérité dont jouissait le monde arabo-musulman, en partie imputables au soin que prenait l'État de surveiller et d'entretenir les routes, d'assurer la sécurité des caravanes, de pourchasser les bandits de grands chemins et de prévenir la fraude sur les marchés à l'aide de ses *muhtasib*.

La vie intellectuelle

D'une manière générale, un véritable mouvement intellectuel vit le jour avec l'avènement de l'islam. À l'époque où les 'Abbāssides arrivèrent au pouvoir, la phase formatrice de ce mouvement avait fait place à une période de consolidation et, au X^e siècle, il connaissait une époque de maturité et d'épanouissement. Maints facteurs ont contribué à cet éveil, parmi lesquels on peut citer le soutien apporté par l'État, incarné par les califes 'abbāssides et divers hauts fonctionnaires, aux savants et aux gens de lettres. L'apparition de plusieurs écoles de droit, de théologie scolastique et de philosophie, la rivalité entre différents groupes islamiques et, enfin, la diversité des structures sociales et religieuses qui comprenaient à la fois des musulmans et des *dhimmī* ont concouru à enrichir la vie intellectuelle du monde islamique dès l'aube de l'ère 'abbāsside. Ce phénomène, qui a connu son apogée à partir du X^e siècle, peut légitimement être attribué au niveau culturel élevé qu'avait atteint la société musulmane dans divers domaines, à l'atmosphère de sécurité et de liberté relatives qui y régnait et, surtout, à son esprit d'ouverture vis-à-vis de cultures et d'idées allogènes. L'universalité de l'islam encourageait les échanges intellectuels, afin de lui permettre d'absorber les richesses des autres civilisations.

L'aube du règne 'abbāsside vit fleurir les ouvrages traitant des sciences traditionnelles et rationnelles ou des sciences de l'Antiquité. Le *Bayt*

al-Ḥikma joua un rôle essentiel dans la traduction des œuvres grecques en arabe. Al-Manṣūr fut «le premier calife à faire traduire les livres des Anciens. En son temps, Muḥammad ibn Ishāq [Al-Manṣūr] écrivit le *Kitāb al-Maghāzī* (*Le Livre des campagnes militaires du Prophète*). Abū Jaʿfar étudia la science et relata les *ḥadīth*, et le savoir de son époque était remarquable» (Al-Yaʿqūbī, p. 54).

Il n'existait pas de division délibérée du travail ou des activités dans la société et il y a sans doute quelque exagération dans l'hypothèse avancée par certains historiens (Wellhausen, 1902 ; Van Vloten, 1894) selon laquelle les *mawālī* avaient subi une discrimination sociale, économique et politique pendant la période omeyyade. De toute évidence, néanmoins, la situation était différente sous les ʿAbbāssides, et l'on ne saurait s'étonner qu'Ibn Khaldūn ait fait remarquer que «la plupart des gens cultivés du monde musulman étaient des non-Arabs» (Ibn Khaldūn, p 173). Naturellement, à l'aube de l'islam, les Arabes se consacraient principalement à la politique, au gouvernement et à la guerre, alors que les *mawālī* s'élevaient progressivement dans d'autres sphères, notamment celles du savoir et de la culture. C'était d'ailleurs l'avant-garde arabe qui avait formé les *mawālī* et les avait encouragés à jouer un rôle dans la nouvelle société islamique. Selon un récit, «après la mort des premiers spécialistes [arabes], dans tous les pays, la jurisprudence devint le domaine réservé des *mawālī*» (Yāqūt al-Ḥamawī, article sur le Khurāsān).

Saʿīd ibn al-Musayyab al-Qurashī était le juriste de Médine avant que Zayd ibn Aslam et d'autres n'y fassent leur apparition. Saʿīd ibn Jubayr, le juriste de Kūfa, fut l'élève d'ʿAbdullāh ibn ʿAbbās, tandis qu'Al-Ḥasan al-Baṣrī fut celui d'ʿImrān ibn Ḥaṣīn et d'Al-Nuʿmān ibn Bashīr. Muḥammad ibn Sīrīn étudia auprès d'Abū Hurayra, d'ʿAbdullāh ibn ʿUmar et de Mālik ibn ʿAnas ; ces érudits *mawālī* avaient été entièrement formés par des professeurs arabes. Toute la population de Baṣra descendit dans la rue pour accompagner le *mawālī* Al-Ḥasan al-Baṣrī à sa dernière demeure, et Aḥmad ibn Ḥanbal affirma, en parlant du *mawālī* Saʿīd ibn Jubayr : «Il n'y a personne dans le monde qui ne puisse bénéficier de son savoir.» Il est donc peu justifié de penser, comme Ibn Khaldūn, que la société des premiers siècles islamiques se composait de Bédouins et que l'érudition y était le domaine réservé des *mawālī*, parce que les Arabes les méprisaient et les empêchaient de participer aux affaires de l'État.

Aux premiers jours de l'ère ʿabbāsside, en partie grâce au dynamisme de la traduction, est née la science de la théologie scolastique (*kalām*) qui reposait sur la logique, l'argumentation et le débat. Sous les Barmakides, les réunions publiques rassemblaient nombre de savants et d'écrivains appartenant à des écoles différentes, ce qui conduisit le calife Al-Raṣhīd à interdire les débats et les discussions dans les mosquées et dans la rue. Cependant,

le calife Al-Ma'mūn, proche du rite mu'tazilite, encouragea les polémiques et organisa des séances de débat entre les savants. Parmi les plus illustres érudits de la théologie islamique (*kalām*) de cette époque figurent Wāṣil ibn 'Aṭā, 'Amr ibn 'Ubayd, Al-'Allāf et Al-Nazzām.

Cette période vit se distinguer une élite intellectuelle assez nombreuse dans diverses branches du savoir. Al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī fut le premier à codifier les règles de la grammaire, à compiler un dictionnaire qu'il intitula *Kitāb al-ʿayn* (*Le Livre de la source*) et à traiter de prosodie. Sībawayhi fut un grammairien remarquable, et 'Abdullāh ibn al-Muqaffa' se fit connaître par sa prose et ses traductions du pehlevi (moyen perse) en arabe. Il fut suivi par Ibn Qutayba al-Dīnawārī et Al-Jāḥiẓ qui comptent parmi les auteurs les plus prolifiques de leur temps. Certains savants, à l'instar de Yaḥyā ibn al-Ḥārith al-Dhimārī (mort en 762) et d'Hamza ibn Ḥāibīb al-Zayyāt (mort en 772), se spécialisèrent dans l'étude des différentes lectures du Coran. Hārūn ibn Mūsā al-Baṣrī (mort vers 786) fut le premier à soumettre ces lectures à un examen critique, et des spécialistes du *tafsīr* se mirent à recueillir et à consigner les textes qui leur avaient été transmis sans vérification préalable de leur exactitude. L'un de ces experts fut Muqātil ibn Sulaymān al-Azdī (mort en 767).

Les mu'tazilites, dont Abū Bakr al-Aṣamm (mort en 854) fut l'un des premiers, cherchaient à interpréter le Coran de façon rationnelle. Des linguistes tels qu'Al-Farrā' (mort en 822) s'efforcèrent d'en élucider les versets les plus obscurs, produisant des œuvres généralement intitulées *Les Significations du Coran*. De même, les juristes de cette période écrivirent des livres qu'ils appelaient *Préceptes coraniques*. Al-Kisā'ī, Al-Aṣma'ī, Abū 'Ubayda et Khalaf le Grammairien se consacrèrent à l'étude de la langue, de ses règles et de la littérature. Al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī fit don de son *Mufaḍḍ alī yāt* (*Anthologie d'Al-Mufaḍḍal*) au calife Al-Mahdī (Rosenthal, pp. 108 et suiv.).

Les musulmans s'intéressaient aux *ḥadīth* qui étaient l'une des sources du droit. Au IX^e siècle, les principaux spécialistes dans ce domaine étaient Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī (mort en 869) et Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī (mort en 874), tous deux auteurs d'œuvres intitulées *Al-Ṣaḥīḥ* (*L'Authentique*), les plus célèbres ouvrages sur la *sunna*. La science de la jurisprudence fit son apparition à cette époque et donna naissance à deux écoles, celle des *ahl al-ḥadīth* dans le Ḥijāz et celle des *ahl al-ra'y* en Iraq. Les juristes les plus éminents étaient Mālik ibn 'Anas à Médine, Abū Ḥanīfa al-Nu'mān à Kūfa et, plus tard, Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, Aḥmad ibn Ḥanbal et Ja'far al-Ṣādiq. Ces hommes rédigèrent de nombreuses œuvres dans lesquelles ils consignaient leurs décisions.

Un courant poétique novateur dont Abū Nuwās fut le plus illustre représentant apparut à l'aube de la période 'abbāsside. La poésie avait de multiples

sujets et visées : Al-Buḥturī était réputé pour ses descriptions admirables, Abū Tammān al-Ṭāṭ pour ses rêveries philosophiques, Ibn al-Rumī pour la profondeur de ses images et Bashshār ibn Burd pour la variété de ses thèmes et la fidélité de ses descriptions. Chaque école ou secte juridique avait ses propres poètes qui écrivaient en vue de diffuser les thèses de leur groupe. Ainsi se manifestèrent maints poètes dont les vers étaient politiques, sectaires ou ascétiques ou abordaient les thèmes de l'amour et de l'opulence.

L'histoire, en terre d'islam, plongeait ses racines dans les *ḥadīth*. De même qu'il existait deux écoles de jurisprudence, on recensait deux écoles d'historiens qui représentaient des courants distincts : la tendance islamique (celle des traditionnistes) dont le foyer était Médine, dans le Ḥijāz, et la tendance tribale (celle des généalogistes) qui était centrée dans les villes irakiennes de Kūfa et de Baṣra. Les premiers historiens, qui étaient également des spécialistes des *ḥadīth*, étaient influencés par la méthode critique qui s'appliquait tant au sujet du texte qu'à la transmission des témoignages. Ils étudièrent les campagnes militaires de Muḥammad et sa biographie, créant ainsi une discipline dérivant de la science des *ḥadīth* et portant sur toute la vie du Prophète. Les premières études historiques furent entreprises au début de l'ère 'abbāsside par un groupe d'écrivains comprenant Mūsā ibn 'Uqba (mort en 758), Mu'ammār ibn Rāshid (mort en 767), Muḥammad ibn Ishāq (mort en 767) et 'Abdulmalik ibn Hishām (mort en 813). Ibn Ishāq, auteur d'*Al-Sīra (La Biographie du Prophète)*, puis Muḥammad ibn 'Umar al-Wāqidī (mort en 822), auteur d'*Al-Maghāzī (Les Campagnes militaires du Prophète)*, et Muḥammad ibn Sa'd (mort en 844), auteur d'*Al-Ṭabaqāt al-kubrā (Le Grand Dictionnaire biographique)*, sont considérés comme les pionniers de l'histoire. Ils étaient également des spécialistes des *ḥadīth* mais à un moindre degré.

La seconde école, qui s'intéressait aux généalogies, aux exploits légendaires, aux batailles et aux victoires tribales, incluait un groupe de chroniqueurs et de généalogistes qui vivait dans les principales villes irakiennes. Parmi eux se trouvaient 'Awāna ibn al-Ḥakam (mort en 764), Abū Mikhnaf (mort en 774), Sayf ibn 'Umar (mort en 796), Naṣr ibn Muzāḥim (mort en 827) et Al-Madā'inī (mort en 839). Les plus célèbres généalogistes furent Muḥammad ibn al-Sā'b al-Kalbī et son fils Hishām, puis Abū l-Yaqzān, suivi par Muṣ'ab az-Zubayrī (mort en 850).

Grâce à l'expansion du commerce, à l'essor des grandes expéditions terrestres et maritimes ainsi qu'à la traduction de nombreux textes issus de cultures étrangères, les premiers livres de géographie et de voyage apparurent et se multiplièrent rapidement pendant l'ère 'abbāsside. *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik (Le Livre des itinéraires et des royaumes)*, écrit au début de la période par Ibn Khurdādhbih, fut le premier ouvrage géographique de ce genre. Lors de la fondation de l'État 'abbāsside en Iraq, il y avait au moins

deux centres de culture étrangère (notamment grecque) près de Bagdad. Le premier était Harrān, ville peuplée de Sabéens qui connaissaient l'arabe et le grec et furent ainsi en mesure de traduire des œuvres grecques en arabe. Le second était Jundīshāpūr, à Ahwāz (Khūzistān), qui offrait un havre aux philosophes et aux médecins grecs contraints à l'exil et devint un centre régional d'enseignement du savoir grec. Grâce à la création du *Bayt al-Hikma*, les premiers 'Abbāssides purent faire traduire de nombreux livres traitant de philosophie, de médecine, d'astronomie, de mathématiques, d'alchimie et d'autres sujets. Parmi les traducteurs les plus illustres de cette période, on compte Thābit al-Harrānī, Ḥunayn ibn Ishāq, Qusṭā ibn Lūqā et la famille des Nawbakht. Des sommes considérables furent dépensées, notamment par Al-Rashīd et les Barmakides, ainsi que par Al-Ma'mūn et la famille de Mūsā ibn Shākīr pour acquérir des traités scientifiques écrits par les Anciens et les faire traduire en arabe. Ces efforts portèrent leurs fruits et permirent à de nombreux savants musulmans de s'illustrer dans divers domaines en assimilant le savoir de l'Antiquité et en y ajoutant des disciplines nouvelles qui contribuèrent au progrès des sciences humaines et de la culture. Parmi ces érudits, citons Muḥammad ibn Mūsā al-Khwārizmī en algèbre, Jābir ibn Ḥayyān en alchimie, Al-Ḥajjāj ibn Arṭā'a en architecture, 'Imrān ibn al-Waḍḍāh en arithmétique, Abū Ma'shar en astronomie, Al-Ḥārith en astrologie, Abū Sahl ibn Nawbakht dans la science des étoiles et Jabrā'il ibn Bukhtyashū', Ibn Māsawayh et Ḥunayn ibn Ishāq en médecine (Al-Nashshāar, vol. I, p. 76 et suiv.). En outre, l'art de la construction et de la décoration commença à retenir l'attention des musulmans dès l'aube de l'ère 'abbāsside, en particulier après l'édification de Bagdad, de Sāmarrā' et d'Al-Ja'farīya, ainsi que de leurs divers bâtiments publics (Cresswell, 1938–1940 ; Grabar, 1972).

La caractéristique la plus remarquable de la période suivante (aux IX^e et X^e siècles) réside sans doute dans le fait que l'effort savant n'a pas forcément pâti des vicissitudes de la situation politique. En effet, l'Orient islamique subissait alors une tourmente administrative et une fragmentation politique et, de plus, les chefs militaires turcs comme les souverains bŷyides ne maîtrisaient pas bien l'arabe et ne pouvaient donc apprécier la littérature ou comprendre la signification des sciences rationnelles. Néanmoins, leurs cours accueillèrent nombre d'érudits qu'elles se disputaient et cherchaient à encourager. Cette concurrence semble attester que l'attitude de la société envers les sciences avait changé : au lieu d'être considérées comme de simples activités professionnelles — à l'exception du droit religieux — et d'être regardées avec mépris, elles avaient fini par acquérir un certain prestige.

Au cours de cette période, l'Iraq continua à dominer la sphère culturelle du monde islamique, et la plupart des activités intellectuelles des écoles, des bibliothèques, des libraires, des scribes et des auteurs étaient concentrées

à Bagdad, comme le démontre la *Tārīkh Bagdad (Histoire de Bagdad)* dont l'auteur, Al-Khaṭīb al-Bagdadī, nous présente les savants des diverses disciplines.

Bien que le calife Al-Mutawakkil eût abandonné le muʿtazilisme en tant que rite officiel de l'État ʿabbāsside, ce mouvement continua à jouer un rôle actif dans les affaires intellectuelles. Parmi les érudits muʿtazilites les plus connus de cette époque comptent Abū ʿAlī al-Jubbāʾī et son disciple Muḥammad ibn ʿUmar al-Ṣaymarī ainsi que le grand qāḍī ʿAbduljabbār (mort en 1024). Abū l-Ḥasan al-Ashʿarī (mort en 941) fut un élève d'Al-Jubbāʾī, mais il s'opposa aux muʿtazilites et créa une école indépendante qui attira de nombreux lettrés, notamment Abū Hāmid al-Isfarāʾīnī qui enseigna à Bagdad jusqu'à sa mort, en 1015. Le *fiqh* (jurisprudence) était une science florissante en Iraq où vivaient nombre de *mujtahidīn* (jurisconsultes islamiques formulant des décisions indépendantes sur des questions juridiques ou théologiques). On peut ainsi nommer Dāʾūd al-Zāhirī (mort en 883) et Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (mort en 922), auteur du *Tafsīr (L'Exégèse)* et du *Tārīkh (L'Histoire)* et grand spécialiste de la jurisprudence des divers rites, ou encore le muʿtazilite Al-Zamakhsharī, auteur d'*Al-Kashshāf (Le Révélateur)*. Les ḥanbalites (Makdisi, 1985, pp. 216 et suiv.) eurent une grande influence au cours de cette période. Leurs chefs étaient ʿAbdullāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal (mort en 902) et Abū Bakr ʿAbdullāh ibn Dāʾūd al-Azdī al-Sijistānī (mort en 928).

La doctrine du soufisme s'enrichit à cette époque, empruntant sans doute des idées aux philosophies grecque et indienne à travers Al-Ḥārith al-Muḥāsibī (mort en 857) et connaissant une période faste avec Al-Junayd (mort en 909) auquel on attribue les propos suivants : « Le soufisme est la pureté de la relation personnelle qu'entretient un être avec Dieu. » Al-Ḥallāj, exécuté en 921 pour avoir prétendu être en communication avec Dieu, était l'un de ses disciples.

Les conflits d'opinions quant aux sciences juridiques et aux humanités en général ont donné naissance à la littérature de divergence doctrinale et aux principes du débat d'idées qui consistaient à examiner un point de vue pour mieux le réfuter. Les livres de jurisprudence, les récits divers et les dictionnaires biographiques abondent en exemples historiques de traitements d'affaires sujettes à controverses. Citons, à ce propos, les paroles d'Abū Ḥanīfa : « Telle est notre opinion, et nous n'obligeons personne à la partager ni ne disons que quiconque doit l'accepter contre son gré ; si quelqu'un propose quelque chose de mieux, qu'il s'exprime » (Al-Alwānī, 1981, p. 91).

Dans le domaine de la langue et de la littérature, Muḥammad ibn Durayd al-Azdī al-ʿUmānī (mort en 933) écrivit plusieurs livres dont les plus connus sont *Al-Jamhara (La Réunion de recueillement)* et *Al-Ishṭiqāq (La Dérivation)*. Il fut suivi par Abū ʿAlī al-Qālī, auteur d'*Al-Amālī (Les Dictées)*, par

Abū Saʿīd al-Sīrāfi et par le célèbre Abū Bakr ibn al-Anbārī (mort en 939) qui glosa sur divers sujets littéraires et juridiques. Il existait également de nombreux poètes qui composaient des vers portant sur des thèmes variés.

En matière d'écrits historiques (Muṣṭafa, 1979, vol. II, pp. 68 et suiv.), on observe une nette accélération de la production à partir du début du IX^e siècle. Cet élan est dû à des facteurs divers parmi lesquels figurent la stabilité des institutions, la transmission des archives aux historiens et le dynamisme du processus de traduction qui fournissait des sources nouvelles à des chercheurs habitués à voyager pour recueillir eux-mêmes leurs informations. L'un des historiens les plus éminents de cette période fut Aḥmad ibn Yaḥyā al-Balādhurī (mort en 892) qui étudia les conquêtes et les généalogies. Un autre grand savant fut Aḥmad ibn Yaʿqūb al-Yaʿqūbī (mort en 897) qui consacra son œuvre à l'histoire et à la géographie et qui, avec ses contemporains Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī (mort en 895) et Muḥammad ibn Muslim ibn Qutayba (mort en 889), conçut une vision globale de l'Histoire et le concept d'Histoire universelle. C'est toutefois Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (mort en 922) qui porta cet art à son plus haut niveau jusqu'à cette date. Sa vision de l'Histoire et de l'écriture historique fut influencée par sa formation de juriste et de spécialiste des *ḥadīth*, comme le met en évidence son livre intitulé *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk* (*L'Histoire des prophètes et des rois*).

Un nouveau courant historique fit ensuite son apparition sous la forme d'ouvrages consacrés à l'histoire locale de régions précises, présentée de manière chronologique ou biographique. On peut ainsi citer le *Kitāb Futūḥ Miṣr wa-Akhbārīhā* (*Le Livre des conquêtes de l'Égypte et de leurs récits*) d'Ibn ʿAbduḥakam (mort en 870), le *Tārīkh Bagdad* (*Histoire de Bagdad*) d'Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr (mort en 893), le *Tārīkh al-Mawṣil* (*Histoire de Mossoul*) d'Abū Zakarīyā al-Azdī (mort en 945) et l'*Akhbār Makka* (*Chroniques de La Mecque*) de Muḥammad ʿAbduḥ al-Azraqī (mort vers 858).

Au début du X^e siècle, le mouvement culturel avait atteint sa pleine maturité. L'*Al-Fihrist* (*L'Index*) d'Ibn al-Nadīm (mort vers 988) donne une idée du grand nombre d'auteurs que comptaient les diverses branches de la connaissance. La deuxième génération de Būyides, tant en Iraq que dans le Fārs, se montrait plus favorable à la langue, à la culture et au savoir arabes. Parmi eux, il convient de souligner le rôle du prince ʿAḍud al-Dawla et des *wazīr* Ibn al-ʿAmīd, Al-Ṣāḥib ibn ʿAbbād et Al-Muḥallabī dont les rassemblements d'érudits étaient de véritables forums intellectuels et dont les bibliothèques abritaient les trésors de la pensée islamique et étrangère.

Le Būyide ʿAḍud al-Dawla (Al-Thaʿālibī, vol. II, p. 216) prisait la compagnie des gens de lettres, des poètes et des savants qui fréquentaient sa cour à Shīrāz ou à Bagdad. Miskawayh expose clairement l'attitude de ce souverain envers les questions intellectuelles de son époque, son intérêt

pour les sciences traditionnelles et rationnelles, ainsi que la protection qu'il accordait à nombre d'astronomes, de médecins, de philosophes et d'hommes de lettres. Al-Maḡdisī donne une description de sa bibliothèque de Shīrāz qui rivalisait avec celles d'Al-Šāḥib ibn Abbād et d'Ibn al-Amīd, ainsi que celle des Sāmānides à Bukhārā. Ibn al-Amīd, *wazīr* du Būyide Rukn al-Dawla, était versé dans le domaine de la logique, de l'architecture, de la philosophie, des sciences naturelles et religieuses ainsi que de la littérature. Il employait Miskawayh comme conservateur de sa bibliothèque qui abritait une collection d'ouvrages traitant de toutes les disciplines scientifiques et littéraires. Il organisait en outre de célèbres réunions auxquelles participaient des savants et des écrivains. Al-Šāḥib ibn ʿAbbād, disciple et ami d'Ibn al-ʿAmīd, devint le *wazīr* de Muʿayyid al-Dawla et de Fakhr al-Dawla. C'était un muʿtazilite qui poursuivait des études juridiques, littéraires et linguistiques, possédait une grande érudition dans le domaine des *ḥadīth*, de la théologie islamique et des principes religieux et, enfin, animait de populaires réunions savantes.

L'intérêt porté au savoir et le patronage accordé aux livres ou aux bibliothèques ne furent pas l'apanage de ces *wazīr* dont l'exemple fut suivi par d'autres personnalités comme Abū ʿAbdullāh Saʿdān, *wazīr* de Šamsām al-Dawla, et Abū Naṣr Sābūr, *wazīr* de Bahāʾ al-Dawla. Ce dernier fonda, dans le quartier bagdadī de Karkh, un foyer appelé *Dār al-ʿIlm* (Maison de l'étude) destiné à accueillir les érudits et où il avait rassemblé plus de 10 000 volumes. Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī y fait référence dans une ode, de même qu'Al-Sharīf al-Raḡī à Bagdad.

En 988, Sharaf al-Dawla fit construire un observatoire identique à celui du souverain ʿabbāsside Al-Maʿmūn. Il désigna Ibn Rustam al-Kūhī pour en être l'administrateur et lui donna pour assistant Abū Ḥamid al-Aṣṭurlābī.

C'est également au cours de cette période qu'eurent lieu les premières tentatives visant à ressusciter la civilisation iranienne. Nous avons déjà mentionné les conséquences sociales du mouvement de la *shuʿūbiyya* qui apparut au début de l'ère ʿabbāsside. D'un point de vue culturel (Gibb, 1953), il s'agissait d'un courant hostile à la langue et à l'héritage arabes qui s'enorgueillissait de son passé et cherchait à redonner vie à ses cultures anciennes.

Le second courant contemporain de la *shuʿūbiyya* au début de l'ère ʿabbāsside est celui des *zindīq* (Vajda, 1938). Si les spécialistes ne s'accordent pas quant au sens technique et linguistique précis de ce terme, la signification officielle et historique qu'on lui donnait à l'époque était celle d'un néo-manichéisme. Il s'agissait en effet d'un mouvement intellectuel organisé dont les adhérents cherchaient à propager le manichéisme, ce qui explique qu'il fût perçu comme un danger pour l'islam, d'autant plus que la littérature manichéenne en arabe, en persan et en syriaque était répandue.

Les auteurs manichéens contestaient le Coran, tant sur le plan du style que du contenu, et rejetaient les religions « célestes » (révélées). Al-Jāhiz s'en prit vivement aux *zindīq* dont il assimilait les idées à celles des *shu'ūbī*.

Bien que les *shu'ūbī* et les *zindīq* eussent échoué au début de l'ère 'abbāsside, l'héritage religieux, linguistique et culturel des Persans fut préservé dans certaines provinces iraniennes telles que le Fārs et le Khurāsān. Néanmoins, les Būyides daylamites qui s'étaient emparé des régions occidentales de l'Iran, notamment du Fārs, n'éprouvaient pas de sentiment d'appartenance à la civilisation persane, et, quand ils prirent le pouvoir en Iraq, ils furent absorbés par la puissante culture arabo-musulmane qui les séduisit et qu'ils s'employèrent à promouvoir. Sous les Sāmānides persans, le Khurāsān commença à jouer un rôle dans la résurrection de la nouvelle culture persane. En vérité, le mouvement visant à la faire renaître s'était amorcé avec l'activité des traducteurs au début de la période 'abbāsside avant de prendre de l'ampleur pendant la période des tentatives séparatistes en Orient, à l'époque des Ṭāhirides et des Ṣaffārides. Il atteignit son zénith au cours du x^e siècle, au temps des Sāmānides, dans les œuvres de Rūdakī, de Bal'mī et de Firdūsi (mort vers 1020). L'apport des Būyides à la renaissance culturelle persane fut ainsi limité par comparaison avec le rôle qu'ils tinrent dans le renforcement du savoir arabe.

Cette période, au cours de laquelle toutes les branches de la pensée islamique étaient florissantes, a également été le théâtre d'une lutte intellectuelle entre les différentes écoles de jurisprudence et de théologie scolastique. Le conflit, apparu au début de la période 'abbāsside, se durcit ensuite pour parvenir à maturité avec l'avènement des Seldjoukides, au milieu du xi^e siècle. En dépit de la fragilité politique chronique inhérente au faible califat 'abbāsside de Bagdad, soumis à la tutelle des Būyides et menacé, en Égypte et en Syrie, par les Fāṭimides dont les missionnaires parcouraient le monde islamique pour prêcher leur doctrine ismā'īlite, et malgré la crise opposant les Ghaznévides et la nouvelle puissance turque (seldjoukide) dans les provinces orientales de l'Islam, la renaissance intellectuelle se poursuivit, et on observa des interactions et des discordes entre les *ahl al-ḥadīth* (appelés ultérieurement *ahl al-sunna wa-l-jamā'a*) et les mu'tazilites, les shī'ites, les soufis, les philosophes et les représentants d'autres écoles (Goldziher, 1910 ; Watt, 1973, pp. 33 *et suiv.*).

De même qu'ils protégeaient d'éminents shī'ites et mu'tazilites, les Būyides encourageaient des philosophes. 'Aḍud al-Dawla avait réservé, au sein de son palais, un endroit spécial où les sages pouvaient se réunir afin de partager et d'enrichir leur savoir. On trouvait parmi eux les *Ikhwān al-Ṣafā* et Ibn Sīnā (mort en 1036), considéré comme le plus grand philosophe de la fin du x^e siècle. Il tenta de concilier l'islam et la philosophie, ce qui lui attira les foudres des théologiens scolastiques et des juristes (Afnan, 1958, pp. 71 *et suiv.*).

Une controverse éclata entre les érudits sunnites et un groupe de soufis qui avaient fait leur apparition à la fin du IX^e siècle et au X^e siècle et qui s'éloignaient de la *sharī'a*, la loi de l'islam, en prétendant avoir reçu l'illumination et la révélation. Ils interprétaient en outre les observances religieuses d'une manière ésotérique et s'affranchissaient de devoirs religieux obligatoires. La dissension entre les soufis et les théologiens orthodoxes était inévitable. Ce débat engendra des œuvres comme celle d'Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī (mort en 988), intitulée *Kitāb al-luma' fī l-taṣawwuf* (*Le Livre resplendissant du mysticisme soufi*), et celle d'Abū 'Abdurrahmān al-Sulamī (mort en 1021), *Ṭabaqāt al-ṣūfiya* (*Le Dictionnaire biographique des soufis*). Elles furent suivies par le célèbre traité d'Abū l-Qāsim al-Qushayrī (mort en 1072) qui cherche à remettre le soufisme en accord avec la loi islamique et à le purifier des doctrines subversives qui avaient fini par y être attachées.

Enfin, au crépuscule du X^e et au début du XI^e siècle, il y eut un rapprochement intellectuel notable entre les shī'ites imāmītes et les mu'tazilites, bien que leurs écoles de pensée fussent manifestement contradictoires, ainsi que l'avaient souligné plusieurs controverses dont quelques-unes ont déjà été mentionnées. Néanmoins, si certains aspects de la pensée mu'tazilite sont visibles dans l'œuvre d'érudits shī'ites imāmītes du X^e siècle tels que Shaykh al-Mufīd, Al-Ṭūsī et Al-Sharīf al-Raḍī (Al-Sharīf al-Murtaḍa?), cette influence demeura éphémère.

La pensée mu'tazilite connut une période de renaissance en divers lieux de l'Orient islamique, comme à Rayy (Iran), avec le *wazīr* mu'tazilite Al-Ṣāhib ibn 'Abbād, à Ahwāz (Khūzistān) ou encore à Shīrāz et à Ormūz (Fārs). Confronté à cette lame de fond, le calife Al-Qādir bi-Llāh émit en 1018 un décret stipulant que toute personne enseignant que le Coran avait été créé était un infidèle et pouvait légalement être exécuté.

Cependant, ce souverain ne fut pas en mesure de mener à bien son plan (Al-Bayhaqī, p. 80), qui était de mettre fin au pouvoir būyide à Bagdad, car son partisan Maḥmūd de Ghaznī mourut en 1030 et, au cours de l'année suivante, il perdit lui-même la vie. Les Būyides continuèrent donc à régner sur Bagdad jusqu'à l'avènement d'une nouvelle puissance orientale, les Turcs seldjoukides.

AL-MASHRIQ ENTRE 1050 ET 1500

En 1050, le calife 'abbāsside Al-Qā'im bi-Amr Allāh conféra au souverain seldjoukide Ṭughril des titres conformes à son statut, comme *rukṇ al-dīn* (le « pilier de la religion »), ce qui servit à confirmer la légitimité du sultanat seldjoukide. Notons que tout n'allait pas pour le mieux au cœur du califat

‘abbāsside dont le chef d’État avait été dépossédé de son pouvoir temporel par les rois būyides qui s’étaient emparé des rênes du gouvernement. Dans les derniers temps de la domination būyide, un éminent Turc nommé Abū l-Hārith Arslān al-Basāsīrī jouissait d’un pouvoir croissant. Parallèlement, la situation s’était dégradée à Bagdad à cause des conflits opposant les différentes sectes, et les relations s’étaient envenimées entre les Turcs, véritables détenteurs du pouvoir dans la capitale, et leurs maîtres būyides. Pour toutes ces raisons, le calife avait fait appel à Ṭughril Beg comme à la seule personne capable de sauver le califat. En 1055, celui-ci décida de se rendre à Bagdad où il reçut un accueil chaleureux et mit un terme au règne būyide. Il semble qu’il espérait unir le monde islamique sous sa bannière. Ainsi, il ne se contenta pas de soumettre les divers royaumes du califat à sa suzeraineté, mais se proclama *sulṭān* de toutes les provinces appartenant à sa sphère d’influence. Ce faisant, il mit en place un ordre nouveau dans les territoires musulmans et, contraint de reconnaître cet état de fait, le calife dut s’y soumettre (Al-Rāwandī, 1960, p. 157 ; Al-Husainī, 1933, p. 14). Ṭughril Beg fut néanmoins en mesure de sauver le califat ‘abbāsside de l’effondrement lorsque, par la suite, en son absence, Al-Basāsīrī s’empara du pouvoir à Bagdad et, pendant environ une année, fit campagne en faveur du califat fāṭimide du haut des chaires de la capitale.

Après la mort de Ṭughril Beg, sa succession fut prise par Alp Arslān qui s’était rendu célèbre par ses combats contre les Byzantins, en particulier lors de la glorieuse bataille de Malazgird (Mantzikert) au cours de laquelle il avait capturé l’empereur byzantin Romain Diogène (26 août 1070). Cette victoire avait ouvert les portes de l’Anatolie aux Turcs musulmans, en particulier après que le gros des forces byzantines qui leur barraient le passage eut été mis en déroute (Ibn al-Athīr, p. 109 ; Al-Rāwandī, p. 189).

Son successeur Malik shāh parvint à agrandir son empire en prenant possession de la majeure partie de l’Anatolie, hormis les régions côtières. Il enleva également la Syrie aux mains des Fāṭimides et s’empara de la Djézireh, la haute Mésopotamie. Il prit pour *wazīr* Niẓām al-Mulk qui avait rempli les mêmes fonctions auprès de son père, Alp Arslan. Ce ministre est l’auteur du célèbre traité persan sur le régime politique et l’administration, le *Siyasat-Nāmah*.

Après la mort de Malik shāh et l’assassinat, un mois auparavant, de son *wazīr* Niẓām al-Mulk, l’Empire seldjoukide traversa une période de troubles. Les divers princes se disputèrent le trône, ce qui entraîna la dislocation de leur empire en quatre parties : les Seldjoukides d’Iran et d’Iraq (1092 – 1194), les Seldjoukides de Kirmān (1092 – 1187), les Seldjoukides de Syrie (1082 – 1117) et les Seldjoukides de Rūm ou d’Anatolie (1092 – 1308). Ce dernier sultanat (Ibn al-Athīr, p. 28 ; Omar, 1983, p. 82) se révéla le plus solide et le plus durable des nouveaux États.

D'une manière générale, les Seldjoukides adoptèrent les pratiques islamiques dans les domaines administratif, militaire et financier (illustration 193c) tout en subissant l'influence des coutumes et des cultures iraniennes (illustrations 197 et 206). Parallèlement, leur vie sociale continuait à être dictée par leurs ancestrales traditions turques. Dans l'ensemble, les progrès culturels et scientifiques se poursuivirent à une cadence rapide pendant leur règne. Le conflit entre la théologie et la science connut un pic avec les réfutations de la politique rationnelle formulées par Al-Ghazālī (mort en 1111) qui cherchait pourtant à concilier la théologie et le soufisme, Muḥyī l-Dīn ibn al-ʿArabī (mort en 1240), Ibn Taymiyya (mort en 1328) et d'autres savants. L'attitude des Seldjoukides, notamment pendant le mandat du *wazīr* Nizām al-Mulk, fut favorable à l'érudition (illustrations 114, 126 et 182 à 185). Ils contribuèrent à la renaissance de la science et de la culture musulmanes et créèrent des écoles appelées *nizāmīya* dans les diverses disciplines scientifiques et artistiques (illustrations 11, 18, 108 et 210). Ils firent en outre construire, dans beaucoup de grandes villes islamiques, des hôpitaux où l'on enseignait également la médecine (*shifā-khāneh*).

Cette période se caractérisa par l'expansion de confréries mystiques soufies, notamment en Anatolie. Les monastères soufis, qui dispensaient un enseignement et une formation, étaient connus sous divers noms tels que *tekke* et *zāwiya*. Après la période seldjoukide, la confrérie des akbarīya, fondée par Muḥyī l-Dīn ibn al-ʿArabī (mort en 1240), et celle des mawlawīya (mevlevī turcs), fondée par Sulṭān Walad ibn Jalāl ud-Dīn Rūmī, devinrent deux ordres soufis majeurs. Elles furent suivies par la confrérie des qādirīya que créa ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī (Ibn al-Athīr, 1962, p. 170 *et suiv.* ; Ibn Shaddād, 1953, p. 122). Cet essor du soufisme provoqua une vive contre-attaque dirigée par Ibn Taimīya (mort en 1328) (Ibn al-Athīr, 1963, pp. 170 *et suiv.* ; Ibn Shaddād, 1953, vol. I, p. 122).

Du XI^e au XIII^e siècle, ce fut le temps des campagnes lancées par les Francs (les croisés) contre la Syrie et l'Égypte. Le califat ʿabbāsside de Bagdad, affaibli, se montra incapable de contribuer activement à la riposte militaire et politique contre les envahisseurs. Il apporta toutefois son soutien et sa bénédiction aux efforts déployés par ʿImād ud-Dīn Zangī, son fils Nūr ud-Dīn Maḥmūd et, ensuite, Ṣalāḥ ud-Dīn al-Ayyūbī (Saladin) pour barrer la route aux envahisseurs (Abū Shama, 1956, pp. 410 *et suiv.*).

L'objectif affiché des campagnes franques était de s'emparer de la Terre sainte palestinienne, notamment de Jérusalem (illustrations 45 et 46). Néanmoins, leur finalité n'était pas uniquement religieuse, car elles obéissaient également à des motifs politiques, économiques et commerciaux. Le premier royaume des croisés comprenait de nombreuses villes de Grande Syrie, en particulier Jérusalem, conquise en 1099. Les Francs fondèrent quatre entités dans cette région : le royaume de Jérusalem, la principauté d'Antioche

(Anṭākiya), le comté de Tripoli (Ṭarābulus) et le comté d'Édesse (Urfa en turc, Al-Ruhā' en arabe). Lorsqu'ils attaquèrent l'Égypte en 1161, le calife fātimide Al-ʿĀḍid sollicita l'aide de Nūr ud-Dīn Maḥmūd, qui lui envoya Shīrkūh et Saladin. Les Francs furent expulsés de la région. En 1171, Saladin renversa la dynastie fātimide et fit réciter le *khutba* (sermon du vendredi) au nom du calife ʿabbāsside. En 1173, grâce à ses efforts personnels et à ses propres ressources, il unifia l'Égypte et la Grande Syrie. En 1192, il domina les croisés à la bataille de Ḥaṭṭīn et parvint à reprendre Jérusalem. Les *sultān* qui lui succédèrent n'étaient pas aussi puissants, mais, profitant du déclin des forces croisées, les Mamluk d'Égypte et de Grande Syrie réussirent à triompher définitivement des Francs après avoir vaincu les Mongols à ʿAyn Jalūt en 1260 (illustrations 30 et 31).

Les efforts des *atabeg* et des Ayyūbides vinrent s'ajouter aux progrès scientifiques et intellectuels des grands Seldjoukides. Ils visaient à ranimer l'esprit du *jihād* (guerre sainte) ainsi que de la résistance aux ismāʿīliens (secte des « assassins ») et aux autres courants extrémistes qui proliféraient alors dans le monde islamique. La construction d'écoles se poursuivit. Nūr ud-Dīn en fonda deux à Alep (Ḥalab) et fit bâtir deux *khānaqā* (couvents) soufis à l'usage d'hommes et de femmes qui se livraient à la prière, à l'étude et à l'écriture. Les savants soufis jouissaient de l'estime officielle, en particulier de la part de Nūr ud-Dīn qui leur avait accordé sa confiance. Tenant également à favoriser l'enseignement des *ḥadīth*, le souverain accorda aux établissements d'instruction religieuse des dotations (*waqf*) généreuses qui permirent aux professeurs et aux étudiants de se consacrer à l'étude. Parmi les principaux érudits et penseurs de cette période figurent ʿImād ud-Dīn al-Iṣfahānī, Qutb ud-Dīn de Nīshāpūr et Al-Ḥāfiẓ (le « gardien de la tradition ») ibn ʿAsākir. Comme Nūr ud-Dīn Maḥmūd, Saladin fit bâtir nombre d'écoles et de couvents soufis qu'il finançait avec largesse.

À cette époque, les événements qui se déroulaient dans le Levant islamique (Al-Mashriq ou Machrek), notamment l'invasion franque et la propagation des idées ismāʿīliennes, ont pu avoir influé sur l'enseignement contemporain qui s'efforçait de mettre l'accent sur les *ḥadīth* et le *fiqh* (la jurisprudence), d'inciter la population au *jihād* et de redonner vie à l'esprit du martyr en insistant sur le *jihād* et d'autres sujets de nature à endurcir la résistance des croyants. Al-Qāḍī l-Fāḍil (le « juge excellent ») fonda une école pour l'enseignement du Coran. Bahā' ud-Dīn ibn Shaddād jouissait d'une position éminente dans les cercles intellectuels, auprès d'autres penseurs qui avaient reçu l'instruction des écoles seldjoukides *nizāmīya* une génération ou deux auparavant.

L'invasion des Mongols fut un immense désastre dans l'Orient islamique. À l'origine, il s'agissait de nomades peuplant le plateau de Mongolie dans le Nord-Est asiatique. Sortant vainqueur des luttes intestines auxquelles

ces tribus étaient en proie, Gengis khān fonda un empire qui s'étendait des frontières chinoises au Turkestan. Il entama sa conquête du monde islamique en 1219 en envahissant l'État du Khārezm qui s'était constitué sur les ruines des royaumes seldjoukides d'Iran et d'Iraq. Si le Khārezm-shāh 'Alā' ud-Dīn Muḥammad ibn Tekish (1200–1220) avait réussi à vaincre les souverains de Transoxiane et du Khurāsān, il fut incapable de contenir le déferlement mongol; ses troupes s'effondrèrent au premier choc, et lui-même s'enfuit vers une île de la mer Caspienne où il mourut. Les armées de Gengis khān s'emparèrent de la quasi-totalité de l'Iran. Il s'éteignit en 1227 après avoir réparti son empire entre ses fils. Sa succession fut prise par son troisième fils, Ögödäy, sous la domination duquel les Mongols conquièrent tout le territoire du Khārezm-shāh Jalāl ud-Dīn Mengüberti, ce qui leur ouvrit la voie de l'Occident. Pendant le règne de Möngke, le fils aîné de Tolui, les Mongols, conduits par Hülegü, attaquèrent le califat 'abbāsside. Exsangue et divisé, celui-ci fut incapable de résister à l'invasion. Bagdad tomba en 1258 aux mains des Mongols qui la détruisirent en grande partie et intégrèrent l'Iraq à leur empire. Bien qu'étant parvenues à entrer en Syrie dont elles avaient soumis de vastes territoires, les armées mongoles finirent par être repoussées, notamment à la bataille d'Ayn Jālūt qui les opposa aux Mamluk en 1260. Dominant désormais les territoires 'abbāssides, Hülegü commença à régner en quasi-indépendance et fonda la dynastie īl-khānide qui dura jusqu'en 1335 et eut pour capitale la ville azerbaïdjanaise de Marāgha. Pendant le règne de Ghazān khān (1295–1304), les Mongols se convertirent à l'islam, que le souverain avait choisi comme religion officielle de l'État īl-khānide tout en demeurant lié à l'Empire. Attirés par les villes et les centres culturels musulmans, ils assimilèrent la civilisation islamique dont ils adoptèrent l'héritage et la pensée. Le processus de sédentarisation et d'urbanisation ne connut ainsi qu'une très courte pause (Spuler, 1968, pp. 58 *et suiv.*) (illustration 12).

Le dernier *sulṭān* īl-khānide mourut en 1335 sans laisser d'héritier, ce qui entraîna l'éclatement de l'État quand les souverains régionaux proclamèrent leur indépendance. Ḥasan-i Buzurg (le Grand), l'un des plus puissants de ces dirigeants, fonda en 1339 l'État jalāyiride qui englobait l'Iraq, le Khūzistān et le Diyār Bakr. Après sa mort, en 1356, ses successeurs entreprirent d'étendre ses domaines qui furent toutefois la proie des envahisseurs tīmūrides. Les dévastations causées par Tīmūr Lang (Tamerlan) en Iraq et en Syrie semèrent l'effroi. Après avoir occupé l'Asie Mineure, il traversa la Syrie en 1400, saccageant les villes et massacrant la population. En 1401, il prit Bagdad par surprise et s'y livra à un effroyable carnage. Il avait coutume de faire ériger des tours avec les crânes des victimes tuées sur ses ordres. Son invasion de la Syrie le conduisit à faire face aux Ottomans, épisode qui sort toutefois du cadre de notre propos. Si les Jalāyirides parvinrent à reprendre une partie de leur territoire, leur lutte contre les Tīmūrides ne s'acheva qu'avec la mort du

conquérant, en 1404, et leur dynastie finit par s'effondrer lorsque le dernier de ses *sulṭān*, Aḥmad, fut vaincu et mis à mort par le prince Qarā Yūsuf, issu de la tribu turkmène des Qarā-Qoyunlu (illustrations 185 et 186).

Les Qarā-Qoyunlu (Moutons-Noirs) formaient une branche des Turcs oghūz. Ils avaient commencé par se soumettre aux Jalāyirides mais, vers la fin du XIV^e siècle, leur chef Qarā Muḥammad avait réussi à fonder une principauté que Qarā Yūsuf, son fils, transforma en État. Confronté à une lignée timūride (*khaṭṭ*), le nouveau souverain ne put tout d'abord étendre son domaine. Après la mort de Tīmūr, néanmoins, il remporta deux batailles contre les Tīmūrides et prit l'Azerbaïdjan, ainsi que Tabrīz dont il fit sa capitale. Sa victoire face à Aḥmad Jalāyir lui ouvrit les portes de l'Iraq arabe qu'il entreprit d'envahir.

À la mort de Qarā Yūsuf, son successeur fut incapable de se maintenir au pouvoir, car une dispute avait éclaté entre lui et ses frères qui demandèrent au fils de Tīmūr, Shāh Rukh, d'intervenir. Pendant le règne de Shāh Jahān, l'État s'agrandit pour s'étendre du Khurāsān aux frontières de l'État ottoman. Le souverain périt à la suite de sa campagne contre les Āq-Qoyunlu, ce qui entraîna, en 1467, la dislocation de la fédération qui, incapable de résister aux raids des nouveaux envahisseurs, perdit progressivement le contrôle de ses terres.

Les Āq-Qoyunlu (Moutons-Blancs) étaient également des Turcs oghūz. Certains d'entre eux avaient participé aux campagnes irakiennes et syriennes de Tīmūr qui leur avait attribué la région du Diyār Bakr où ils fondèrent une principauté en 1402. Ūzūn (le Grand) Ḥasan, l'un de ses souverains les plus célèbres, en fit un vaste État organisé dont il transféra la capitale à Tabrīz. Après sa mort, en 1478, la lutte pour le pouvoir s'intensifia entre les princes et, après le règne de quelques souverains mineurs, l'État se trouva divisé. Parallèlement à ce déclin, les Séfévides se renforçaient sous l'égide de Shāh Ismā'īl I^{er} qui parvint à établir son autorité sur les régions situées dans l'orbite des Āq-Qoyunlu en Iran. Il marcha alors sur l'Iraq qu'il occupa (Woods, 1976, pp. 23 *et suiv.*).

Les Séfévides (Savory, 1980, pp. 76 *et suiv.*) appartenaient à une dynastie turkmène qui tirait son nom de l'ancêtre de Shāh Ismā'īl I^{er}, Shaykh Ṣaḥī ud-Dīn. Celui-ci était le fondateur de l'ordre soufi des ṣafawīya qui s'était propagé parmi les tribus turkmènes. Après sa mort, en 1334, la direction de la confrérie fut transmise à son fils, puis à ses petits-fils dont le plus éminent fut Ismā'īl Ṣafawī qui parvint à lever une armée parmi les disciples de son père et de son grand-père à Ardabīl. Il s'engagea alors dans une série d'opérations militaires qui lui permirent de prendre le pouvoir à Tabrīz, la capitale des Āq-Qoyunlu, d'y fonder un État séfévide, puis d'étendre l'influence de son autorité au reste de l'Iran et au Diyār Bakr. Il s'empara de Bagdad en 1508 avant de subir une défaite écrasante à la bataille de Chāldīrān, en 1514, face

au *sultān* ottoman Selīm Ier qui s'empara de vastes parties des territoires séfévides occidentaux, y compris de la capitale, Tabrīz, qui fut toutefois reconquise l'année suivante. Shāh Ismā'īl régna jusqu'à sa mort, survenue en 1524. Après sa proclamation, en 1501, il avait imposé le shī'isme duodécimain comme religion officielle de son empire et entrepris de convertir tout le pays, jusqu'alors majoritairement sunnite. La Syrie, pour sa part, passa aux mains des Ottomans.

BIBLIOGRAPHIE

- ‘ABDULJABBĀR. 1966. *Al-Mughnī fī abwāb at-tauhīd wa-l-‘adl* [Le distributeur dans les questions d'unité et de justice]. Le Caire.
- ABŪ SHĀMA. 1956. *Al-Rawdatayn fī Akhbār al-Dawlatayn* [Le livre des deux jardins concernant les deux dynasties]. Vol. I. Le Caire, pp. 410 et suiv.
- ABŪ YŪSUF. 1932. *Kitāb al-kharāj* [Le livre de la fiscalité foncière]. Le Caire.
- AFNAN A. 1958. *Avicenna*. Londres.
- Akhbār al-daula al-‘abbāsīya* [Un récit de l'État ‘abbāsside]. 1971. Beyrouth.
- AL-ALWĀNĪ T. J. 1981. *Adab al-ikhtilāf fī l-Islām* [La littérature de divergence doctrinale en islam]. Herndon (Virginie).
- AL-ASH‘ARĪ. s. d. *Al-Ibāna ‘an usūl al-diyāna* [Exposé des fondations de la religion]. Le Caire ; trad. anglaise W. C. Klein, New Haven (Connecticut), 1940.
- AL-BAGDADĪ. 1973. *Al-Farq bayn al-firaq* [La distinction entre les sectes]. Beyrouth.
- AL-BALĀDHURĪ. 1978. *Ansāb al-ashrāf* [Les généalogies des nobles]. Beyrouth.
- AL-BAYHAQĪ. 1956. *Tārīkh al-Bayhaqī* [Histoire d'Al-Bayhaqī]. Trad. arabe du persan, Le Caire.
- AL-BĪLĪ O. I. 1989. *A study of some aspects of the reign of Al-Mu‘tasim*. Qatar.
- AL-DŪRĪ A. A. 1945a. *Dirāsāt fī l-‘usūr al-‘abbāsīya al-muta‘akkhira* [Études sur la fin de la période ‘abbāsid]. Bagdhād.
- 1945b. *Muqaddima fī tārīkh sadr al-islām* [Introduction à l'histoire des débuts de l'islam]. Bagdhād.
- 1959. «Nushū’ al-asnāf wa-l-hiraf» [Le développement des guildes et

- commerces]. *Majallat Kullīyat al-Adab wa-l-ʿUlūm* [Revue de la Faculté de littérature et de science]. Bagdhād.
- 1960. *Baḥṭh fī nashʾat ʿilm al-tārīkh ʿind al-ʿarab* [Étude sur l'émergence de la science de l'histoire chez les arabes]. Beyrouth ; trad. anglaise L. Conrad, *The rise of historical writing among the Arabs*. Princeton, 1983.
- 1970. « Nashʾat al-iqtāʿ fī l-mujtamaʿāt al-islāmīya » [L'émergence de la propriété féodale (*iqṭāʿ*) dans les sociétés islamiques]. *Majallat al-Majmaʿ al-ʿIrāqī* [Revue de l'Académie iraquienne des sciences], vol. XX, pp. 14–25.
- 1977. *Tārīkh al-ʿIrāq al-iqtisādī fī l-qarn al-rābiʿ al-hijrī* [Histoire économique de l'Iraq au IV^e siècle de l'hégire]. 2^e éd. Beyrouth (1^e éd., Bagdhād, 1948).
- AL-HAMADHĀNĪ. 1961. *Takmilat Tārīkh al-Ṭabarī* [Supplément à l'histoire d'Al-Ṭabarī]. Beyrouth.
- AL-HUSAYANĪ. 1933. *Akḥbār al-daula al-saljūqīya* [Récit de l'Empire seldjoukide]. Lahore, p. 14.
- AL-IṢFAHĀNĪ, ABŪ L-FARAJ. 1284–1285 de l'hégire/1867-1968 apr. J.-C. *Kitāb al-aghānī* [Le livre des chants]. Būlāq.
- AL-IṢṬAKHRĪ. 1961. *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* [Le livre des itinéraires et des royaumes]. Le Caire.
- AL-JĀBIRĪ M. A. 1992. *Al-ʿAql al-siyāsī al-ʿarabī* [La pensée politique arabe]. Beyrouth.
- AL-JĀḤIẒ. *Kitāb al-Bukḥalāʾ* [Le livre des misères]. Damas.
- 1938. *Kitāb al-hayawan* [Le livre des animaux]. Le Caire.
- *Rasāʾil* [Lettres]. Dans : A. Harun (dir. publ.). Le Caire.
- Al-Radd ʿalā l-naṣārā [Réponse aux chrétiens]. Dans : *Rasāʾil* [Lettres]. pp. 16–18.
- *Risāla fī l-qiyān* [Lettre concernant les servantes]. Dans : *Rasāʾil* [Lettres]. p. 70.
- AL-JAHSHIYĀRĪ. 1938. *Kitāb al-wuzarāʾ wa l-kuttāb* [Le Livre des ministres et des secrétaires]. Le Caire.
- AL-KHAṬĪB AL-BAGDADĪ. 1349 de l'hégire/1930 apr. J.-C. *Tārīkh Bagdad* [Histoire de Bagdad]. Le Caire.
- ALLARD M. 1965. *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Ashʿari et de ses premiers disciples*. Beyrouth.

- AL-MAQDISĪ. 1906. *Aḥsan al-taqāsīm ilā maʿrifat al-aqālīm* [Les Meilleures Divisions pour la connaissance des régions]. 2^e éd. Leyde.
- AL-MASʿŪDĪ. 1873. *Murūj al-dhahab wa-maʿādin al-jawhar* [Les prairies de Dieu et les mines de pierres précieuses] (trad. et dir. publ. C. Barbier de Meynard). Paris.
- AL-MĀWARDĪ. 1966. *Al-Aḥkām al-sultaniya* [Les principes du gouvernement]. Le Caire; trad. française E. Fagnan. *Les Statuts gouvernementaux*. Réimp. Paris, 1982.
- AMĪN A. s. d. *Duhā l-Islam* [La matinée de l'islam]. Beyrouth.
- 1945, 1952, 1964. *ʿZuhr al-Islam* [Le midi de l'islam]. Vol. I, Beyrouth. Vol. II, Le Caire. Vol. IV, Le Caire.
- AL-MUBARRAD. 1956. *Kitāb al-kāmil (fī l-adab)* [Le Condensé (de littérature)]. Le Caire.
- AL-MURTAḌĀ. 1967. *Al-Amālī* [Les dictées]. Beyrouth.
- AL-QUSHAYRĪ. 1915. *Al-Risāla al-qushayrīya* [L'Épître de Qushayrū]. Le Caire.
- AL-RĀWANDĪ. 1960. *Rāhat al-sudūr* [La Tranquillité des cœurs]. Trad. arabe de l'original persan. Le Caire, p. 157.
- AL-RŪDHRAWĀRĪ. 1961. *Dhail Tajārib al-umam* [Supplément aux expériences des nations]. Le Caire.
- AL-SHAYKHALĪ S. D. 1976. *Al-Aṣnāf wa-l-ḥiraf fī l-ʿaṣr al-ʿabbāsī* [Guildes et Commerces sous les ʿAbbāsides]. Bagdhād.
- AL-SHĪRĀZĪ. 1949. *Sīrat al-Muʿayyad fī l-Dīn dāʾī l-duʿāh* [Biographie du grand missionnaire Al-Muʿayyad fī l-Dīn]. Le Caire.
- AL-SUBKĪ. 1324 de l'hégire/1906 apr. J.-C. *Tabaqāt al-shāfiʿīya* [Dictionnaire biographique des shāfiʿītes]. Le Caire.
- AL-ŠŪLĪ. 1938. *Akhbār al-Rādī wa-l-Muttaqī* [Récits d'Al-Raḍī et d'Al-Muttaqī]. Londres.
- AL-ṬABARĪ. 1881. *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk* [Histoire des prophètes et des rois]. Leyde; trad. persane Balʿamī, Cawnpore, 1906; trad. française du texte persan H. Zotenberg. Paris, 1867–1874.
- AL-TANŪKHĪ. 1921. *Nishwār al-muḥāḍara*; trad. anglaise D. S. Margoliouth, *The table-talk of a Mesopotamian judge*. 2 vol. Londres.
- AL-THAʿĀLIBĪ. 1974. *Yatīmat al-dahr* [La fille orpheline du destin]. Le Caire.
- AL-YAʿQŪBĪ. 1892. *Kitāb al-buldān* [Le livre des pays]. Leyde.
- 1323 de l'hégire/1905 apr. J.-C. *Mushākalat al-nās li-zamānihim* [La ressemblance entre les individus et leur époque]. Téhéran.

- 1377 de l'hégire/1957 apr. J.-C. *Al-Tārīkh* [L'Histoire]. Najaf.
- ASHTOR E. 1976. *A social and economic history of the Near East in the Middle Ages*. Londres.
- AZIZI M. 1938. *La Domination arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran*. Paris.
- BADAWĪ A. A. 1988. *Al-Tārīkh as-siyāsī wa-l-fikrī li-l-madhab al-sunnī* [Histoire politique et intellectuelle du rite sunnite]. Le Caire.
- BOSWORTH C. E. 1967. *The Islamic dynasties : a chronological and genealogical handbook*. Édimbourg.
- BOWEN H. 1928. *The life and times of Ali Ibn Isa*. Cambridge.
- BUSSE H. 1975. «Iran under the Buyids» [L'Iran sous les Būyides]. Dans : *Cambridge history of Iran*. Vol. IV. Cambridge, pp. 250–304.
- CAHEN C. 1963. «Points de vue sur la révolution 'abbāside». *Revue historique*, pp. 295–338.
- 1965. «L'évolution de l'*iqṭā'* du IX^e au XIII^e siècle». Dans : C. Cahen (dir. publ.), 1977, pp. 238 et suiv.
- 1970. *L'Islam des origines au début de l'Empire ottoman*. Paris.
- CHRISTENSEN A. 1944. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhague.
- COULSON N. J. 1964. *A history of Islamic law*. Édimbourg.
- 1969. *Conflicts and tensions in Islamic jurisprudence*. Chicago.
- CRESSWELL A. 1938–1940. *Early Muslim architecture*. 2 vol. Oxford (2^e éd. révisée du vol. I, 1969 ; réimp., New York, 1980).
- DENNET D. 1939. *Marwān ibn Muhammad*. Thèse inédite. Harvard University.
- DJAÏT H., AL-KUFA. 1986. *Naissance de la ville islamique*. Paris.
- ESS J. (VAN). 1971. *Frühe mu'tazilitische Haeresiographie* [Hérésiographie des premiers mu'tazilites]. Beyrouth.
- FATTĀḤ I. A. 1974. *Nash 'at al-falsafa al-ṣūfīya wa-taṭ awwuruh* [La genèse et le développement de la philosophie soufi]. Beyrouth.
- GABRIELI F. 1929. *Al-Ma'mūn e gli 'Alidi* [Al-Ma'mūn et les 'Alides]. Dans : *Morgenländische Texte und Forschungen*. Vol. III. Leipzig.
- GIBB H. A. R. 1953. «The social significance of the Shu'ūbiyya». Dans : *Studia Orientalia Ioanni Pedersen Dicata*. Copenhague, pp. 105–114 ; réimp. S. J. Shaw, W. R. Polk (dir. publ.). *Studies on the civilization of Islam*. Boston, 1962, pp. 62–73.
- 1961. «Government and Islam under the early Abbasids: the political collapse of Islam». Dans : *Colloque de Strasbourg, 1959 : l'élaboration de l'islam*. Paris, pp. 114–127.

- 1962. Article sur «Tārīkh» [L'histoire]. Dans : S. J. Shaw, W. R. Polk (dir. publ.). *Studies on the civilization of Islam*. Boston.
- GOEJE M. J. (DE). 1886. *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain*. 2^e éd. Leyde.
- GOITEIN S. D. 1949. «The rise of the Near Eastern bourgeoisie». *Islamic Culture*, vol. XXIII.
- GOLDZIEHER I. 1910. *Vorlesungen über den Islam* [Conférences sur l'islam]. Heidelberg ; trad. française F. Arin, *Le Dogme et la loi de l'islam*. Paris, 1920 ; trad. anglaise R. et A. Hamori, *Introduction to Islamic theology and law*. Princeton, 1981.
- GRABAR O. 1972. *Studies in medieval Islamic art*. Londres.
- GRUNEBAUM G. E. (VON). 1953. *Medieval Islam : a study in cultural orientation*. 2^e éd. Chicago.
- HILĀL AL-ŠĀBĪ. 1919. *Kitāb al-Tārīkh* [Le livre de l'histoire]. Le Caire.
- 1958. *Kitāb al-wuzara'* [Le livre des ministres]. Le Caire.
- 1964. *Rusūm dār al-khilāfa* [Les coutumes du palais du calife]. Bagdhād ; trad. E. A. Salem, *The rules and regulations of the Abbasid court*. Beyrouth, 1977.
- IBN AL-ATHĪR. 1963. *Al-Tārīkh al-bāhir fī l-daula al-atābakīya* [L'histoire éclatante du régime des Atabeg]. Le Caire, pp. 170 et suiv.
- 1965–1967. *Al-Kāmil fī l-tārīkh* [La chronique complète]. 13 vol. Beyrouth.
- IBN AL-FAQĪH. 1885. *Mukhtaṣar Kitāb al-buldān* [Résumé du livre des pays]. Leyde.
- IBN AL-JAWZĪ. 1938. *Al-Muntaẓam fī tārīkh al-mulūk wa-l-umam* [L'histoire bien organisée des rois et des nations]. Hyderabad.
- IBN AL-JIQAQĀ. 1317 de l'hégire/1899 apr. J.-C. *Kitāb al-Fakhrī* [Le livre de Fakhr]. Le Caire ; trad. anglaise C. E. P. Whitting. Londres, 1947.
- IBN AL-MUQAFFA'. 1960. *Risāla fī l-ṣaḥāba* [Épître sur les compagnons du Prophète]. Beyrouth.
- IBN AL-MURTAḌĀ. 1952. *Ṭabaqāt al-mu'tazila* [Dictionnaire biographique des mu'tazilites]. Beyrouth.
- IBN AL-NADĪM. 1347 de l'hégire/1929-1930 apr. J.-C. *Al-Fihrist* [Le catalogue]. Texte arabe, 2^e éd., Le Caire ; trad. anglaise B. Dodge.
- IBN ḤAWQAL. 1938. *Kitāb Sūrat al-ard* [Le livre de la configuration de la Terre]. Dans : J. H. Kramers (dir. publ.). Leyde.
- IBN KHALDŪN. 1975. *Al-Muqaddima* [Les prolégomènes]. Beyrouth.

- IBN KHURDĀDHBEH. 1889. *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* [Le livre des itinéraires et des royaumes]. Leyde.
- IBN QAYYHIM AL-JAWZĪYA. 1965. *Aḥkām ahl al-dhimma* [Statuts concernant les *dhimmī*]. Le Caire.
- IBN SHADDĀD. 1953. *Al-A'lāq al-khaṭīra fī dhikr umarā' al-Shām wa-l-Jazīra* [Pépites importantes concernant les princes de Shām (Syrie) et de la Djézireh (haute Mésopotamie)]. Dans : D. Sourdel (dir. publ.). Vol. I. Damas, p. 122.
- IBN TAYFŪR. 1904. *Kitāb Bagdad* [Le livre de Bagdad]. Leipzig.
- IBN TAYMĪYA. 1964. *Minhāj al-sunna al-nabawīya* [La voie de la tradition prophétique]. Maktabat Dar al-ʿUruba.
- KABIR M. 1956. «Cultural development under the Buwayhids of Bagdhād». *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, vol. I.
- 1959. «Administration of justice during the Buwayhid period». *Islamic Culture*, vol. XXXIII.
- 1961. «The religious background to the rise and fall of the Buwayhid». *Indo-Iranica*, vol. I.
- LAMBTON A. K. S. 1965. «Reflexions on the *Iqtāʿ*». Dans : G. Maqdisi (dir. publ.). *Arabic and Islamic studies in honour of A. R. Gibb*. Leyde, pp. 358–376.
- 1980. *Theory and practice in medieval Persian government*. Londres.
- LAOUST H. 1961. *Les Schismes dans l'islam*. Paris.
- LAPIDUS I. 1988. *A history of Islamic societies*. Partie 1. *The origins of Islamic civilization: the Middle East from Goa to 1200*, Cambridge.
- LASSNER J. 1970. *The topography of Bagdhād in the early Middle Ages*. Detroit.
- 1980. *The shaping of Abbasid rule*. Princeton.
- 1984. *Khiṭaṭ Bagdad fī l-ʿusūr al-ʿabbāsīya al-ūlā* [Plans de Bagdad au début de la période ʿabbāsside]. Trad. arabe de *Notes on the topography of Bagdhād*. Bagdhād.
- LE STRANGE G. 1924. *Bagdad during the Abbasid caliphate*. Oxford.
- LEVY R. 1957. *The social structure of Islam*. Cambridge.
- LEWIS B. 1937. «The Islamic guilds». *English Historical Review*.
- 1940. *The origins of Ismailism*. Cambridge.
- 1966. «Government, society and economic life under the ʿAbbasids and Fatimids». Dans : *Cambridge Medieval History*. Nouvelle éd. Cambridge.

- LOMBARD M. 1971. *L'Islam dans sa première grandeur*. Paris.
- 1978. *Les Textiles dans le monde musulman*. Paris.
- MAKDISI G. 1962–1963. «Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious thought». *Studia Islamica*, vol. XVII, pp. 37–80; vol. XVIII, pp. 19–39.
- 1985. «Hanbalite Islam». Dans : M. Schwartz (dir. publ.). *Studies on Islam*. New York.
- MASSIGNON L. 1945. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. 2^e éd. Paris.
- MEZ A. 1922. *Die Renaissance des Islams*. Heidelberg; trad. anglaise S. Khuda-Bukhsh, D. S. Margoliouth. *The renaissance of Islam*. Londres, 1937 (réimp. Beyrouth, 1973; New York, 1975).
- MINORSKY V. 1932. *La Domination des Daylamites*. Paris.
- MIQUEL A. 1967–1980. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*. Paris.
- MISKAWAYH. 1914. *Tajārib al-umam* [Les expériences des nations]. Le Caire.
- MOSCATI S. 1946. «Le califat d'Al-Hādī». *Studia Orientalia*, vol. XIII, n° 4.
- 1946–1949. «Studi storici sul califfato di al-Mahdī» [Études historiques sur le califat d'Al-Mahdī]. *Orientalia*, vol. XIII et XIV.
- MUŞTAFĀ S. 1979. *Al-Tārīkh al-ʿarabī wa-l-muʿarrikhūn* [L'histoire arabe et les historiens]. Beyrouth.
- NETTON I. R. 1982. *Muslim neoplatonists : an introduction to the thought of the Brethren of Purity*. Londres.
- NÖLDEKE T. 1892. «A servile war in the east». Dans : *Sketches from eastern history* (trad. anglaise J. S. Black). Édimbourg.
- OMAR (ʿUMAR) F. 1968. «The composition of the early ʿAbbāsīd support». *Journal of the Faculty of Literature and Science*. Bagdhād.
- 1969. *The ʿAbbasid caliphate*. Bagdhād.
- 1970. *Ṭabīʿat al-daʿwā al-ʿabbāsīya* [La Nature de la daʿwā “abbāsside"]. Beyrouth, Dar al-Irshād.
- 1971. «Hārūn al-Rashīd». *Encyclopedia of Islam*. 2^e éd. Leyde.
- 1973. *Al-ʿAbbāsīyūn al-awāʾil* [Les premiers ʿAbbāssides]. Beyrouth, vol. 2 (vol. I. Beyrouth, 1971; vol. II, Damas, 1973; vol. III, Amman, 1982).
- 1974. «Barmakids». *Encyclopaedia Britannica*, 15^e éd.

- POPOVIC A. 1986. *La Révolte des esclaves en Iraq : III^e–IX^e siècle*. Paris.
- QUDĀMA IBN JAʿFAR. 1889. *Kitāb al-kharāj wa-sināʿat al-kitāba* [Le livre des taxes foncières et du secrétariat]. Leyde.
- ROSENTHAL F. 1952. *A history of Muslim historiography*. Leyde (2^e éd. révisée, 1968).
- 1970. *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam*. Leyde.
- SADIGHI G. H. 1938. *Les Mouvements religieux iraniens au II^e et au III^e siècle de l'hégire*. Paris.
- SATO T. 1982. «The Iqtāʿ system of ʿIrāq under the Buwayhids». *Orient*, vol. XVIII, pp. 82 et suiv.
- SAVORY R. M. 1980. *Iran under the Safavids*. Cambridge, pp. 76 et suiv.
- SHABAN M. A. 1970. *The ʿAbbāsīd revolution*; Cambridge.
- 1971–1976. *Islamic history: a new interpretation*. 2 vol. Cambridge; trad. arabe, *Al-Tārīkh al-Islāmī*. Beyrouth, Tafsir jadīd, 1986.
- SOURDEL D. 1959–1960. *Le Vizirat abbāsīde de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*. 2 vol. Damas.
- SPULER S. 1968. *Die Mongolen in Iran, 1220–1350*. Berlin, pp. 58 et suiv.
- SUBARI S. 1981. *Mouvements populaires à Bagdhād à l'époque abbāsīde : IX^e–XI^e siècle*. Paris.
- SUBHI A. M. 1969. *Nazarīyat al-imāma ladā al-shīʿa al-ithnā ʿasharīya* [La théorie de l'imamat chez les shīʿites duodécimains]. Le Caire.
- ṬARKHĀN I. A. 1968. *Al-Nuẓūm al-iqtāʿīya fī al-sharq al-aṣṣat fī l-ʿusur al-wuṣṭā* [Les systèmes de propriété féodale au Moyen-Orient pendant le Moyen Âge]. Le Caire.
- TRIMINGHAM J. S. 1971. *The Ṣūfī orders in Islam*. Oxford.
- TRITTON A. S. 1930. *The caliphs and their non-Muslim subjects: a critical study of the covenant of Umar*. Oxford (réimp. Londres, 1970).
- TYAN E. 1960. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*. 2 vol. Leyde.
- UDOVITCH A. L. (dir. publ.). 1981. *The Islamic Middle East, 700–1900: studies in economic and social history*. Princeton.
- ʿUTHMĀN A. 1967. *Qāḍī l-quḍāh ʿAbduljabbār* [Le juge suprême ʿAbduljabbār]. Beyrouth.
- VAJDA G. 1938. «Les zindiqites en pays d'Islam au début de la période ʿabbāsīde». *Revista degli studi orientali*, vol. XVII, pp. 173 et suiv.

- VLOTEN G. (VAN). 1894. « Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omeyyades ». Dans : *Verhandelingen der Koninklijke Akademik van wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde*, vol. 1, n° 3, Amsterdam.
- WATT W. M. 1973. *The formative period of Arabic thought*. Édimbourg.
- WELLHAUSEN J. 1902. *Das arabische Reich und sein Sturz*. trad. anglaise M. G. Weir. *The Arab kingdom and its fall*. Calcutta, 1927 (réimp. Beyrouth, 1963).
- WIET G. 1953. « L'Empire néo-byzantin des Omeyyades et l'Empire néo-sassanide des 'Abbāssides ». Dans : *Cahiers d'histoire mondiale*. Vol. I. Paris, UNESCO, pp. 63–71.
- WOODS J. E. 1976. *The Aqquyunlu: clan, confederation, empire*. Minneapolis/Chicago, pp. 23 et suiv.
- YĀQŪT AL-HAMAWĪ. 1955-1957. *Muʿjam al-buldān* [Dictionnaire géographique]. Beyrouth.
- ZAMBAUR E. (DE). 1927. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanovre.

20

L'Afrique du Nord et du Nord-Est

20.1

L'Égypte (Miṣr)

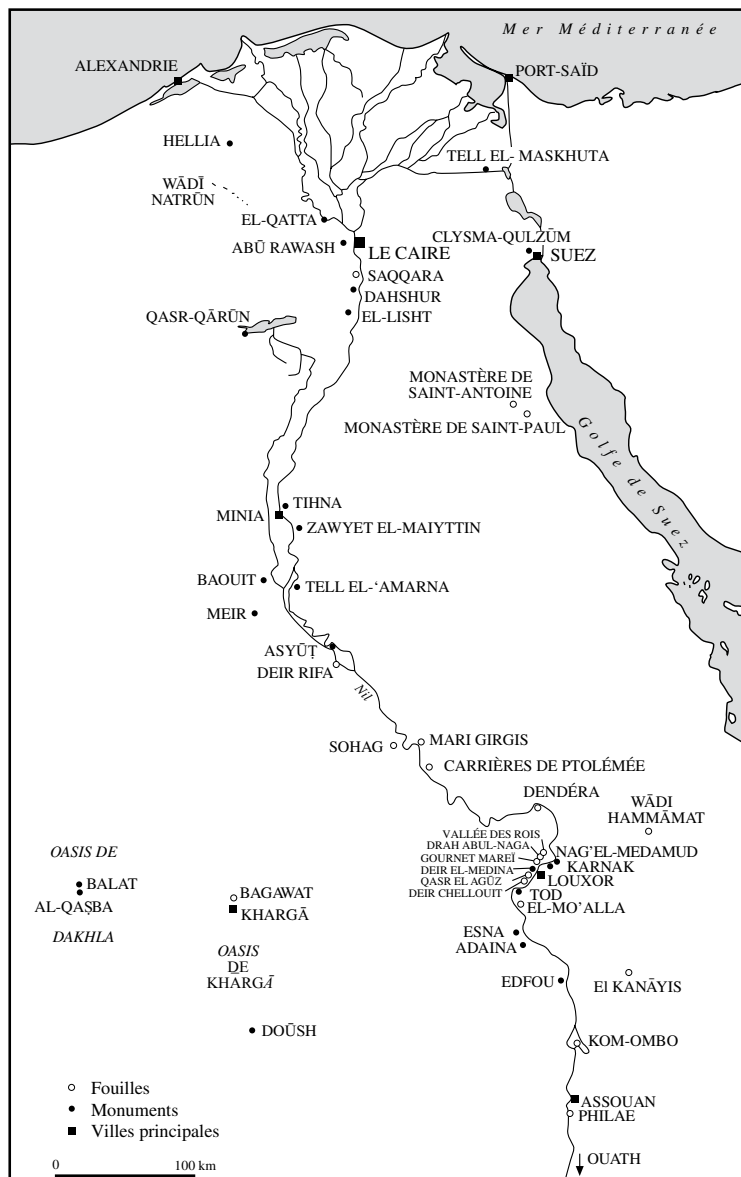
Ayman Fuʿad Sayyid

JUSQU'À LA FIN DU RÈGNE DES FĀṬIMIDES (1171)

L'histoire politique

À partir de la conquête arabe, en 640, l'Égypte fut placée sous la tutelle des califats successifs de Médine, de Damas et de Bagdad. Pendant cette période, au cours de laquelle des gouverneurs étaient envoyés ou investis par les califes, les éléments byzantins de l'administration, dont le grec était la langue officielle, furent progressivement remplacés par de nouvelles institutions et de nouveaux bureaux qui utilisèrent de plus en plus la langue arabe. À la fin du VIII^e siècle, les immigrants arabes du *wujūh* (l'élite) avaient supplanté les Coptes aux postes de haut rang dans l'administration fiscale. Par la suite, sous les califes ʿabbāssides, un certain nombre de fonctionnaires khurāsāniens furent à leur tour envoyés en Égypte. L'islam se diffusa peu à peu au sein de la population égyptienne qui se mit aussi à adopter l'arabe. On observait également une immigration de nomades arabes. Rappelons toutefois qu'au IX^e siècle, un grand nombre d'Égyptiens étaient restés chrétiens, et le copte demeurait peut-être la langue la plus couramment parlée.

C'est en 868 qu'Aḥmad ibn Ṭūlūn (mort en 884), gouverneur des califes ʿabbāssides, parvint à créer le premier État indépendant. Néanmoins, ses



Carte 15 L'Égypte.

ambitions se bornèrent à fonder une dynastie héréditaire qui reconnaissait la souveraineté du califat 'abbāsside et, dès 905, les Ṭūlūnides furent renversés par une armée 'abbāsside. Cette brève restauration de l'autorité directe de Bagdad prit fin avec l'arrivée des Ikhshīdides qui s'emparèrent du pouvoir en 935, marquant un retour à l'autonomie.

Au cours de la période ikhshīdide (935–969), principalement après le règne de Muḥammad ibn Tughj (935–946), fondateur de la dynastie, le pouvoir réel fut exercé par Kāfūr, habile eunuque nubien qui avait pris en main l'administration du royaume. Les califes fāṭimides régnaient alors sur la quasi-totalité du Maghreb et envoyèrent des missionnaires qui réussirent à séduire une partie de la population égyptienne. En 968, la mort de Kāfūrleva balaya le dernier obstacle qui s'opposait à l'emprise fāṭimide sur le pays.

Conduite par Jawhar, le célèbre général du calife fāṭimide Al-Mu'izz (935–975), la conquête de l'Égypte, en 969, ne donna pas seulement lieu à la substitution d'un régime par un autre. Dans les faits, elle s'apparenta à un coup d'État religieux, politique et social. Le pays était désormais gouverné par une dynastie qui non seulement ne reconnaissait pas le calife de Bagdad, même formellement, mais cherchait par tous les moyens à le renverser. Le nouveau régime était à la fois impérial et révolutionnaire. Les souverains fāṭimides étaient à la tête d'un grand mouvement religieux dont l'ambition n'était autre que de soumettre l'ensemble du monde islamique à leur autorité. Ils se considéraient comme les véritables imāms en vertu du droit de succession divin, car ils prétendaient être les descendants de la fille du Prophète, Fāṭima, et de son cousin, 'Alī, par la voie d'Ismā'il, le fils de l'imām Ja'far al-Šādiq (mort en 765). L'État fāṭimide tira sa force de l'habileté inédite avec laquelle il exploita la diversité des communautés sociales et ethniques qui composaient la population égyptienne. Il sut en particulier tirer profit de la présence d'étrangers, notamment de Maghrébins, de Turcs, de Daylamites et d'Arméniens. Il s'appuya également sur les Coptes et les autres populations non musulmanes en leur confiant la responsabilité des affaires administratives et économiques et en les nommant aux principaux postes officiels d'où les sunnites étaient écartés.

Les partisans religieux des Fāṭimides demeuraient toutefois minoritaires, ce qui privait les souverains du soutien actif d'une majorité de la population. Malgré tout, ils parvinrent longtemps à se faire accepter en garantissant, par leurs succès politiques, une prospérité économique et générale en Égypte. En outre, ils obtinrent le soutien des non-musulmans en adoptant une politique de tolérance religieuse à leur égard, si l'on excepte les persécutions du calife Al-Ḥākim (996–1021). D'une manière générale, les non-musulmans connurent une ère de prospérité et de tolérance sous les Fāṭimides, bien que les sunnites n'aient pas été traités avec autant de bienveillance.

Les Fāṭimides se dotèrent d'une puissance navale et militaire considérable, notamment à la fin du X^e et au XI^e siècle, sous les califes Al-ʿAzīz (975–996), Al-Hākīm, Al-Zāhir (1021–1036) et Al-Mustanṣir (1036–1094). Ils étaient actifs en Méditerranée et parvinrent à maintenir une solide emprise sur la Syrie tout en ne perdant que leurs possessions nord-africaines originales au profit des Zirides en 1051. La domination du Yémen, établie en 1047, leur apporta de confortables revenus grâce au lucratif commerce des épices avec l'Inde. De plus, ils contrôlaient les exportations d'or soudanaises et l'Égypte elle-même exportait un volume considérable de lainages, de coton et de verrerie vers l'Europe, particulièrement vers Venise et Gênes. Ainsi, à son zénith, le régime fāṭimide connut une réussite économique incontestable.

L'affaiblissement politique de la dynastie s'amorça au cours de la seconde moitié du XI^e siècle au cours de laquelle l'invasion seldjoukide de la Syrie (1069–1070) et la création de principautés par les croisés minèrent leur autorité. Même la main de fer de deux vizirs et commandants arméniens, Badr al-Jamālī (mort en 1094) et son fils Al-Afḍal (mort en 1121), ne parvint pas à enrayer le déclin. En 1171, la dynastie fut renversée par le dernier vizir, Ṣalāḥ al-Dīn, le célèbre Saladin, qui fonda la dynastie des Ayyūbides.

L'évolution de la vie intellectuelle

Les premières écoles sunnites

Les débuts de la vie intellectuelle musulmane en Égypte sont obscurs. Une *ṣaḥīfa* d'ʿAbd Allāh ibn Lahīʿa (VIII^e siècle), consignée sur papyrus et relatant les traditions relatives au Jugement dernier, est parvenue jusqu'à nous.

Très tôt, la doctrine mālikite acquit une grande importance en Égypte où elle est censée avoir été introduite par un *mawla* (musulman non arabe) nommé ʿAbd alRaḥīm ibn Khālīd (mort en 779). Elle conserva sa prépondérance jusqu'en 813, lorsque l'imām Ibn al-Shāfiʿī arriva dans le pays et s'y fit rapidement de nombreux disciples. Il y prêcha jusqu'à sa mort qui survint en 820. La doctrine ḥanafite fut occasionnellement représentée en la personne d'un juge envoyé par Bagdad mais elle se heurta à une résistance locale. Le mālikisme et le shāfiʿisme étaient prédominants au moment de l'arrivée des Fāṭimides (969).

L'ismāʿīlisme

D'ambitieuses tentatives furent menées par les souverains fāṭimides pour promouvoir l'ismāʿīlisme, la secte religieuse qu'ils dirigeaient au titre d'imāms.

Des juristes et des théologiens recevaient des pensions pour enseigner la doctrine ismāʿīlienne dans la mosquée ʿAmr de Fuṣṭāṭ (Le Caire), procédé dont la mosquée d'Al-Aḏḏhar bénéficia également. En 988, le calife Al-ʿAzīz aurait légué à 37 *fuqahāʾ* (théologiens) une résidence près d'Al-Aḏḏhar, ainsi que les fonds nécessaires à leur entretien.

Des dissensions éclatèrent quand Al-Ḥākim se présenta comme une incarnation divine, croyance encore soutenue par les Druzes de Syrie et du Liban. Sa disparition ou son assassinat (1021) entraîna un désaveu complet de ses revendications par la *daʿwā* (l'établissement missionnaire) fāṭimide et la persécution de ses disciples.

L'érudition et les bibliothèques

L'effort le plus remarquable accompli par les Fāṭimides pour favoriser l'érudition est la fondation de la Maison de la sagesse (*Dār al-ḥikma*) par le calife Al-Ḥākim en 1005. Véritable centre culturel du Caire et de l'Égypte à cette époque, elle préfigure les madrasas (écoles) créées un demi-siècle plus tard par les sultans seldjoukides. Souhaitant qu'elle fût l'image de la Demeure de la sagesse (*Bayt al-ḥikma*) qu'avait édifiée l'ʿAbbāsside Al-Ma'mūn à Bagdad, Al-Ḥākim prit grand soin de son organisation et lui consacra un bâtiment propre. Un superbe édifice y accueillait les collections de la bibliothèque personnelle du calife. Elle était ouverte au public, et le travail y était facilité par la mise à disposition de papier, d'encre et de plumes.

Al-Musabbiḥī nous a transmis une excellente description de la bibliothèque royale des Fāṭimides. Une autre source nous apprend qu'elle abritait 18 000 livres consacrés aux sciences de l'Antiquité. Ibn al-Ṭuwayr et Ibn Abī Ṭayy rapportent quant à eux qu'elle « contenait plus de 200 000 volumes reliés, ainsi que quelques ouvrages non reliés ».

Le sunnisme sous les Fāṭimides

Lorsque les Fāṭimides eurent achevé leur conquête de l'Égypte, le sunnisme fut quasiment interdit dans le pays. Al-Fuṣṭāṭ, sa capitale, y resta néanmoins fort attachée.

Alexandrie demeurait elle aussi un foyer sunnite. Un grand nombre de théologiens venus d'Afrique du Nord et d'Andalousie visitèrent la cité pendant cette période, parmi lesquels on trouve Abū Bakr Muḥammad ibn al-Walīd al-Ṭurṭūshī, érudit mālikite qui s'y fixa en 1097 après avoir passé quelque temps à Bagdad. Les sources font état d'une école alexandrine où il enseignait.

Peu après la mort du calife Al-Āmir, en 1130, les doctrines sunnites commencèrent à regagner du terrain. En 1136, le calife Al-Ḥāfiẓ investit un vizir sunnite appelé Riḍwān ibn Walakhshī qui, l'année suivante, construisit une école mālikite à Alexandrie. Quatorze ans plus tard, un autre vizir sunnite nommé Al-ʿAdil ibn al-Sālār ordonna la construction d'une seconde école alexandrine, mais, cette fois, pour y enseigner la doctrine shāfiʿite.

Les progrès scientifiques

La science connut de remarquables avancées sous les Fātimides, notamment en médecine et en astronomie. Nous ne pouvons mentionner ici que certains des grands savants de l'époque.

Ibn al-Haytham (965–1039) fut un éminent mathématicien et probablement le plus grand des «philosophes naturels» arabes. Né à Baṣra vers 965, il se rendit en Égypte sous le règne d'Al-Ḥākim (996–1021) où il tenta, en vain, de réguler le cours du Nil. La plupart de ses nombreux écrits, dont quelques-uns sont fort courts, traitent de mathématique et de physique, mais certains couvrent également des thèmes philosophiques et médicaux. Son ouvrage le plus connu est le *Kitāb al-Manāẓir* (*Le Livre de l'optique*) qui fut traduit en latin sous le titre *Alhazen* au XII^e siècle.

Abū'l-Ḥasan ʿAlī ibn Riḍwān al-Miṣrī (mort en 1061), le principal médecin égyptien à l'époque du calife Al-Mustanṣir, est l'auteur de textes aussi bien médicaux que polémiques. Une vingtaine de ses ouvrages a survécu. À défaut d'une réflexion originale, il y fait montre d'une profonde connaissance de la médecine antique et expose la pensée d'Hippocrate et de Galien. Parmi ses plus grandes œuvres, citons un traité sur la santé et les maladies en Égypte et au Caire intitulé *Sur la prévention des maladies corporelles en terre d'Égypte* qui traite de la peste et de ses causes, préconisant des mesures de prévention et des règles d'hygiène, et qui présente une topographie médicale du Caire et de ses faubourgs à son époque.

Ibn Yūnus al-Ṣadaḡī (mort en 1009) est l'un des plus illustres astronomes musulmans. Vers 990, il mit en chantier son important traité d'astronomie nommé Al-Zij al-Kabīr al-Ḥākīmī ou *Grand almanach dédié à al-Ḥākim* (qui n'a pas, semble-t-il, été préservé dans son intégralité) et l'acheva peu avant sa mort. Il y recense nombre d'observations astronomiques (éclipses et autres phénomènes) dont certaines avaient été faites par ses prédécesseurs, aux IX^e et X^e siècles, tandis que d'autres étaient le fruit de ses propres travaux menés au Caire. Dans son ensemble, cette œuvre contient la liste la plus complète d'observations astronomiques connues à cette époque. Ibn Yūnus y décrit les recherches de ses devanciers avec le plus grand soin et, lorsqu'il critique les erreurs et les inexactitudes que contiennent leurs ouvrages, son

ton est remarquablement moderne. Les observations qu'il a consignées ont été étudiées par Newcomb qui a été frappé par leur utilité potentielle pour calculer l'accélération séculaire de la Lune. Ibn Yūnus a également apporté des contributions originales à la trigonométrie plane et sphérique.

L'architecture

L'art et l'architecture de la période pré-ṭūlūnide n'ont laissé quasiment aucun vestige de valeur, à l'exception de la mosquée 'Amr d'Al-Fuṣṭāṭ, dont l'importance n'est pas tant archéologique qu'historique, et du nilomètre de l'île de Rawḍa qui fut reconstruit en 861. La véritable histoire de l'architecture islamique à Al-Fuṣṭāṭ commence avec les Ṭūlūnides. Bien que la mosquée d'Ibn Ṭūlūn, soit la seule trace de ces débuts, notre certitude quant à sa datation en fait l'un des sites architecturaux les plus importants du Caire.

La première mosquée fāṭimide d'Égypte, Al-Aẓḥar, fut probablement construite (en 970) sur le modèle de celle d'Ibn Ṭūlūn. Même si une grande partie du bâtiment d'origine n'a pas survécu, la forme de sa vaste cour centrale (*al-ṣaḥn*) entourée de porches aux arcs persans ainsi que celle de la salle de prières dotée de cinq travées parallèles au mur de la *qibla* sont conformes au plan d'origine (illustration 204).

La mosquée d'Al-Ḥākim (990-1013) fut aussi conçue à l'image de celle d'Ibn Ṭūlūn, mais ses piliers en brique sont plus élancés, et elle comporte des caractéristiques nouvelles comme l'entrée monumentale, manifestement inspirée par celle de la mosquée fāṭimide d'Al-Mahdiyya, en Afrique du Nord.

On peut également voir ce style de porche, à une échelle bien plus réduite, dans la mosquée fāṭimide d'Al-Aqmar (1125) (illustration 70) et dans la mosquée mamelouke d'Al-Zāhir Baybars (1266), où il atteint une taille impressionnante et possède des façades latérales décorées de trois arcades aveugles, contre deux pour la mosquée Al-Ḥākim et une seule pour celle d'Al-Mahdiyya.

Dans la mosquée d'Al-Aqmar, la façade est ornée de feuillages décoratifs et d'inscriptions. C'est le premier exemple de ce type au Caire. Elle est également enrichie de *muqarna* (voûtes à « stalactites ») plus complexes et plus élaborées.

Les Fāṭimides ont aussi inauguré une nouvelle sorte de sanctuaire en Égypte (illustration 32), un monument commémoratif élevé au-dessus des tombes des principaux 'Alides enterrés dans le pays. Le plus ancien de ces mémoriaux, dont le plan au sol est resté intact, est le « Terrain des martyrs d'Al-Juyūshī » qui est situé au sommet des collines du Muqāṭṭam.

L'ÉGYPTE DE 1171 À 1517

L'histoire politique

Les Ayyūbides (1171–1250)

Ṣalāḥ ud-Dīn al-Ayyūbī (Saladin), officier kurde au service de Nūr al-Dīn (mort en 1174), potentat syrien en pleine ascension, devint vizir du souverain fāṭimide en 1169 sous l'égide de l'armée envoyée par son maître. En septembre 1171, il proclama l'abolition du califat fāṭimide et le retour de l'Égypte sous la tutelle du califat 'abbāsside de Bagdad. L'appel à la prière ismā'īlien fut interdit, le sunnisme devint la secte officielle, et le shāfi'ite se trouva favorisé.

Saladin (mort en 1193) fonda la dynastie des Ayyūbides alors qu'il s'efforçait de restaurer la prospérité du pays et de garder la maîtrise de ses voies d'accès terrestres en attribuant des territoires à ses proches. Il introduisit en Égypte le système de l'*iqṭā'* (affermage des taxes foncières), afin de financer son armée, et reconstitua une flotte. Ses campagnes militaires visant à contrer les croisades portèrent leurs fruits lorsqu'il remporta, en 1187, la victoire de Ḥaṭṭīn qui lui permit de prendre Jérusalem. Sa flotte repoussa simultanément les expéditions navales des Byzantins et des Occidentaux.

Cependant, le véritable organisateur de la confédération ayyūbide fut Al-Malik al-ʿĀdil (1200–1218), le frère et successeur de Saladin. Comme celui-ci, le nouveau souverain ne se réserva pas de domaine propre. Les terres furent partagées entre trois de ses fils, tandis que la province d'Alep revenait à l'un des fils de Saladin, Al-Zāhir Ghāzī.

Il ne s'écoula que peu de temps avant que des dissensions n'apparaissent entre les fils d'Al-Malik al-ʿĀdil, de sorte que l'unification de leurs territoires ne fut qu'épisodique. Néanmoins, tous ces princes étaient las des opérations militaires coûteuses et s'employèrent plutôt à favoriser les échanges commerciaux avec l'Occident, ce qui permit à l'Égypte de se substituer peu à peu aux États des croisés en tant que centre de commerce du Levant.

Les Mamelouks (1250-1517)

Les tensions provoquées par les deux crises militaires qu'entraînèrent la croisade du roi de France Louis IX (1249–1250) et l'invasion de la Syrie par les Mongols (1259–1260) contribuèrent à précipiter la chute des Ayyūbides en Égypte et en Syrie. Ils furent remplacés par le régiment de Mamelouks auquel on avait donné le nom de Bahriyya (de *Bahr*, le nom égyptien du

Nil), troupe militaire composée de Mamelouks *kipchāk* (ou esclaves turcs) et formée par le sultan ayyūbide Al-Malik al-Šāliḥ Ayyūb (1240–1249).

Aybak al-Turkumānī, l'un des officiers de la Bahriyya, s'empara du trône en 1250 sous le nom d'Al-Malik al-Mu'izz. Cependant, quand les Mongols commencèrent à envahir la Syrie en 1259, un puissant officier mamelouk appelé Qutūz usurpa le sultanat. Avec l'aide d'un autre Mamelouk, le célèbre Baybars, il lança une force expéditionnaire en Palestine et défit les Mongols à 'Ayn Jālūt le 3 septembre 1260. Néanmoins, Baybars prit peu après la tête d'un groupe de conspirateurs qui assassinèrent Qutūz pour lui confier le sultanat.

Baybars fut le véritable fondateur du sultanat mamelouk. Il conserva le pouvoir pendant un temps relativement long (1260–1277) au cours duquel il parvint à garantir une certaine stabilité interne.

Il chercha à légitimer son autorité en installant, au Caire, un prince 'abbāsside auquel il attribua le titre de calife. En juin 1261, il se fit officiellement conférer les pleins pouvoirs par ce souverain fantoche qui le nomma sultan universel de l'Islam. Les descendants de ce prince 'abbāsside furent quant à eux dûment reconnus comme califes en Égypte et en Syrie jusqu'à la conquête ottomane de 1517.

La dynastie de Baybars ne lui survécut pas longtemps. L'un de ses anciens compagnons d'armes, Qalāwun al-Alfī, usurpa le trône en août 1279. La logique du nouveau système politique était désormais claire : le régime était structuré de façon à entraver la transmission héréditaire du pouvoir. En réalité, l'autorité dépendait de la fidélité d'un groupe de Mamelouks envers le prince auquel ils avaient lié leur destin. Qalāwun (mort en 1290) fut le deuxième personnage important du nouveau sultanat et, comme Baybars, il remporta un triomphe sur les Mongols, à Ḥimṣ, en 1281. Si les descendants de son fils, Al-Nāṣir Muḥammad (1310–1341), réussirent à monter sur le trône l'un après l'autre, la succession de douze sultans au cours de moins d'un demi-siècle trahit la faiblesse de ces derniers.

En novembre 1382, un Mamelouk d'origine circassienne nommé Barqūq ibn Anas destitua la maison de Qalāwun et usurpa le sultanat. Le pouvoir du nouveau sultan reposait sur les Mamelouks *burjiyya* (« ceux de la tour »), ainsi appelés car ils étaient casernés dans les tours de la citadelle du Caire. Le régiment lui-même avait été fondé par Qalāwun. Les Mamelouks circassiens conservèrent le pouvoir en Égypte et en Syrie jusqu'à la conquête ottomane de 1517.

Au cours des XIV^e et XV^e siècles, le sultanat mamelouk du Caire exerça son hégémonie dans le monde arabe. Ses souverains s'évertuèrent à dominer la côte méditerranéenne, de la Cyrénaïque à l'Anatolie. À cette politique menée sur le front nord s'ajouta l'extension de leur influence vers le sud, au-delà de la mer Rouge et jusqu'à l'intérieur du continent africain.

Le déclin de l'État il-khānide pendant le premier quart du XIV^e siècle contribua à faire de l'Égypte un nœud essentiel du commerce mondial dès la seconde moitié de ce même siècle. Alors que les Italiens et les Catalans détenaient un monopole sur les échanges méditerranéens, les marchands (*kārimī*) d'Égypte avaient la haute main sur le négoce au sein des territoires islamiques. Cette période marqua le pic de l'activité de ces commerçants qui géraient les produits locaux et les acheminaient jusqu'au Yémen, à l'océan Indien à l'Afrique soudanaise. L'Égypte des Mamelouks a sans doute atteint l'apogée de sa prospérité pendant le règne d'Al-Nāṣir Muḥammad (1310–1341), au cours duquel des canaux furent creusés dans le delta du Nil, ce qui permit d'étendre considérablement les terres cultivées, et la construction cairote connut une période faste. Un traité conclu avec les Mongols (īl-khānides) en 1323 confirma la frontière de l'Euphrate entre les deux puissances.

L'Égypte des Mamelouks entra dans une longue période de difficultés économiques après la mort d'Al-Nāṣir Muḥammad, en 1341. La peste bubonique, surnommée la «mort noire», frappa la Syrie et l'Égypte avec une grande virulence. Ce fléau ne cessa de sévir pendant les 150 années suivantes et finit par avoir de graves conséquences sur la démographie égyptienne. Il s'ensuivit une chute de la production agricole et, par conséquent, une baisse des ressources fiscales et de la richesse du régime mamelouk. On insiste aujourd'hui sur cette raison pour expliquer l'affaiblissement du pouvoir mamelouk, plutôt que sur le détournement portugais d'une partie du commerce méditerranéen avec l'Extrême-Orient vers le cap de Bonne-Espérance (après 1498).

Peut-être des facteurs militaires ont-ils eux aussi contribué au déclin des Mamelouks, bien que ceux-ci aient été parmi les premiers dans le monde islamique à adopter la poudre à canon. Un armement fondé sur cette technique a été décrit par Al-Qalqashandī (mort en 1418), et il est possible que les fusils à mèche aient été utilisés sous le règne du sultan Qā'it Bay (1468–1496). Cet arsenal se révéla pourtant insuffisant, en 1516–1517, contre des armées ottomanes à l'armement bien plus moderne.

La vie religieuse

Sous les Ayyūbides, la structure de l'ismā'īlisme fāṭimide fut rapidement démantelée. Leurs successeurs mamelouks affirmèrent également leur loyauté envers l'orthodoxie sunnite en se servant des écoles ḥanafite et mālikite pour contrebalancer la domination locale des shāfi'ites. Cette volonté est illustrée par la nomination du célèbre savant tunisien Ibn Khaldūn (mort en 1406), adepte du mālikisme, aux fonctions de grand juge peu après son arrivée en Égypte en 1382. Les Mamelouks finançaient aussi des établissements ṣūfis,

ce qui leur attira les foudres de l'érudit ḥanbalite Ibn Taymiyya (mort en 1328) à Damas.

L'une des institutions religieuses les plus prestigieuses de l'ère des Mamelouks fut la mosquée d'Al-Azhar qui avait pourtant connu un abandon total sous les Ayyūbides. L'avènement de la nouvelle dynastie marqua l'aube de sa prospérité, à la fois comme lieu saint et comme académie. Le sultan Baybars lui fit ajouter de nouveaux bâtiments, y encouragea l'enseignement des sciences et lui restitua le privilège d'abriter le *khuṭba*. Elle bénéficia ainsi des faveurs des souverains locaux mais aussi, dans une plus grande mesure encore, des ravages causés par les Mongols en Orient et de la retraite de l'islam en Occident, événements qui se conjuguèrent pour provoquer la disparition, ou du moins le déclin, de nombreuses madrasas anciennes et jadis florissantes (illustration 204).

La littérature et le savoir

Au XIV^e siècle, l'arabe était couramment parlé en Égypte où il avait entièrement remplacé le copte. Comme, à la même époque, il était à son tour supplanté par le persan au rang de principale langue littéraire dans le monde islamique oriental et, à la suite des conquêtes mongoles du XIII^e siècle, l'Iraq connaissait une éclipse politique, l'Égypte (et la Syrie dans son sillage) devint le principal foyer de la littérature et du savoir arabes (illustrations 90, 110, 140 et 217).

La poésie arabe lyrique du *ghazal* eut un éminent représentant en la personne d'Al-Bahā' Zuhayr (mort en 1187). Peu après, 'Umar ibn al-Fāriḍ (mort en 1235) mêla des thèmes *sūfī*s aux traditionnels sujets du vin et de l'amour. La poésie religieuse trouva son expression classique dans le panégyrique du Prophète, l'*Al-Burda* d'Al-Buṣṭī (mort en 1296). À la fin de la période des Mamelouks, Ibn Sudūn (mort en 1464) écrivit des poèmes humoristiques et satiriques dont le style s'inspirait du langage familier.

Les œuvres d'Al-Qāḍī l-Fāḍil (mort en 1199) puis d'Al-Qalqashandī (mort en 1418) s'affirmèrent comme des parangons de la prose officielle des scribes (*inshā'*). Ibn Abī Uṣaybī'a (mort en 1270) nous livre quant à lui les premiers exemples de l'arabe courant en usage dans la « bonne société ».

La littérature arabe égyptienne de cette période est particulièrement riche en travaux historiques, notamment ceux d'Al-Maqrīzī (mort en 1442) et d'Ibn Taghrībidī (mort en 1469), lequel critiquait d'ailleurs le parti pris du premier contre les Turcs. Ibn Ḥajar al-ʿAskalānī (mort en 1449) s'appliqua à compiler des manuels analytiques relatifs aux ḥadīth et rédigea la biographie de savants. Al-Maqrīzī recueillit les biographies d'érudits égyptiens, tandis que le polygraphe Al-Suyūṭī (mort en 1503) narra la vie de célèbres philologues.

Outre sa valeur de manuel (*inshāʿ*), le *Ṣubḥ al-ʿAshā* d'Al-Qalqashandī est une mine d'informations historiques et géographiques précieuses sur le monde islamique.

Si le célèbre recueil des *Contes des mille et une nuits* (*Alf Layla wa Layla*) semble avoir reçu sa forme définitive après la conquête ottomane (1517), on ne peut guère douter que la plupart de ses épisodes, tirés de diverses civilisations, avaient déjà été réunis pendant la période mamelouke et que certains d'entre eux étaient d'inspiration purement égyptienne.

Les Mamelouks, d'origine turque, encourageaient la traduction des œuvres arabes et persanes en vieux turc anatolien, et le sultan Qāʾit Bay (mort en 1496) a laissé un recueil de vers rédigé dans cette langue. L'Égypte des Mamelouks a donc eu un rôle à jouer dans l'évolution du turc littéraire.

L'architecture

L'avènement des Ayyūbides en Égypte n'a entraîné aucune modification des techniques de construction et n'a que peu amélioré le système de décoration. L'institution de la madrasa ayant été une création sunnite destinée à l'enseignement du *fiqh*, elle était répandue en Égypte à cette époque. La plupart des bâtiments édifiés par les Ayyūbides ont disparu. Leurs plus grands vestiges monumentaux sont les remparts et la citadelle de Saladin (1176–1184), le mausolée de l'imām Al-Shāfiʿī (1211) et la tombe du sultan Al-Malik al-Ṣāliḥ Ayyūb (1250).

À l'inverse, les sultans mamelouks ont enrichi l'héritage architectural fātimide et ayyūbide. Leur règne vit les madrasas se multiplier et le *khānqāh* (monastère ṣūfī) faire son apparition au Caire, prenant modèle sur la madrasa, bien que la plus ancienne institution de ce genre en Égypte fût une création de l'Ayyūbide Sāʿid al-Suʿadā (1173–1174). Les *khānqāh* et les madrasas commencèrent à accueillir les tombes des sultans et d'autres personnalités de haut rang puis furent agrémentées, à la fin de cette période, de *sabīl* (fontaines d'eau potable) et de *kuttāb* (écoles élémentaires).

Les Mamelouks furent en outre enclins à parer les mosquées de portiques, à l'image de celles de Baybars (1269) et d'Al-Nāṣir Muḥammad dans la Citadelle (1318–1335). La mosquée d'Al-Muʿayyad Shaykh (1415–1420), près du Bāb Zuwayla, fut le dernier lieu saint orné de portiques dans Le Caire mamelouk.

La madrasa tendit progressivement à remplacer la mosquée. Plusieurs mosquées adoptèrent le plan des écoles qui, elles-mêmes, s'orientèrent vers un modèle cruciforme. La madrasa du sultan Ḥasan (1356), l'un des plus somptueux monuments du Caire, est le plus accompli de ces édifices crucifor-

mes du XIV^e siècle. Pendant la période circassienne, le nombre des madrasas excéda celui des mosquées, et le plan cruciforme demeura le modèle favori des quatre rites sunnites.

Tout au long de la période mamelouke, la Citadelle fut le siège du gouvernement. Elle fut particulièrement embellie par Al-Nāṣir Muḥammad qui lui ajouta une vaste mosquée à portiques (1318), ainsi que le palais connu sous le nom d'*Al-Qaṣr al-Ablaq* ou «château pie» (1314) en raison de la pierre bicolore qui servit à bâtir les arcades de sa salle principale ou *qāʿa*. Les palais des émirs qui, au temps d'Al-Maqrīzī, s'élevaient sur les pentes sud de la Citadelle ont aujourd'hui complètement disparu.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLOUCHE A. 1994. *Mamluk economies. A study and translation of al-Maqrīzī's Ighāthah*. University of Utah Press.
- AL-SHINNĀWĪ. 1983. *ʿAbd al-ʿAzīz, Al-Aḏhar, Jāmiʿ wa Jāmiʿa* [Al-Aḏhar, Mosquée du vendredi et Université]; Le Caire.
- AYALON D. 1977. *Studies on the Mamlūk of Egypt*. Londres, Varorium Reprints.
- 1997. «The end of the Mamlūk sultanate». *Studia Islamica*, vol. LXV, pp. 125–148.
- BLACHÈRE R. 1973. «La fondation du Caire et la renaissance de l'humanisme arabo-islamique au IV^e siècle». Dans: *Colloque international sur l'histoire du Caire*.
- CAHEN C. 1960. «Ayyubids». *EI2*, vol. I, pp. 796–807.
- 1970. *L'Islam des origines au début de l'Empire ottoman*. Paris.
- 1983. *Orient et Occident à l'époque des croisades*. Paris.
- CANARD M. 1965. «Fatimides». *EI2*, vol. II, pp. 870–884.
- CRESWELL K. A. C. 1952, 1958. *The Muslim architecture of Egypt*. Vol. I. *Iksids and Fāṭimids*. Vol. II. *Ayyūbids and early Mamlūks*. Oxford.
- DAHMANNS F. J. 1975. *Al-Malik al-ʿAdil. Ägypten und der Vordere Orient in den Jahren 589/1193 bis 615/1218*. Giessen.
- DARRAG A. 1961. *L'Égypte sous le règne de Barsbay, 825-841/1422–1438*. Damas.
- ECHE Y. 1967. *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*. Damas.
- EHRENKREUTZ A. S. 1972. *Saladin*. Albany (New York).

- ELISSEEFF N. 1977. *L'Orient musulman au Moyen Âge (622–1210)*. Paris.
- FU'AD SAYYID A. 1992. *Al-Dawla al-fāṭimiyya fī Miṣr tafsīr wa dgādīd*. Le Caire.
- 1997. *La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'époque fatimide*. Beyrouth.
- GARCIN J. C. 1976. *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qus*. Le Caire, IFAO.
- 1995. *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, X^e-XV^e siècle*. Vol. I. *L'Évolution politique et sociale*. Paris.
- GOITEIN S. D. 1967. *A Mediterranean society*. Vol. I. *Economic foundations*. Princeton.
- GOLDSTEIN B. R. 1971. «Ibn Yūnus». *EI2*, vol. III, pp. 969–970.
- GOTTSCHALK H. L. 1958. *Al-Malik al-Kāmil von Ägypten und seine Zeit*. Wiesbaden.
- HOLT P. M. 1991. «Mamlūks». *EI2*, vol. VI, pp. 314–331.
- 1995. *Early Mamlūk diplomacy (1260–1290). Treaties of Baybars and Qalāwān with Christian rulers*. Leyde, E. J. Brill.
- HUMPHREYS R. 1977. *From Saladin to the Mongols*. Albany (New York).
- ‘INĀN, MUḤAMMAD ‘ALĪ. 1958. *Tārīkh al-Jāmi‘ al-Azhar* [Histoire de la mosquée d'Al-Azhar]. Le Caire.
- IRWIN R. 1986. «The Middle East in the Middle Ages». *The early Mamlūk sultanate, 1250–1382*. Londres.
- JOMIER J. 1960. «Al-Azhar». *EI2*, vol. I, pp. 813–821.
- KHOURY R. C. 1981. «Une description fantastique des fonds de la bibliothèque royale, hizanat al-kutub au Caire». Dans : *Actes du IX^e Congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants*. Leyde, E. J. Brill, pp. 123–140.
- LABIS S. 1965. *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter 1171–1517*. Wiesbaden.
- LEV I. 1999. *Saladin in Egypt*. Leyde, E. J. Brill.
- LEWIS B. 1949–1950. «The Fāṭimids and the route to India». *Revue de la Faculté des sciences économiques* (Istanbul) vol. XI, pp. 50–54.
- LYONS M. C., JACKSON D. E. P. 1982. *Saladin*. Cambridge.
- MAQDISĪ. 1906. *Aḥsan al-Taḳāsīm fī ma‘rifat al-aqālīm*. Dans : M. J. de Goeje (dir. publ.). Leyde, E. J. Brill.
- MAQRISĪ. 1853. *Khiṭaṭ : al-mawā‘iz wal-ītibār fī dhkr al-khiṭaṭ wal-athār*. Vol. I-II. Bulaq.

- 1934–1972. *Al-Sulūk li maʿrifat duwal al-mulūk*. Dans : M. Ziāda, S. ʿĀshūnr (dir. publ.). Le Caire.
- MEINECKE M. 1992. *Die Mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien (648/1250 Bis 923/1517)*. Gluckstadt.
- MIQUEL A. 1971. «L'Égypte vue par un géographe arabe du IV^e/X^e siècle : Al-Muqaddasī». *Annales islamiques*, vol. X, pp. 109–139.
- MUSABBIHI. 1978–1984. *Akhbār Miṣr* (fragment). Dans : A. F. Sayyid, T. Bianquis, H. Nissar (dir. publ.). Le Caire.
- PETRY C. 1994. *Protectors or praetorians ? The last Mamlūk sultans and Egypt's waning as a great power*. State University of New York Press.
- RABBAT N. O. 1995. *The Cairo citadel*. Leyde, E. J. Brill.
- ROGERS M. 1978. «Al-Kāhira»; *EI2*, vol. IV, pp. 424–440.
- SCHACHT J. 1971. «Ibn Riḍwān». *EI2*, vol. III, pp. 969–970.
- SOURDEL D., SOURDEL J. 1983. *La Civilisation de l'Islam classique*. Paris.
- THORAU P. 1987. *Sultan Baibars I. von Ägypten*. Wiesbaden; *The lion of Egypt, Sultan Baybars I and the Near East in the thirteenth century*, version anglaise avec des ajouts de P. M. Holt, Londres, 1992.
- VERMULAN U., SMET D. (DE). 1995. *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras*. Louvain.
- VERNET J. 1971. «Al-Haytham». *EI2*, vol. III, pp. 811–812.
- WIET G. 1932. *L'Égypte arabe*. Paris.

20.2

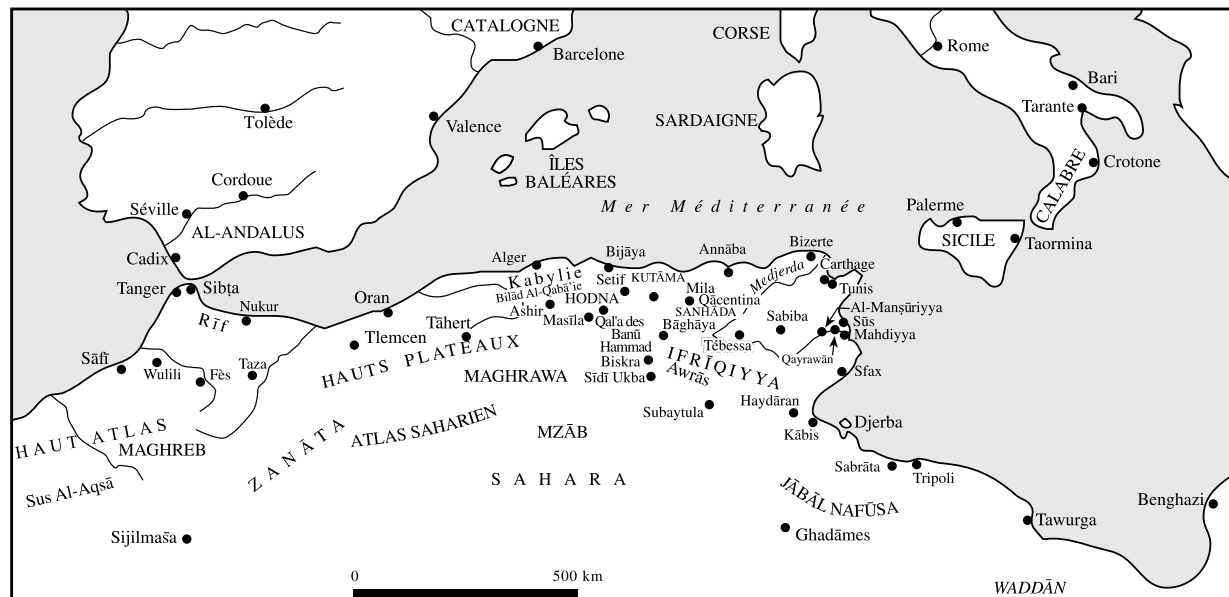
Le Maghreb (Al-Maghrib)

M'hammad Benaboud

Bien qu'elle revête un intérêt incontestable, l'histoire culturelle et scientifique du Maghreb a jusqu'ici été quelque peu négligée par les historiens. L'Ifrīqiyya, qui couvrait l'actuelle Tunisie et l'Algérie orientale, mérite néanmoins une attention particulière pendant la période allant de 650 à 1000. Le Maroc s'est quant à lui distingué entre 1000 et 1500 environ (carte 16).

Le développement culturel du Maghreb est caractérisé par sa capacité à intégrer en permanence de nouveaux éléments étrangers. Lorsque la domination almoravide s'étendit à Al-Andalus, c'est-à-dire à l'Espagne musulmane (XI^e siècle), l'élément culturel andalou fut activement assimilé dans la région. État politique indépendant sous le califat omeyyade, la Péninsule s'était opposée au califat fātimide, en Ifrīqiyya, au sujet du Maroc. L'avènement des Almoravides permit aux Andalous d'imposer leur hégémonie culturelle sur le Maghreb. Ils influencèrent profondément l'art, l'architecture, la science et le savoir locaux pendant le règne des Almoravides (Al-Murābiṭūn, vers 1064–1145), des Almohades (Al-Muwaḥḥidūn, vers 1120–1269) et des Mérinides (Banū Marīn, 1259-1420). Leur culture a marqué de son sceau de grandes villes comme Kairouan (Qayrawān), Tlemcen (Tilimsān), Ceuta (Sibṭa) ou Fès (Fās). Nombre d'érudits maghrébins qui se sont illustrés entre le XI^e et le XIV^e siècle, comme le juriste Al-Qādī 'Iyād (1083–1149), le philosophe Abū-l-Walīd ibn Rushd (Averroès, 1126–1198), le politicien et savant encyclopédique du XIV^e siècle Ibn Marzūq de Tlemcen ou encore l'historien et philosophe de l'histoire Ibn Khaldūn, sont étroitement liés à Al-Andalus.

Le développement culturel du Maghreb almoravide, almohade et mérinide fut encouragé par deux catégories d'acteurs : les souverains et les '*ulamā*' (érudits). Parmi les premiers, on peut citer Al-Mahdī ibn Tūmart (mort vers 1130) qui fut lui-même un savant, Ya'qūb al-Manṣūr al-Muwaḥḥidī (1162–1184) et Abū 'Inān al-Marīnī (1348–1358) qui ouvrit des écoles dans différentes villes du Maroc. La générosité des fonds accordés aux projets culturels sous les Almohades et les Mérinides (1257–1559) explique en grande partie les progrès réalisés dans les domaines de la science et de la culture pendant cette période. Quant aux '*ulamā*', ils furent à l'origine de la tradition judiciaire, fondement du mālikisme.



Carte 16 Le Maghreb au Moyen Âge (d'après I. Hrbek, General history of Africa, vol. IV, 1984).

LE MĀLIKISME

Le mālīkisme est à la fois une école juridique, fondée par Mālik ibn ‘Anas à Médine au VIII^e siècle, et un mouvement culturel qui s’est épanoui dans le Maghreb. Il fut adopté comme rite officiel dans de nombreuses provinces maghrébines et andalouses. Les facteurs de sa réussite sont sujets à controverse, de même que sa définition. Il a fini par englober tant d’aspects de la vie culturelle du Maghreb qu’on peut le considérer comme une manifestation du développement culturel de cette partie du monde.

Le mālīkisme est d’abord apparu en Ifrīqiyya, au VIII^e siècle, avant de gagner le Maroc et d’autres terres maghrébines. Pendant son expansion, il a subi un certain nombre de transformations qui l’ont considérablement enrichi. Malgré l’étude récemment menée par Myklos Moranyi sur les premières sources mālīkites, ses origines demeurent floues. Ces recherches ont montré que, très tôt, de nombreux savants ifrīqiyyiens ont apporté une contribution majeure à son essor. Au Maghreb et en Al-Andalus, ses mutations peuvent être considérées comme le fruit de son aptitude à s’adapter à l’évolution des conditions socioculturelles.

Bien que le mālīkisme ait traditionnellement été tenu pour un obstacle à l’avènement de la libre pensée au Maghreb et en Al-Andalus, des études plus récentes lui portent un regard plus positif. Il fut le rite officiel de plusieurs dynasties maghrébines. Au XI^e siècle, il devint l’école juridique et théologique des Almoravides qui avaient été les premiers à unifier un vaste territoire s’étendant de Marrakech et de Cordoue à l’Ifrīqiyya. L’adoption du mālīkisme par les souverains ne signifie pas qu’il fut imposé par la force mais, à l’inverse, qu’il bénéficiait d’un tel soutien populaire que l’État décida d’en faire son rite officiel. Les juristes et les érudits mālīkites avaient renforcé leur puissance politique en s’opposant à la taxation des non-musulmans et à d’autres mesures impopulaires. L’école tint également sa prospérité du fait que certains de ses principes, comme *al-maṣāliḥ al-mursala*, donnaient la priorité aux « intérêts supérieurs » et lui permettaient ainsi, au fil des siècles et des régimes, de s’adapter aux changements sociaux.

Culturellement parlant, le mālīkisme fut un succès, car il réussit à donner une orientation à la culture maghrébine et andalouse même lorsque des États s’y opposaient sur le plan idéologique. On a trop insisté sur l’association exclusive du rite avec des États particuliers comme celui des Almoravides. Le volume de la production littéraire des *‘ulamā’* pendant leur règne dément d’ailleurs l’idée reçue selon laquelle cela aurait été une période de stagnation intellectuelle.

Le mālīkisme a clairement contribué à plusieurs aspects de la vie culturelle du Maghreb almoravide. D’une part, il convient de souligner la quantité d’ouvrages publiés dans diverses disciplines. Les dictionnaires biobiblio-

graphiques recensent un nombre impressionnant de publications datant des époques almoravide et almohade et traitant de jurisprudence (*fiqh*), ainsi que d'histoire et de littérature. Parmi ces dictionnaires, on trouve le *Kitāb al-Sīla* d'Ibn Bashkuwal ou l'*Al-Takmila li Kitāb al-Sīla* d'Ibn Al-ʿAbbār qui sont consacrés aux érudits du XI^e et du XII^e siècle. D'autre part, l'envergure de certains intellectuels de l'époque almoravide illustre l'éminente qualité de la culture pendant cette période. C'est par exemple le cas d'Al-Qāḍī ʿIyād, spécialiste de la jurisprudence qui soutint les Almoravides et s'opposa aux Almohades tout en défendant le mālikisme dans son dictionnaire biographique de juristes mālikites intitulé *Tartīb al-Madārik wa Taqrīb al-Masālik ilā Maʿrifat Madhhabī-l-Imām Mālik*. Enfin, la contribution populaire à l'essor culturel de cette période est essentielle car elle jette les fondations du succès du mālikisme en tant que tradition culturelle. La popularité du rite est notamment attestée par le fait qu'il continua à rayonner sous le règne des Almohades, grands adversaires de ses protecteurs, les Almoravides.

Il faut envisager avec circonspection l'idée que les Almohades formèrent un État antinomique de celui des Almoravides. Il est nécessaire de distinguer le jugement qu'Al-Mahdī ibn Tūmart, le fondateur de la dynastie almohade, portait sur le mālikisme et son attitude envers les juristes mālikites (*fuqahāʾ*). Il réprouvait ces derniers qu'il accusait de se fonder sur des textes mālikites plutôt que sur les sources scripturaires, introduisant ainsi un élément humain dans le domaine de la jurisprudence ou *fiqh*. Il leur reprochait également d'attribuer des éléments corporels à Allāh, soit de concevoir Dieu à l'image de l'homme. Ces différences fondamentales conduisirent Al-Mahdī à s'opposer aux *fuqahāʾ* des Almoravides, hostilité qui perdura sous le règne de son successeur, ʿAbd al-Muʾmin (1129–1162).

Néanmoins, de son propre aveu, l'attitude d'Al-Mahdī envers le mālikisme était positive. Il est l'auteur d'une version abrégée de l'*Al-Muwattaʾ* de Mālik ibn ʿAnas, intitulée *Muhādhi-l-Muwattaʾ*, où il reproduit les paroles du Prophète contenues dans l'œuvre du fondateur du mālikisme. Par cet ouvrage, Al-Mahdī souhaitait organiser la vie spirituelle de ses partisans.

Il faut noter que les différends entre Al-Mahdī ibn Tūmart et les savants mālikites étaient d'une portée limitée. Il était en accord avec eux quant aux deux principales sources de jurisprudence de l'islam, le Coran et les ḥadīth (les paroles du Prophète). Il l'était même, jusqu'à un certain point, sur des principes tels que la nécessité de se fier à l'*ijmāʿ* (consensus) et au *qiyās* (raisonnement par analogie). En revanche, il s'opposait à eux au sujet de la définition du consensus qu'il limitait aux seuls compagnons du Prophète, alors que le mālikisme considère qu'il s'étend à tous les habitants de Médine contemporains de Muḥammad. Leurs avis divergeaient aussi sur la question de l'analogie, Al-Mahdī rejetant le *qiyās al-shahīd* (analogie fondée sur

un témoin) au profit de l'*al-qiyās al-sharʿī* (analogie légale) qui permet de déduire l'inconnu du connu.

Bien que les Almohades aient introduit certaines innovations dogmatiques et culturelles, le mālikisme continua à prospérer pendant leur règne. De fait, ils l'enrichirent en favorisant de nouvelles tendances culturelles apparues au Maghreb et en Al-Andalus, sur lesquels ils avaient établi leur domination. Au cours de leur règne, la libre pensée s'épanouit comme jamais auparavant. Parmi les plus grandes figures intellectuelles de cette période, on compte divers philosophes et théologiens andalous jouissant du soutien des Almohades tels qu'Ibn Ṭufayl, auteur de *Ḥayy ibn Yaqdhān* qui préfigure le *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe, Ibn Rushd (Averroès), l'un des plus célèbres philosophes andalous qui fut aussi juriste et médecin, et Ibn Bājja (Avempace). Abu-l-Ḥajjāj Yūsuf al-Miklatī est l'auteur d'une réfutation des philosophes en théologie (*ʿilm al-kalām*) intitulée *Lubab al-Nuqūl*, œuvre dont le genre avait été censuré par les Almoravides. Cette époque vit également prospérer de nouvelles disciplines comme les mathématiques et les sciences coraniques. Le mathématicien Ibn-Yasmīn Al-Fāsī écrivit un ouvrage d'algèbre rédigé en vers rimés (*urjūza*). Il est important de souligner que le mālikisme continua à s'épanouir après la période almohade, plus particulièrement sous les successeurs immédiats des Almohades, les Mérinides, qui régnèrent jusqu'au ^{xv}e siècle.

La contribution des savants mālikites andalous au mālikisme marocain doit ici être mise en évidence. En raison de l'abolition des frontières politiques pendant une partie de cette période et de leur proximité géographique, des liens religieux et culturels furent maintenus entre les juristes et les érudits mālikites des deux pays tout au long du Moyen Âge. Leur contact culturel permanent avec l'Asie occidentale islamique et l'Égypte (Al-Mashriq ou Machrek) furent un autre facteur d'unification. Des juristes mālikites andalous comme Abū-l-Walīd al-Bājī ou Ibn ʿAbd al-Barr eurent une résonance très forte au Maghreb. Néanmoins, c'est sans doute Al-Qāḍī ʿIyād, avec son extraordinaire rayonnement intellectuel, sa fervente défense du mālikisme et sa constante application à étudier la jurisprudence, qui symbolise le mieux l'importance du mālikisme au Maghreb. Son œuvre monumentale, *Tarīḥ al-Mādarik*, illustre divers aspects de l'essor du mālikisme en tant que puissance culturelle au Maghreb et en Al-Andalus. Son introduction est un ardent plaidoyer pour le rite, la pensée et le mode de vie mālikites. Al-Qāḍī ʿIyād y utilise des techniques avancées qui consistent, entre autres, à présenter les critiques du mālikisme par d'autres écoles islamiques avant de les réfuter et de justifier les vues de sa propre secte.

Un autre aspect intéressant de son œuvre est sa méthode de classification, destinée à défendre le mālikisme. L'auteur n'y présente que les juristes en commençant par une apologie de Mālik ibn Anās et de sa pensée. Il divise

ensuite son ouvrage en groupes ou catégories de juristes mālikites, classés par générations puis par régions. Le Maghreb et Al-Andalus occupent une place de premier plan, de sorte que l'on peut trouver les biographies de savants maghrébins de chaque génération dans différents volumes de l'ouvrage. Al-Qāḍī 'Iyād eut d'après discussions polémiques avec de prestigieuses autorités du Machrek tels que le juriste iraqien mu'tazilite Al-Zamakhsharī. Son immense réputation a été résumée en ces mots : « Sans 'Iyād, le Maghreb n'aurait pas été connu ». Ainsi, le rôle des *'ulamā'* mālikites dans la promotion de la culture et du savoir fut essentiel au Maghreb.

LES BIBLIOTHÈQUES, LES COPISTES ET LES CALLIGRAPHES

Les bibliothèques ont joué un rôle culturel prépondérant dans le Maghreb médiéval, comme en témoignent de récentes études menées par des auteurs tels que Muḥammad al-Manūnī ou Binbin. Elles étaient nombreuses et très spécialisées. La production et la diffusion de manuscrits sont en partie le reflet de l'intense activité éducative observée au Maghreb pendant le Moyen Âge, laquelle atteignit son apogée sous les règnes almohade et mérinide. Les livres des bibliothèques maghrébines furent soigneusement préservés, même au cours du XIII^e siècle qui vit pourtant la destruction des grandes bibliothèques de certains des principaux centres culturels de l'Orient islamique, notamment Bagdad, durant les invasions mongoles. Bien que les bibliothèques aient été moins importantes au Maghreb qu'en Asie centrale et occidentale, elles furent sauvées par la relative stabilité de la région pendant la période mérinide.

L'histoire des livres dans le Maghreb médiéval est étroitement liée à l'industrie du papier, au travail d'auteur des érudits et au rôle des scribes, y compris des calligraphes spécialisés. Nous possédons quelques informations sur les techniques et le matériel utilisés par les copistes et les calligraphes du Maghreb.

La calligraphie arabe fut, pense-t-on, introduite au Maghreb pendant la conquête islamique du VII^e siècle. Une source fait référence à l'élégante écriture de Sālih al-Barghawāṭī qui régna à partir de 744. Al-Bakrī, géographe andalou du XI^e siècle, mentionne l'existence de calligraphes à Fès au début du X^e siècle. La calligraphie arabe fut rapidement introduite à Kairouan où elle adopta les écritures *kūfī* et *naskhī*. Plusieurs manuscrits du X^e siècle écrits en caractère *kūfī* ont été découverts à Kairouan. Al-Qāḍī 'Iyād cite le plus ancien calligraphe du Maghreb, le *faqīh* Abū 'Uthman Sa'īd ibn Khalf al-Riyyāḥī, qui copia la plupart des œuvres existant à cette époque sur le mālikisme (illustration 107).

La calligraphie maghrébine se transforma profondément lorsque, sous le règne des Almoravides, l'écriture andalouse remplaça progressivement celle de Kairouan. De même, le papier fut de plus en plus utilisé aux dépens de l'*al-riqq*, la peau, en particulier la peau de daim. L'industrie du papier prospérait à Fès où, à cette époque, on a répertorié 104 manufactures. Yaḥyā ibn Muḥammad ibn ʿAbbād al-Lakhmī (XII^e siècle), qui travaillait pour les souverains almoravides, est l'un des nombreux copistes qui vivaient alors dans la cité.

Le règne des Almohades est considéré comme l'âge d'or de la calligraphie maghrébine, car c'est sous cette dynastie que, de tradition, elle se mua en un art enseigné par des professionnels dont certains se spécialisaient dans la copie de livres particuliers comme le Coran. Les calligraphes expérimentaient toutes les écritures arabes connues de l'époque. Parmi les plus illustres de ces experts, certains enseignaient leur art aux princes almohades. ʿAbd Allāh ibn Sulaymān al-Hārithī (mort en 1215) fut, à Marrakech, le précepteur des enfants du calife Yaʿqūb al-Manṣūr. Les treize enfants d'ʿAbd al-Muʿmin furent tous des calligraphes. Le souverain Al-Murtaḍā employait trois écritures différentes avec dextérité. La perfection dans l'art de la calligraphie était considérée comme un symbole de statut, de sorte que le poète andalou Ibn Mujbir louait l'*amīr* ʿUmar ibn ʿAbd al-Muʿmin en le qualifiant d'éminent calligraphe. Le souverain almohade Al-Murtaḍā disposait d'un service spécial pour les copistes et les calligraphes.

La reliure de manuscrits s'épanouit également sous les Almoravides, adoptant des formes artistiques élaborées. À l'occasion de son transfert de Cordoue à Marrakech, le calife ʿAbd al-Muʿmin organisa une cérémonie spéciale pour une magnifique reliure destinée à une copie du Coran censée avoir appartenu au troisième calife, ʿUthmān. Le décor en pierres précieuses de cette reliure avait été confié à ʿUmar ibn Murjīʿ al-Ishbīlī. La reliure était alors si répandue qu'Abū ʿAmr Bakr al-Ishbīlī lui consacra un livre où il décrit l'utilisation de techniques avancées. Certaines reliures ont été conservées et peuvent donc être étudiées.

L'industrie du papier connut également un élan remarquable : sous les règnes de Yaʿqūb al-Manṣūr et de son fils Al-Nāṣir, on comptait 400 fabriques de papier à Fès. Un quartier de la ville fut baptisé *Al-Kaghghāṭin*, d'après le nom des fabricants de papier qu'il abritait, et l'une de ses portes fut appelée *Bā al-Warrāqīn* ou porte des Calligraphes. On donna le nom de *Ziqāq al-Warrāq*, ou rue des Calligraphes, à l'une des rues de Ceuta où l'industrie du papier était également florissante. Rappelons qu'à cette époque, malgré sa proximité géographique, l'Europe chrétienne ne connaissait pas encore cette technique.

L'art de la calligraphie était très prisé au Maghreb pendant la période almohade. De nombreux calligraphes, comme Muḥammad ibn Aḥmad al-

Marrākushī (mort en 1193) et Muḥammad ibn Aḥmad al-Sabṭī (*floruit* 1119), sont mentionnés au côté des grands savants et juristes dans les dictionnaires biobibliographiques tels que l'*Al-Dhaylu wa-l-Takmila* d'Al-Marrākushī. Certains d'entre eux se spécialisaient également dans la décoration des livres. Quelques-unes de leurs œuvres nous sont parvenues, à l'instar de celles du calife almohade Abū Ḥafṣ 'Umar al-Murtaḍā qui comprennent une transcription du Coran en dix volumes, réalisée en 1267 à l'aide de plusieurs écritures dont les caractères *mabsūt* du Maghreb et les caractères *thuluthī* et *naskhī* du Machrek, ainsi qu'une copie en deux volumes du célèbre *Al-Muwatta*' de Mālik ibn 'Anas.

La calligraphie était si populaire que les femmes, dont certaines étaient d'origine andalouse, s'y essayèrent pendant la période almohade. Parmi elles figurent Sa'īda bint Muḥammad al-Ṭuṭīlī, qui travaillait comme copiste avec sa sœur à Marrakech, et Warqā' bint al-Ḥājja al-Ṭulayṭuliyya (morte vers 1145), qui s'illustra à Fès. Le nombre de copistes et de calligraphes andalous qui émigrèrent au Maroc, mentionnés dans les dictionnaires biographiques, explique l'introduction de la calligraphie andalouse au Maghreb et son empreinte directe sur la calligraphie locale qui continua toutefois à être influencée par celle du Machrek. Un même calligraphe utilisait souvent indifféremment les écritures des deux régions.

Pendant la période mérinide, les copistes et les calligraphes continuèrent à prospérer dans des villes comme Marrakech, Meknès, Taza, Ceuta et Salé. Leur art se répandit dans les zones rurales sous une forme dégradée que critique Ibn Khaldūn, le célèbre historien du XIV^e siècle. C'est à cette époque que l'écriture maghrébine prit sa forme définitive. Bien que fortement influencée par l'écriture andalouse, elle s'en distinguait sur certains points comme la forme des lettres, l'omission des points sur certaines d'entre elles et le rejet des coupures de mots entre les lignes.

Cette nouvelle écriture mérinide était divisée en cinq types, chacun ayant un usage spécifique. Le premier, *al-mabsūt*, servait à écrire des copies du Coran. On l'utilise encore à des fins décoratives. Le deuxième, *al-mjahwar*, était communément employé par le peuple, mais aussi par les sultans mérinides pour leur correspondance officielle et par les sultans de la dynastie alaouite (établie en 1669) comme Muḥammad IV. Le troisième, *al-musnad* ou *al-zamānī*, était utilisé dans les documents légaux et les archives personnelles. Le quatrième, *al-msharqī*, transformé sous l'influence des calligraphes maghrébins, possédait des fonctions ornementales. Le cinquième, *al-kūfī*, version modifiée de l'écriture *kūfī* du Machrek, servait à écrire sur la peau de daim. Cette écriture était également employée pour décorer les murs de pierre ou de plâtre des mosquées, des écoles, des tombes, etc. (illustration 111).

La calligraphie fut florissante pendant la période mérinide. Les bibliothèques publiques devinrent des lieux de travail pour les copistes et les

calligraphes qui se spécialisaient dans le Coran ou des types de livres spécifiques. L'une des explications principales à l'amélioration de la qualité de la calligraphie est l'apparition de techniques et d'outils d'écriture élaborés. Dans les cours mérinides, ceux-ci prenaient souvent des formes extravagantes et étaient faits de métaux précieux tels que l'argent et l'or. L'industrie du papier continua de prospérer dans des villes telles que Fès mais, à la fin de la période mérinide, elle avait décliné et n'était plus comparable à celle d'autres régions comme Bagdad et ses environs, la Syrie et l'Égypte où la production était de bien meilleure qualité. On importait alors du papier de Venise et d'ailleurs en Europe dans de nombreuses parties du Maghreb, même si les savants de Fès et d'Al-Andalus utilisaient encore des produits locaux. Dans un recueil de décrets juridiques intitulé *Al-Mi'yār*, Al-Wansharīshī rapporte qu'en 1409, on demanda au petit-fils d'Ibn Marzūq de promulguer un décret sur la légalité de l'utilisation de papier importé d'Europe et d'écrire un traité sur le sujet. Parmi les grands calligraphes de l'époque, citons Sārah bint Aḥmad al-Ḥalbiyya (XII^e siècle) et Abū Yaḥyā ibn Fākhir al-ʿAbdārī al-Ṣalawī (mort en 1301) dont on pense qu'il produisit 20 copies du Coran. Dans *Al-Musnad*, Ibn Marzūq décrit le sultan Abu-l-Ḥasan ʿAlī al-Marīnī (mort en 1351) comme un excellent calligraphe. Le souverain réalisa lui-même des copies du livre sacré qu'il envoya à différentes mosquées, dont celles de Médine, de La Mecque et de Jérusalem. Abū ʿInān (mort en 1358), autre calligraphe royal, exécuta une copie d'un ouvrage sur les propos du Prophète, actuellement conservée dans la bibliothèque générale de Rabat. Cet exemplaire est réalisé dans un très beau style maghrébin appelé *mjahwar*, fortement influencé par le style andalou. Dans son histoire des bibliothèques marocaines, Muḥammad al-Manūnī a examiné l'œuvre abondante de plus de 70 copistes et calligraphes de la période mérinide. Muḥammad ibn Saʿid al-Ruʿaynī al-Fāsī (mort en 1376) copia par exemple plus de 150 livres, en sus de ceux qu'il écrivit. Les calligraphes étaient généralement tenus en grande estime, comme le montre la pratique de cet art par les sultans mentionnés plus haut ou par des juges comme le *qāḍī* de Marrakech, Abu-l-Ḥasan ʿAlī al-Maṣmūdī al-Saktī.

L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE

Diversité, dynamisme et originalité caractérisent, dans plusieurs domaines, l'évolution de la pensée au Maghreb entre 600 et 1492. Cette richesse peut s'expliquer par de nombreux facteurs, comme l'essor de différentes disciplines et la coexistence des traditions religieuses musulmane et juive. Des sources telles que les dictionnaires biobibliographiques se font l'écho des différents domaines du savoir qui ont prospéré au Maghreb, représentés

par des érudits parfois extrêmement originaux et créatifs. Il est également essentiel de souligner la contribution des penseurs juifs qui sont parvenus, à côté des intellectuels musulmans, à explorer un autre aspect de la pensée maghrébine qu'ils ont ainsi enrichie.

Les penseurs musulmans

Parmi les champs de la connaissance auxquels les savants maghrébins ont contribué de manière décisive, on trouve les sciences religieuses du mālikisme, à savoir l'*ʿilm uṣūl al-dīn* qui traite des fondements de la religion, l'*uṣūl al-fiqh* qui se rapporte aux fondements de la jurisprudence, le mysticisme et la philosophie de l'histoire. Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī et Saḥnūn sont considérés comme les pionniers de la pensée mālikite au Maghreb. Abū Bakr Muḥammad al-Murādī al-Ḥaḍramī (mort en 1095) apporta une contribution fondamentale à la pensée politique sous les Almoravides, de même qu'Al-Mahdī ibn Tūmart, sous les Almohades, fut une figure majeure de la théologie. C'est également au cours du règne de cette dynastie qu'Abu-l-Ḥasan al-Shādhilī (mort en 1253) concourut à définir l'orientation définitive du soufisme maghrébin qui s'épanouit dans le cadre du mālikisme avant de conquérir des régions aussi éloignées que l'Égypte ou de nombreuses autres terres africaines. Ibn Khaldūn (XIV^e siècle) se distingua non seulement en tant que philosophe de l'histoire, mais aussi dans des domaines comme la sociologie de l'histoire et l'histoire de la pensée sociologique.

Eu égard à sa situation dans le monde méditerranéen, le Maghreb emprunta des idées au Machrek et à Al-Andalus, de la même manière qu'il venait de le faire auprès de Rome. Néanmoins, il apporta également sa propre contribution même si ce fait a souvent été sous-estimé. Ainsi, les premiers érudits mālikites de l'Ifrīqiyya, à l'image d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, de Saḥnūn et de nombreux autres, ont semé les graines du mālikisme au Maghreb avant qu'il ne gagne Al-Andalus. Al-Mahdī ibn Tūmart participa à l'évolution de la théologie en écrivant *Aʿazzumā Yuṭlab*. Al-Shādhilī conçut un genre de mysticisme qui marqua l'apparition, au Maghreb, d'une nouvelle tradition soufie encore présente aujourd'hui. Néanmoins, Ibn Khaldūn demeure le meilleur exemple de l'originalité des penseurs maghrébins. La *Muqaddima* ou *Introduction* à son histoire universelle est un jalon dans l'évolution de l'historiographie, au Maghreb comme dans l'ensemble du monde islamique.

Al-Murādī al-Ḥaḍramī enrichit la pensée politique par le biais de son ouvrage intitulé *Kitāb al-Siyyāsa* ou *Le Livre de la politique* qui illustre la théorie et la pratique politiques en vigueur sous les Almoravides. Dès l'introduction, il est clair que l'auteur s'adresse à un souverain et, à travers lui, au

peuple. Il est également manifeste, d'après le titre de ce livre, que son sujet principal est l'administration d'un État. Il faut replacer cette œuvre dans un contexte général d'intérêt pour la politique. À la même époque, ce sujet inspira un auteur andalou, Ibn Ḥazm al-Andalusī, qui rédigea son *Naqṭ al-ʿArūs* sur les catégories de dirigeants. À la différence de cet ouvrage, qui consiste en une introduction à l'histoire politique de nombreux peuples et États, le livre d'Al-Ḥaḍramī revêt une portée théorique remarquable. Cherchant à conseiller un souverain sur la manière d'administrer son pays, il combine le pragmatisme, l'appel à l'expérience et un aspect éthique et épistémologique qui insiste sur la nécessité pour les dirigeants de s'appuyer sur le savoir. Les thèmes abordés par Al-Ḥaḍramī sont ceux d'un éminent théoricien politique presque totalement étranger à la dimension religieuse. On pourrait distinguer les sources philosophiques et les sources politiques de cet ouvrage. Son auteur était probablement familier des sources philosophiques en raison de son intérêt pour la théologie (*kalām*). Il est intéressant de constater qu'il avait assimilé les sources de son époque pour produire une œuvre originale dont la forte dimension politique atteste qu'il avait mené une réflexion profonde sur les évolutions politiques de l'époque almoravide et, fait marquant, qu'il était capable de donner une forme théorique à la réalité.

Ibn Khaldūn (1332–1406) est le plus illustre exemple de la pensée maghrébine (illustration 123). Sa *Muqaddima* est une contribution majeure à la philosophie de l'Histoire, ainsi qu'une réflexion profonde sur l'évolution sociologique et historique de la pensée et de la théorie historiques. Cette œuvre est exceptionnelle, car elle aborde quantité de domaines auxquels s'intéressent les spécialistes modernes, notamment la sociologie mais aussi l'urbanisme, l'économie, la philosophie, la politique, la linguistique, l'anthropologie, l'ethnologie, la psychologie, la géographie et les sciences religieuses telles que les études coraniques. Qu'Ibn Khaldūn soit ou non l'inventeur d'une nouvelle science importe sans doute peu, la richesse de son œuvre résidant dans sa capacité inédite à combiner les dimensions théorique et pratique, ainsi que dans son habileté à mettre en relation la pensée historique avec tant d'autres disciplines.

La pensée juive

L'importance de la pensée juive au Maghreb tient à trois facteurs : sa continuité au fil de nombreux siècles, sa présence dans différentes régions du Maghreb, de l'Ifrīqiyya au Maroc, et sa relation étroite avec les courants de pensée musulmans qu'elle complétait. Elle fut florissante sous des dynasties islamiques aux orientations idéologiques diverses comme les Aghlabides, les Zīrides et les Ḥafṣides en Ifrīqiyya, et les Almoravides, les Almohades et les

Mérinides au Maroc. Certaines des premières sources arabes font référence à des tribus juives maghrébines comme les Fendelawa, les Neffoussa et les Fazzāz. L'ancienneté de la présence des juifs illustre la constance de leur contribution à l'histoire maghrébine. L'affiliation culturelle et intellectuelle des juifs maghrébins est attestée par la linguistique : ils écrivaient généralement en judéo-arabique ou en judéo-berbère, soit en arabe ou en berbère, mais à l'aide de caractères hébraïques.

Au Maghreb, la pensée juive suivit un chemin parallèle à celui de la pensée islamique. On peut distinguer sa dimension religieuse et sa dimension séculaire. La première n'a évolué qu'au sein de la communauté juive, tandis que la seconde était étroitement liée aux principaux courants intellectuels maghrébins.

Le texte de la Bible était considéré comme une référence par les juifs maghrébins, à l'image du Coran des musulmans. Ces deux communautés se fondaient sur des critères religieux pour donner corps à leurs croyances. La comparaison est également pertinente dans le domaine de l'éducation, les juifs ayant adopté un système éducatif similaire à celui des musulmans en privilégiant la mémorisation des textes bibliques et talmudiques comme les musulmans apprenaient le Coran.

Les ressemblances entre les juifs et les musulmans maghrébins sont intéressantes à d'autres points de vue. Ils avaient en commun des croyances populaires comme la vénération des saints, des histoires religieuses issues de sources bibliques et coraniques et, enfin, une littérature populaire dont les trames, bien qu'utilisant des noms juifs ou musulmans, étaient similaires. Leurs musiques étaient également proches. Comme les musulmans, les juifs jouaient de la musique andalouse ainsi que diverses formes de musique populaire, tel le *malhūn*, et leur art était fortement influencé par Al-Andalus et le Machrek.

La pensée et la culture juives variaient d'une région à l'autre eu égard à la diversité des langues, des dialectes et des traditions littéraires du Maghreb. La langue des juifs maghrébins était profondément différente de celle de leurs coreligionnaires andalous qui, en produisant un nombre considérable d'œuvres, lui avaient donné une forme évoluée. À l'inverse, les juifs maghrébins conservaient jalousement une langue classique respectant les modèles traditionnels. Ce phénomène est clairement illustré par l'apparition, au Maghreb et dans la péninsule Ibérique, de deux théories linguistiques distinctes qui sont à l'origine du débat opposant, au X^e siècle, Dunāsh ibn labraṭ al-Fāsī et ses étudiants — qui défendaient la nécessité de continuer à utiliser le langage biblique — à l'Andalou Menāḥem ibn Sarūj (910–970) et à ses disciples.

La pensée juive prospéra dans la plupart des grandes villes du Maghreb. Au fil des siècles de la période considérée ici, les juifs de Kairouan enri-

chirent divers domaines de la connaissance avant d'émigrer vers d'autres villes ifrīqiyyiennes au X^e siècle. Joseph Ben Nissim Ben Josias, fondateur d'une université hébraïque, s'illustra dans la sphère de la théologie juive. La médecine connut également un essor dans la communauté juive de cette ville, comme en témoigne la présence de célèbres médecins tels qu'Isaac Ben ʿAmrān Hamoussalem et son élève Isaac Israeli (X^e siècle) qui écrivit plusieurs traités sur les fièvres, la diététique et l'éthique médicale. L'un des disciples de Maimonide, Yossef ibn Aknīn, naquit et vécut à Ceuta où il rédigea de nombreux textes en arabe, à l'instar de son *Introduction au Talmud*. Le plus éminent linguiste juif du Maghreb, Yehuda ibn Quraysh, considéré comme le père de la grammaire hébraïque, vit le jour à Tāhert et vécut à Fès au IX^e siècle. Versé dans la connaissance du Coran et de l'arabe ainsi que d'autres langues sémitiques, il adopta une méthode comparative pour enseigner l'hébreu. C'est à Fès, particulièrement au X^e siècle, que la pensée juive fut à son zénith et que la grammaire et la littérature arabes enrichirent particulièrement le savoir hébreu à plusieurs égards. Parmi les personnalités religieuses et philologiques juives de la cité se distinguèrent David Ben Abraham al-Fāsī et Dunāsh ibn labraṭ, au X^e siècle, et Yehuda Hayūj au cours du siècle suivant. Le premier représente l'un des courants les plus conservateurs du judaïsme, le karaïsme, qui ne reconnaissait que les Écritures révélées en hébreu. Yehuda Ben Nissim ibn Malka, l'un des philosophes juifs les plus célèbres, était également originaire de Fès. Quelques-uns des plus grands penseurs juifs andalous émigrèrent à Alger au cours des XIV^e et XV^e siècles, à l'image de Simon Ben Semah Duran. Ainsi, l'évolution de la pensée juive au Maghreb a profondément marqué l'histoire intellectuelle de cette région au Moyen Âge et au cours des siècles suivants.

LA LITTÉRATURE ET LA SCIENCE

La littérature du Maghreb fut particulièrement florissante au cours de cette période, grâce à l'apport prédominant des éléments berbère et arabe, mais aussi à celui de groupes ethniques et religieux subsahariens, andalous et juifs. Le degré d'influence de ces groupes varia en fonction des régions et des périodes. Le tribalisme et l'urbanisme sont très présents dans cette littérature dans la mesure où, à la différence d'Al-Andalus, le Maghreb était principalement peuplé par des Berbères nomades et des tribus arabes qui cohabitaient avec des communautés sédentaires.

En Ifrīqiyya, aux VIII^e et IX^e siècles, la période aghlabide vit l'apparition d'une poésie raffinée qui conduisit à un âge d'or littéraire pendant le règne zīride (vers 984–1148). Il s'ensuivit un déclin auquel les Ḥafṣides mirent

un terme entre le XIII^e siècle et l'aube du XVI^e siècle. Au Maroc, les sources témoignent que l'activité littéraire fut limitée à l'époque idrīside, mais qu'elle prospéra sous les Almoravides, les Almohades et les Mérinides.

L'expression littéraire prit diverses formes pendant la période almoravide, la plus prestigieuse étant la poésie. Dans les rangs de ces grands poètes maghrébins figurait Ibn Rāshiq al-Qayrawānī qui, au XI^e siècle, quitta l'Ifrīqiyya pour s'installer en Al-Andalus où il mourut dans la pauvreté la plus extrême.

L'un des principaux facteurs qui stimulèrent l'expansion de la littérature au Maghreb fut le mécénat officiel. Ce phénomène parvint à son apogée sous les Mérinides, mais il était apparu dès la période almoravide en raison des contacts avec Al-Andalus. Dans la péninsule Ibérique ou dans des villes comme Salé, même les souverains locaux attiraient des poètes et des savants dans leurs cours pour rivaliser avec le dynaste almoravide. À cette époque, les poètes bénéficiaient de l'appui de souverains tels que les *amīr* (émirs) Ibrāhīm ibn Yūsuf ibn Tāshufīn, Tāshufīn ibn 'Alī et Muḥammad ibn al-Ḥāj. Parmi les personnalités littéraires qui fréquentaient alors le palais de Marrakech se trouvaient les poètes 'Abd al-Jalīl ibn Wahbūn et Abu-l-A'mā aṭ Ṭuṭīli ou Yūsuf ibn as-Sayrafi, l'historien des Almoravides. La poésie était universellement prisee, indépendamment du sexe et de la classe sociale. Une femme poète, Al-Ḥurra Hawwā', s'illustra au cours de cette période. La plupart des juristes almoravides étaient des hommes de lettres et certains étaient même des poètes.

La poésie almoravide était empreinte de thèmes religieux comme le *jihād* ou le mysticisme. E. García Gómez en souligne d'autres aspects tels que sa veine populaire, illustrée par Ibn Quzmān qui composa de nouvelles formes poétiques telles que l'*az-zajal* et l'*al-muwashshaḥ*, ou le courant plus conservateur d'Ibn Khafāja et Ibn al-Zaqqāq, dans ce qui était alors la province almoravide d'Al-Andalus.

La prose suivit également des évolutions originales dans le Maghreb almoravide. C'est particulièrement le cas du genre épistolaire (*rasā'il*) dont Al-Qādī 'Iyād de Ceuta incarne toutes les facettes. Il échangea des lettres, qui n'appelaient pas toujours de réponse, avec de nombreux érudits ifrīqiyyiens et orientaux sur des sujets juridiques, théologiques et littéraires. D'autres lettres qui se distinguent par leurs grandes qualités littéraires sont les *al-rasā'il al-ikhwāniyya*, expression que l'on pourrait traduire par «lettres fraternelles». L'étroit lien culturel qui unissait alors le Maghreb et le Machrek était le résultat de la reconnaissance, par les Almoravides, du califat islamique de Bagdad où ils envoyèrent même des missions diplomatiques comme celle que conduisit Abū Bakr ibn al-'Arabī. Les savants maghrébins qui portaient en pèlerinage à La Mecque s'arrêtaient souvent

pour rendre visite à d'autres érudits en Égypte, en Syrie, en Palestine et en Iraq. Il est intéressant de constater que la correspondance émanant du Maroc *via* Ceuta traversait la Méditerranée jusqu'à Maḥdiyya, en Ifrīqiyya, à la cité égyptienne d'Alexandrie, où vécut le célèbre savant Abū Bakr aṭ-Ṭurṭuṣhī, et même à certaines régions d'Asie occidentale.

Les *rasā'il* de la période almoravide peuvent être classées en plusieurs catégories. Celles d'Al-Qāḍī 'Iyād sont représentatives du genre : sa « lettre » au Prophète Muḥammad est empreinte de spiritualité, celles qu'il écrivit aux personnalités littéraires de l'époque ont une profonde dimension littéraire et, enfin, les lettres qu'il envoyait aux érudits au sujet de questions légales ou religieuses revêtent un aspect juridique ou technique. À chaque type de lettre correspondent des techniques, des formes d'expression et des idiomes différents. Il abordait un large éventail de thèmes allant de la nature aux femmes. Un autre genre qui prospéra dans le Maghreb almoravide fut la critique littéraire, à laquelle Al-Qāḍī 'Iyād apporta également une contribution remarquable.

Sous le règne almohade, l'expansion littéraire fut plus brillante encore. Plusieurs facteurs expliquent ce phénomène, notamment la stabilité, la diffusion de la littérature dans les sphères officielles comme dans les milieux populaires, l'aide financière des souverains aux hommes de lettres et les progrès de l'éducation. Cette production exceptionnelle était encouragée par une classe d'intellectuels privilégiés, les *ṭalabāt al-ḥaḍar*. On peut considérer des figures telles qu'Ibn Ḥabbus al-Fāsī, Abu-l-ʿAbbās al-Jirawī, Ibn Khabbāza, Abū-r-Rabīʿ Sulaymā al-Muwaḥḥidī, Abū Zayd al-Fazzāzī et Abū Ḥafṣ al-Aghmatī as-Sulamī comme les représentants de l'apogée de la littérature maghrébine. Le panégyrique à la gloire du Prophète, la poésie de cour et la poésie mystique sont quelques-unes des formes poétiques caractéristiques de cette période. De nouveaux genres littéraires comme la poésie épique, l'*al-muwashshah* et l'*az-zajal* firent leur apparition. On vit également prospérer les *rasā'il* ou « lettres » de différents types, par exemple de correspondance officielle. Abū Jaʿfar ibn ʿAṭīyya écrivit un manuel de rédaction de lettres officielles qui continua à être utilisé en Al-Andalus et au Maghreb pendant les siècles qui suivirent. On assista à l'émergence de l'hagiographie dont les grands représentants furent Ibn az-Zayyāt at-Tadīlī, auteur de *Kitāb at-Tashawwuf Ilā Rijāl at-Taṣawwuf*, Abu-l-ʿAbbās al-ʿAzafī as-Sabīʿī, auteur de *Kitāb Daʿamat al-Yaqīn fī Zaʿamat al-Muttaqīn*, et Muḥammad ibn Qāsim at-Tamīmī al-Fāsī, auteur de *Al-Mustafād fī Manāqib Al-ʿUbbādi wa-z-Zuhhād*. Ces œuvres sont à la fois le fruit de données historiques et de l'imagination de leurs rédacteurs. Sous les Mérinides, les modèles littéraires de la période almohade furent imités sans grandes innovations, à de rares exceptions près, comme la création de nouveaux mètres (*ʿarūd al-balad*).

Parmi les plus grandes réalisations de la littérature maghrébine, on trouve les récits de voyage qui se font l'écho des contacts entre le Maghreb

et d'autres cultures. Les expéditions pouvaient avoir des finalités religieuses, éducatives ou politiques. Les récits de voyages mérinides se distinguent par leurs descriptions détaillées du Maghreb et du Machrek. Au XIV^e siècle, ce genre littéraire est illustré par les écrits d'Ibn Rashīd dans lesquels sont dépeintes la Tunisie, la Syrie, la Palestine et la péninsule Arabique. Al-ʿAbdārī décrit quant à lui le Maghreb, de la ville algérienne de Tlemcen à la Tunisie, ainsi que la Libye, l'Égypte et l'Arabie, en critiquant sévèrement les sociétés des villes et des campagnes qu'il visitait. Al-Tujībī et Abū Yaʿqūb al-Bādīsī furent d'autres explorateurs de la période mérinide. Néanmoins, le récit de voyage le plus extraordinaire est sans aucun doute celui d'Ibn Baṭṭūṭa (vers 1304–1378) qui y évoque en détail les villes, les traditions, les religions et même la faune de pays asiatiques tels que la Chine et l'Inde, ainsi que de la quasi-totalité du monde musulman. Son œuvre est également une source majeure pour l'histoire du Maghreb, du Machrek et du reste de l'Asie.

Même si elles ne connurent pas un élan comparable à celui de la littérature et la culture, des sciences comme la géographie, la médecine, les mathématiques, l'ingénierie et l'astronomie furent également rayonnantes.

L'évolution de maintes disciplines scientifiques au Maghreb entre le xie et le xv^e siècle fut naturellement influencée par les liens culturels étroits que tissèrent le Maroc et Al-Andalus pendant les règnes almohade et mérinide. Le calife mérinide Yaʿqūb al-Manṣūr fit construire, à Marrakech, un remarquable hôpital psychiatrique dont l'historien ʿAbd al-Wahīd al-Marrākushī assura qu'il était le plus grand du monde et dans lequel œuvrait un médecin originaire de Denia, à l'est de l'Espagne. Cet établissement comprenait une aile pour les hommes et une autre pour les femmes, de même qu'un service dédié aux opérations. Al-Marrākushī nous donne une description détaillée des magnifiques bâtiments et jardins de l'hôpital. Le rayonnement andalou se reflète également dans les villes d'origine des médecins des califes almohades. Celui d'ʿAbd al-Muʿmin était natif de Séville, celui de Yūsuf venait de Cordoue, celui d'Al-Manṣūr était originaire de Saragosse et celui d'Al-Mustanṣir avait émigré de Beja, au Portugal.

Si la médecine avait prospéré pendant les périodes almoravide et almohade, elle stagna et régressa même sous les Mérinides. C'est néanmoins au cours de leur règne qu'Abū-l-Ḥasan ʿAlī at-Tadīlī al-Fāsī rédigea un traité sur les maladies épidémiques intitulé *Al-Maqāla al-Ḥikamiyya fī-l-Amrād al-Wabāʾiyya* et qu'Abū-l-Faḍl al-Ṣalawī, qui vécut aux XIII^e et XIV^e siècles et travailla à l'hôpital psychiatrique de Salé, écrivit plusieurs œuvres médicales, dont un traité sur l'épidémiologie et la nutrition intitulé *Kitāb al-Aghḍiyya*.

Des progrès furent réalisés dans d'autres sciences comme l'ingénierie mécanique et hydraulique. Il existe également des ouvrages traitant des affaires économiques, en particulier celui d'Abū-l-Ḥasan ʿAlī ibn al-Qaṭṭān

(mort en 1230) sur les poids et celui d'Abū-l-ʿAbbās Aḥmad al-Azadī al-Sabṭī (1161–1264) sur les poids et la valeur de l'argent.

Les mathématiques s'épanouirent aussi dans la région. Abū-l-ʿAbbās al-Sabṭī rédigea son *Al-Lubab fī Masā'il al-Ḥisāb*, le mathématicien Abū-l-Ḥasan ibn Farḥūn étudia à Fès et Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Al-Yasmīn (mort en 1208) écrivit plusieurs poèmes ayant pour thèmes différentes disciplines mathématiques telles que l'algèbre.

Les plus grands mathématiciens maghrébins ayant vécu entre le XIII^e et le XV^e siècle sont Abū ʿAlī al-Ḥasan al-Marrākushī (*floruit* 1272), Abū-l-ʿAbbās Aḥmad al-Khaṭīb ibn al-Qunfudī de Constantine (Algérie) (mort en 1407), Yaʿqūb al-Muwaḥḥidī qui vécut au XIV^e siècle dans le sud du Maroc, Abū-l-Ḥ ʿAlī ibn Ḥaydar de Tadla (Maroc) (mort en 1413) et Abū-l-ʿAbbās Aḥmad al-Azadī, connu sous le nom d'Ibn al-Bannā', qui vécut et mourut à Marrakech (1256–1321). Ce dernier écrivit 14 livres sur les mathématiques, dont *Kitāb al-Talkhīs fī-l-Ḥisāb*, *Risāla fī-l-Misāḥa* et *Al-Uṣūl wa-l-Muqaddimāt fī Sināʿ at al-Jabr*.

Le Maghreb concourut également aux progrès de l'agronomie, en grande partie sous l'influence des scientifiques andalous des XI^e et XII^e siècles. Parmi les agronomes de la période mérinide, on compte le célèbre Ibn al-Bannā', précédemment cité, qui fut l'auteur de deux traités intitulés *Mukhtaṣar fī Kitāb al-Filāḥa* et *Risāla fī-l-Anwāʿ*. Le reste de ses ouvrages est consacré à des sujets tels que l'exégèse du Coran, la théologie, la jurisprudence, le mysticisme et les sciences occultes.

Pendant la période almohade, l'émergence de la géographie en tant que discipline à part entière est illustrée par l'œuvre d'Abū ʿAbd-Allāh Muḥammad al-Idrīsī, né à Ceuta en 1100 et mort en Sicile en 1166. Le chapitre 21 du présent volume expose ses nombreuses contributions à la géographie.

À cette époque vécurent d'autres géographes dont les œuvres ont été perdues mais dont l'existence est mentionnée dans des sources ultérieures. Il en est ainsi d'Ibn Fāṭima et d'ʿAbd Allāh ibn Hārūn, appelé « le Chinois » en raison de ses nombreux voyages en Extrême-Orient.

Le dynamisme de la géographie est attesté par son influence sur de nombreux travaux historiques. Parmi les livres du XII^e siècle almohade, citons *Al-Muʿjib* d'ʿAbd al-Wahīd al-Marrākushī et l'ouvrage anonyme intitulé *Al-Istibṣār*. Le premier décrit les provinces du Maghreb et d'Al-Andalus, en particulier leurs villes, leurs rivières, leurs frontières et leurs ressources minérales, tandis que le second dépeint les traditions culturelles de différentes cités maghrébines, ainsi que les villes elles-mêmes et leurs cours d'eau. Nous avons déjà mentionné les récits de voyage qui, naturellement, étaient une source précieuse d'informations géographiques.

L'ARCHITECTURE

L'expression architecturale du Maghreb diffère tant d'une période à l'autre que l'architecture aghlabide a peu de points communs avec les architectures almoravide, almohade ou mérinide. Alors que la première est fortement influencée par le Machrek, la dernière est clairement d'inspiration andalouse. Ziyādat Allāh, *amīr* aghlabide de l'Ifrīqiyya, ordonna en 836 la démolition et la reconstruction de la mosquée de Kairouan qui avait été bâtie en 670. Cet édifice, caractéristique de l'art aghlabide, possède une cour qui occupe les deux tiers de sa surface et un *mīhrāb* de style 'abbāsside couvert de grands carreaux de céramique. Son élégant *minbar*, finement sculpté et agrémenté de petits panneaux de teck sculpté, est considéré comme le plus ancien *minbar* intact au monde. Ses colonnes sont en forme de T (illustration 202). Il a servi de modèle à bien d'autres mosquées, dont la Zaytūna de Tunis qui fut construite en 864. Les palais aghlabides de Raqqāda, non loin de Kairouan, portent la marque de l'art omeyyade et 'abbāsside et sont pourvus de grands systèmes hydrauliques tels que des aqueducs ou de vastes réservoirs d'eau, à l'image du célèbre «bassin des Aghlabides» qui est parfaitement préservé. Ils étaient également entourés de magnifiques jardins. L'art aghlabide est la symbiose de différents courants culturels, en particulier des arts 'abbāsside et syrien. Au IX^e siècle, l'influence d'Al-Andalus, visible par exemple sur les dômes (*qubba*) des mausolées de saints dans les villes et dans les campagnes, demeura limitée. Les Aghlabides et les Fāṭimides puisèrent principalement leur inspiration dans le Machrek, jusqu'à l'invasion soudaine des Banū Hilāl.

Les Empires almoravide et almohade (1069–1259) établirent leur domination sur l'ensemble du Maghreb et sur de vastes parties de la péninsule Ibérique. Leurs architectures respectives furent rapidement soumises à l'influence des courants andalous. Les monuments almohades érigés en Al-Andalus, comme la Torre de Oro et la Giralda de Séville, et au Maroc, comme la tour Hassan à Rabat et la Koutoubia à Marrakech, présentent ainsi des similitudes architecturales (illustration 203 et fig. 27). En raison de l'emprise almoravide et almohade sur le Maghreb, les tendances andalouses se diffusèrent de la côte atlantique à Kairouan. À la suite des invasions des Banū Hilāl (1057), l'Ifrīqiyya fut naturellement influencée par Al-Andalus pendant les périodes almoravide et almohade puis sous les Ḥafṣides.

Après l'effondrement de l'Empire almohade, trois dynasties émergèrent au Maghreb : les Mérinides à Fès (1229–1465), les Banū 'Abd al-Wadd à Tlemcen (1235–1255) et les Ḥafṣides à Tunis (1235–1554). Il est intéressant de comparer certains éléments architecturaux des périodes ḥafṣide et mérinide, car ils illustrent deux traditions différentes aux extrémités géographiques du Maghreb.

Comme d'autres formes artistiques maghrébines, l'architecture du XIII^e au XV^e siècle est essentiellement religieuse. Certains monuments sont considérés comme les symboles de dynasties particulières. La mosquée de Kairouan, la Koutoubia de Marrakech et l'Al-Qarawiyyīn de Fès sont le reflet de traditions culturelles distinctes. Il existe ainsi un contraste saisissant entre le minaret de Kairouan, la tour Hassan, le minaret de la Koutoubia et celui de l'Al-Qarawiyyīn. Le premier est rond, plutôt petit et semble perdu au milieu de l'immense cour de la mosquée, témoin des influences artistiques du Machrek. La seconde, immense et carrée, surplombe majestueusement l'oued Bou Regreg et la ville de Salé. Le troisième est également d'une taille gigantesque (illustration s201, 202 et 203). Le dernier, d'une relative simplicité, se distingue des précédents, car il ne se détache pas au milieu des bâtiments couverts de la mosquée et des multiples maisons qui l'entourent. Ces minarets représentent respectivement les traditions aghlabide, idrīside, almohade et mérinide.

Les Ḥafṣides et les Mérinides construisirent nombre de mosquées qui répondaient à des besoins religieux, éducatifs et politiques, de madrasas (écoles), édifices qui comprenaient parfois des dortoirs, et de *zāwiya* (confréries religieuses). Certaines mosquées tunisiennes de la période ḥafṣide rappellent l'architecture marocaine. La mosquée de la Qaṣba, construite à Tunis en 1235, porte clairement des marques almohades, avec son minaret carré et ses *muqarna* ou décorations en forme de stalactites sur son dôme. D'autres mosquées de la période ḥafṣide, comme l'Al-Hāwa de la princesse ʿAṭīf, n'ont pas de cour. L'empreinte marocaine est également visible sur les *zāwiya* construites en Ifrīqiyya pendant la période ḥafṣide, à l'instar de celle de Sīdī Ben ʿAroūs (d'après les Benī ʿAroūs, établis au nord du Maroc), érigée à Tunis, ou celle de Sīdī Qāsim al-Jalīzī, construite dans un faubourg de Tunis où la tombe du saint fut bâtie selon le modèle marocain et dotée d'un toit pyramidal de carreaux verts. Cette *zāwiya* comprend également une mosquée d'inspiration andalouse. Lorsque les Ḥafṣides reconstruisirent la mosquée de la Zaytūna, gravement endommagée au cours du XII^e siècle, ils lui ajoutèrent de nouveaux éléments tels qu'une *mīda* (salle des ablutions) et une cour agrémentée de galeries et de portes évoquant fortement le style andalou. Si les souverains ḥafṣides élevèrent la première madrasa à Tunis, en 1249, appelée Al-Madrasa al-Shamaʿiyya, les Mérinides fondèrent des écoles plus modernes comme celles de Fès. Ces derniers bâtirent également un joyau architectural parfaitement préservé, la madrasa de Salé, composée d'un simple *mihṛāb* et d'une salle de classe et dotée d'une fontaine pour les ablutions dans une petite cour entourée de pièces exiguës où, au premier et au deuxième étage, vivaient les étudiants. L'occupation parfaite de cet espace restreint et les décorations andalouses-marocaines en mosaïque, en bois et en pierre illustrent le meilleur de l'art mérinide.

Les bains publics et privés (*ḥammām*) ou les marchés comme le Sūq al-ʿAṭṭārīn de Tunis sont d'autres expressions architecturales. L'architecture ḥafṣide est influencée à la fois par l'art du Machrek, hérité de la période aghlabide, et par l'art andalou, transmis sous les règnes almoravide et almohade.

Sous les Mérinides, l'architecture redynamisa l'art andalou (illustrations 111 et 201). Leurs constructions comprenaient des confréries soufies et des écoles où étaient formés les fonctionnaires. Leurs arts décoratifs alliaient des éléments almoravides et almohades à des éléments empruntés aux Naṣrides espagnols (1232–1492). L'architecture mérinide a profondément marqué les principales villes du Maghreb, notamment Fès, capitale de la dynastie, et Tlemcen, capitale des Banū Zayyān de la moitié du xiii^e à la moitié du xiv^e siècle. On observe un contraste étonnant entre les troubles internes permanents qui agitérent le Maghreb (notamment l'Ifrīqiyya) et Al-Andalus, où la désastreuse bataille de Las Navas de Tolosa (1212) présage l'effondrement de l'Espagne musulmane, et le dynamisme culturel ininterrompu qu'exprime si clairement l'architecture. Sous les seuls règnes d'Abū Saʿīd ʿUthmān, d'Abū-l-Ḥasan ʿAlī et d'Abū ʿInān Fāris al-Marīnī (1310–1348), une vingtaine de constructions et d'extensions architecturales majeures fut réalisée.

L'architecture mérinide est caractérisée par la prépondérance d'éléments décoratifs issus de divers courants andalous antérieurs. En rupture avec la simplicité des constructions almoravides ou la taille monumentale des bâtiments almohades, les constructions mérinides présentent un décor luxueux et très élaboré, même quand l'édifice est grand, comme la madrasa Bū'nāniyya de Fès dont le dortoir pouvait accueillir plus de 100 étudiants.

Peu de mosquées mérinides nous sont parvenues intactes, mais cette ère est peut-être davantage célèbre pour ses grandes écoles théologiques qui comprenaient généralement une mosquée et un dortoir. Les grandes entreprises architecturales qui marquèrent ce règne sont la restauration de la mosquée d'Al-Qarawiyyīn et l'édification du sanctuaire de Mūlay Idrīs à Fès, l'agrandissement de la Jāmaʿ al-Kabīr (Grande Mosquée) de Tāza, dont la coupole à nervures située au-dessus du *mihrāb* laissait pénétrer la lumière, et la décoration de la Jāmaʿ al-Kabīr de la ville neuve de Fès, élevée en 1276. Cette mosquée présente de nombreuses innovations ornementales, parmi lesquelles un dôme surplombant sa première travée, un minaret coloré couvert de briques et de *zullayj* (mosaïque de céramique andalouse émaillée) qui se dresse dans le coin nord-occidental de sa cour et, enfin, un registre supérieur décoré de motifs carrelés en forme d'étoile.

Différentes écoles théologiques mérinides ont survécu à Fès, à Meknès et à Salé, sans doute parce qu'elles n'ont jamais cessé d'être en activité. Elles comportent toutes une cour entièrement couverte de motifs floraux,

géométriques et épigraphiques en stuc sculpté, en bois de cèdre, en marbre et en *zullayj*, ainsi qu'une fontaine ou un bassin situé sous les petites cellules des étudiants. Les arcades de ces cours et certains décors rappellent le palais naŕride de l'Alhambra. Même si l'architecture des Mérinides ressemble à celle des Naŕrides andalous, certaines de leurs écoles, à l'instar de la madrasa de Salé, portent également la marque du sceau almohade. Ces édifices sont de tailles et de formes variées. Le luxe et l'ampleur de la Madrasat Aŕ-Ŗaffārīn (1271) et de la Madrasat Abū 'Inān (1355) de Fès contrastent avec la simplicité et l'exiguïté de la Madrasat as-Sbā'īyyīn qui ne pouvait accueillir plus de 11 étudiants.

Les fouilles archéologiques pourraient mettre au jour de nouveaux monuments mérinides, comme le fut la *zāwiya* d'Abū 'Ināns al-Marīnī, située dans les ruines de Chellah à Rabat et dont la cour s'étend autour d'un vaste bassin. Les monuments séculiers de cette époque comprennent des murs d'enceinte, des portes, des bains, des aqueducs, des fontaines et des entrepôts. Les ruines d'un palais ont même été exhumées à Tlemcen. Une tour résidentielle s'élève à Belyunesh, près de Ceuta, et plusieurs petites maisons datant de cette période ont été découvertes à Al-Qaŕr as-Saghīr, entre Ceuta et Tanger (1997).

BIBLIOGRAPHIE

- ‘ABD AL-HAMID S. Z. 1979. *Tārīkh al-Maghrib al-‘Arabī min al-Fath ilā Bidāyat ‘Usūr al-Istiqlāl* [Histoire de l'Occident arabe (Maghreb) de la conquête (islamique) au début de l'ère de l'indépendance]. 2 vol. Alexandrie, Al-Ma‘ārif Publishers, p. 436, 641.
- ‘ABD AL-JALIL A. 1987. *Madkhal ilā Tārīkh al-Mūsīqā l-Maghribiyya* [Initiation à l'histoire de la musique maghrébine]. Koweït, ‘Ālam al-Ma‘rifā.
- 1988. *Al-Mūsīqā l-Andalusiyya l-Maghribiyya* [La musique andalouse et maghrébine]. Koweït, ‘Ālam al-Ma‘rifā.
- ‘ABD AL-WAHHAB H. H. 1972. *Waraqāt ‘an al-Hadāra al-Maghribiyya bi l-Ifriqiyya al-Tūnisiyya* [Documents sur la civilisation maghrébine en Ifriqiyya tunisienne]. Vol. I. Tunis.
- ABŪ DAYF AHMAD M. 1986. *Athār al-Qabā’il al-‘Arabiyya fī l-Hayāt al-Maghribiyya, mundhu l-Fath al-‘Arabī ilā Suqūt al-Dawla al-Mustaqilla* [Influences des tribus arabes dans la vie marocaine, de la conquête arabe à la chute de l'État indépendant (23–296 de l'hégire/643–909 apr. J.-C.)]. Vol. I. Casablanca, Dār al-Nashr al-Maghribiyya.

- ABŪ LUGHOD J. 1980. *Rabat : urban apartheid in Morocco*. Princeton.
- ABUN-NASR J. M. 1975. *A history of the Maghrib*. Cambridge.
- AL-MURADI AL-HADRAMI A. M. 1981. *Kitāb al-Siyāsa aw al-Ishāra fī Tadbīr al-Imāra* [Le livre de la politique ou guide pour la gestion du pouvoir]. Dans : Sami al-Nashshār (dir. publ.). Casablanca, Dār al-Thaqāfa.
- «Al-Nazāriyya al-Khaldūniyya wa Tafsīr al-Adab al-Maghribī» [Le point de vue d'Ibn Khaldūn et l'interprétation de la littérature maghrébine]. *Al-Manāhil*. Rabat, n° 40, septembre 1992, pp. 124–165.
- AL-SHADIDI H. 1983. *Adab al-Rihla bi l-Maghrib fī l-ʿAsr al-Marīnī* [La littérature de voyage au Maroc sous les Mérinides]. Vol. I. Rabat.
- BENALHAJ SOULAMI J. 1986. *La Vie littéraire au Maghreb sous les Almohades (515–668/1121–1269)*. 2 vol. Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris IV–La Sorbonne.
- BENCHEKROUN M. B. A. *La Vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Wattassides (XIII^e, XIV^e, XV^e, XVI^e siècles)*. Rabat.
- BOUYAHYA C. 1972. *La Vie littéraire en Ifrīqiyya sous les Zirides*. Tunis.
- DJEBBAR A. 1980. *Enseignement et Recherche mathématiques dans le Maghreb des XIII^e–XIV^e siècles*. Texte dactylographié, Université de Paris-Sud.
- ETTINGHAUSEN R., GRABAR O. 1989. *The art and architecture of Islam 650–1250*. Réimp., Londres.
- HOAG J. D. 1975. *Islamic architecture*. Milan.
- ISMAʿIL M. 1980–1992. *Susyuljiyyat al-Fikr al-Islāmī* [La sociologie de la pensée islamique]. Vol. I–III. Casablanca, Dār al-Thaqāfa.
- JULIEN C. A. 1969. *Histoire de l'Afrique du Nord, Tunisie-Algérie-Maroc, de la conquête arabe à 1830*. 2^e éd. Paris.
- KABLY M. 1986. *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*. Paris.
- KRACHKOVSKII I. I. 1949. *Istoria arabskoi geograficheskoi literatury* [Histoire de la littérature géographique arabe]. Moscou/Leningrad; trad. arabe, *Tārīkh al-Adab al-Jughrāfī al-ʿArabī*. Beyrouth, 1957.
- LAROUÏ A. 1970. *L'Histoire du Maghreb, un essai de synthèse*. Paris.
- LOMBARD M. 1971. *L'Islam dans sa première grandeur (VIII^e–XI^e siècle)*. Paris.
- MANUNI M. 1983. *Al-Masādir al-ʿArabiyya li Tārīkh al-Maghrib, min al-Fatḥ al-Islāmī ila Nihāyat al-ʿAsr al-Ḥadīth* [Sources arabes pour

l'histoire du Maroc, de la conquête islamique à la fin de la période actuelle]. Vol. I. Casablanca, Kulliyyat al-Adab bi l-Ribāt (Faculté des lettres de Rabat).

- 1988. *Al-ʿUlūm wa l-Adab wa l-Funūn ʿalā ʿAhd al-Muwahhidīn* [Les sciences, la littérature et les beaux-arts sous les Almohades]. Rabat, Dār al-Maghrib li l-Tarjama wa l-Nashr.
 - 1991. *Tārīkh al-Wirāqa I-Maghribiyya, Sināʿāt al-Makhtūt al-Maghribī min al-ʿAsr al-Wasīt ilā Fatrat al-Muʿāsira* [L'histoire de la manufacture de papier au Maroc, l'art des livres manuscrits marocains de l'époque médiévale à la période actuelle]; Casablanca, Kulliyyat al-Adab bi l-Ribāt.
- MUSA I. 1983. *Al-Nashāt al-Iqtisādī fī l-Maghrib al-Islāmī khilāl al-Qarn al-Sādis al-Hijrī* [L'activité économique dans l'Occident musulman au VI^e siècle de l'hégire (XIII^e siècle apr. J.-C.)]. Beyrouth/Le Caire, Dār al-Mashriq.
- RAZZUQ M. 1991. *Dirāsāt fī Tārīkh al-Maghrib* [Études sur l'histoire du Maghreb]. Casablanca, Ifrīqiyya/Al-Mashriq.
- SHAQQUR A. 1983. *Al-Qādī ʿIyād al-Adīb (Al-Adab al-Maghribī fī Dhill al-Murābitīn)* [Le juge ʿIyād le Lettré: la littérature maghrébine sous l'égide des Almoravides]. Tanger, Dār al-fikr al-Maghribī.
- TALBI M. *Al-Dawla al-Aghlabiyya 184–296/800–909* [L'État aghlabide, 184–296 de l'hégire/800–909 apr. J.-C.]. Beyrouth, Dār al-Gharb al-Islāmī.
- ZAFRANI H. 1983. *Mille Ans de vie juive au Maroc*. Paris, Maisonneuve et Larose.

Les musulmans dans la péninsule Ibérique, la Méditerranée et ses îles

Manuel Sánchez Martínez

Il est un proverbe arabe, cité par U. Rizzitano, qui affirme que « la graine de la science a germé à Médine puis a été vannée à Bagdad, moulue à Kairouan, tamisée à Cordoue et mangée à Fès ». Bien qu'il manque certaines étapes à ce voyage imaginaire du savoir, il serait difficile de trouver une métaphore plus succincte pour évoquer la transmission de la culture orientale à l'Occident. Notre objectif est ici d'examiner d'un peu plus près les vicissitudes de ce transfert de connaissances en Méditerranée occidentale, après avoir dépeint l'arrière-plan politique indispensable à la compréhension de cet événement capital.

Avec l'occupation de l'Hispanie wisigothe, en 711, l'islam avait atteint les confins occidentaux du monde connu. La conquête de la Sicile (827–878) convertit la Méditerranée occidentale en un véritable creuset au sein duquel les influences orientales se mêlaient à celles du Maghreb pour produire un amalgame culturel d'une extraordinaire vitalité. Grâce à l'emprise de la civilisation islamique, la péninsule Ibérique et la Sicile chrétiennes devinrent des canaux de transmission de l'héritage culturel antique à l'Europe occidentale, sous la forme de traductions et de commentaires effectués par les musulmans. En ce sens, si l'on veut filer la métaphore citée plus haut, la graine de la science fut finalement digérée dans le monde occidental, ce qui favorisa l'épanouissement de la vie intellectuelle dans les premières universités européennes.

LA MÉDITERRANÉE OCCIDENTALE, UN LAC MUSULMAN (DU VII^e AU DÉBUT DU IX^e SIÈCLE)

Après la conquête de l'Égypte, les musulmans arabes prirent la direction de l'Ifrīqiyya où, en 670, 'Uqba ibn Nāfi' fonda Kairouan (Qayrawān) afin de disposer d'une base pour les expéditions menées plus à l'ouest. Lorsque ces territoires furent occupés, ils lancèrent des campagnes maritimes en Méditerranée centrale et occidentale, la première incursion en Sicile remontant à 652. Notons que ces expéditions (comme toutes celles du VIII^e siècle) revêtaient un caractère officiel et étaient dûment planifiées à partir de l'Orient ou de l'Ifrīqiyya. Le *wālī* (gouverneur) de cette province, Mūsā ibn Nuṣayr, était chargé de conduire l'offensive contre l'Occident (705–708). Une fois le Maghreb soumis, le terrain était préparé pour l'invasion de l'Hispanie.

Le premier siècle d'Al-Andalus et la conquête de la Sicile par les musulmans

En juillet 711, près du Guadalete, les troupes (en majorité berbères) levées par Ṭāriq ibn Ziyād, client de Mūsā ibn Nuṣayr, défirent l'armée des Wisigoths et entamèrent la conquête de leur territoire. Ṭāriq marcha sur Tolède, la capitale wisigothe, où il rejoignit Mūsā lui-même qui avait débarqué dans la Péninsule à la tête d'une armée principalement composée d'Arabes. Saragosse, Pampelune, León et Barcelone furent occupées à la suite de brillantes campagnes. Ainsi, cinq ans après l'assaut de Ṭāriq, une grande partie de l'Hispanie était passée sous la domination — quoique clairsemée — des Arabes et des Berbères. Il serait impossible d'expliquer la rapidité et la relative facilité de cette avancée sans tenir compte de deux facteurs : le degré de désordre interne de la société et de l'État wisigoths et l'habileté des musulmans qui, utilisant la même stratégie qu'en Orient au VII^e siècle, offraient à leurs nouveaux sujets des conditions très favorables.

Les années suivantes virent la conquête de territoires situés au-delà des Pyrénées. Narbonne, Nîmes et Carcassonne furent prises en 725 et, progressant le long de la vallée du Rhône, les musulmans atteignirent la Bourgogne où ils incendièrent Autun. Leur marche fut néanmoins arrêtée à Poitiers par les Francs de Charles Martel (732) et ils furent contraints de se replier sur Narbonne. L'emprise musulmane sur le Languedoc était elle-même précaire, et les Francs se montrèrent assez adroits pour reprendre la ville en 759 en exploitant les crises internes qui agitaient Al-Andalus au cours du VIII^e siècle.

Comme cela avait auparavant été le cas en Orient, d'inévitables conflits avaient éclaté entre les conquérants et leurs lointains dirigeants de Damas. Ces rivalités étaient exacerbées par la concurrence entre les premiers arrivants arabo-musulmans et les vagues d'immigrants qui se succédèrent ensuite. Deux facteurs fondamentaux contribuèrent ainsi à la grande crise de 740–755 : les litiges relatifs à la propriété du sol et les affrontements ethniques entre Arabes et Berbères aussi bien qu'entre les différents groupes arabes.

En réponse au grand soulèvement khārijite survenu au Maghreb, les Berbères andalous se dressèrent à leur tour contre l'oligarchie arabe. Descendus des montagnes du centre de la Péninsule, ils infligèrent une défaite au *wālī* Ibn Qaṭṭān. Le califat de Damas envoya alors une armée de 10 000 hommes (*jundi*) issus de la circonscription militaire de Syrie pour écraser la rébellion. Ceux-ci parvinrent à vaincre les Berbères, mais déposèrent également Ibn Qaṭṭān pour le remplacer par leur propre chef, Balj, à Cordoue. La guerre civile imminente ne fut évitée que par l'arrivée d'un nouveau gouverneur, Abū-l-Khaṭṭār, qui répartit les Syriens dans différentes provinces. Ainsi, au milieu du VIII^e siècle, les soldats de Damas s'installèrent dans la région de Grenade et d'Almería, ceux de Ḥimṣ se fixèrent à Séville, etc. Cet arrangement amorça un processus de « syrianisation » de la culture et des mœurs andalouses, accompagné d'un transfert de techniques et de connaissances de l'Orient à l'Occident.

Ayant échappé à l'extermination des Omeyyades de Damas qui suivit le triomphe de la révolution 'abbāsside (750), le prince marwānide 'Abd al-Raḥmān se réfugia auprès des Berbères de la région de Nakūr et prit contact avec les clients andalous de sa dynastie pour préparer son entrée dans la Péninsule. Il débarqua finalement en Al-Andalus au cours de l'année 775. Après avoir défait le *wālī* Al-Fihri et pris Cordoue, il y instaura un émirat omeyyade indépendant de Bagdad qui allait durer près de deux siècles et demi. Sous son règne (755–788), la pénétration des traditions culturelles syriennes fut renforcée par l'arrivée massive de clients des Marwānides, piliers de la dynastie omeyyade. Plusieurs anecdotes rapportées par les sources nous donnent un aperçu de la nostalgie des mœurs culturelles syriennes qui imprégnait alors la cour de Cordoue. À l'époque de son successeur, Hishām I^{er} (788–796), de grandes campagnes furent organisées contre les royaumes chrétiens du Nord et constituèrent une source considérable de butin pour Al-Andalus. Sur le plan culturel, toutefois, le fait le plus décisif fut l'adoption du rite mālikite. Comme nous le verrons ci-après, l'exceptionnelle rigueur de cette école devait avoir des conséquences décisives dans le domaine de la pensée spéculative. Les juristes musulmans (appelés *fuqahā'* en arabe, d'où leur nom espagnol *alfaquíes*) d'Al-Andalus faisaient preuve d'une extrême intransigeance (sévérement condamnée par Ibn Ḥazm au

début du XI^e siècle) face à toute tentative visant à briser la domination de l'orthodoxie mālikite.

La présence islamique en Méditerranée occidentale et l'occupation de la péninsule Ibérique ne mirent pas immédiatement fin au déclin des villes et à l'essoufflement du commerce maritime observés depuis de la crise du Bas-Empire romain. De fait, toutes les anciennes cités auxquelles les musulmans s'apprêtaient à rendre vie ainsi que les centres politiques des nouvelles provinces conquises étaient situés à l'intérieur des terres, que ce fût au Maghreb ou en Al-Andalus. Les bandes côtières, à l'inverse, dépérissaient à l'écart du pouvoir décisionnel et semblaient presque entièrement dépourvues de grands établissements urbains. C'est précisément à partir de ces littoraux que, pendant le IX^e siècle, maintes expéditions de pirates prirent la mer en direction des îles et des côtes de la Méditerranée occidentale. Nous sommes mal renseignés quant à ces incursions qui avaient lieu à distance du pouvoir politique. Les sources arabes les mentionnent à peine et nous devons nous satisfaire de quelques textes latins rapportant les méfaits, parfois exagérés, des Sarrasins et des Maures qui sillonnaient les mers latines. Sans doute partie des côtes orientales d'Al-Andalus et échappant presque entièrement à l'autorité de l'émir de Cordoue, l'expédition contre Majorque (798–799) appartient à cette catégorie d'assauts. Il en est de même des incursions lancées contre la Corse et la Sardaigne (de 806 à 810), Pantelleria (806), Ponza, Ischia et Lampedusa (812), Civitavecchia (813), etc. Les raids organisés à partir de la péninsule Ibérique connurent un temps d'arrêt en 813, interruption qui pourrait être associée à l'apparition d'Andalous dans le bassin oriental de la Méditerranée (P. Guichard). En 816, un groupe d'entre eux s'était emparé d'Alexandrie dont le port servit de base à leurs expéditions. Après avoir été expulsés d'Égypte, ils débarquèrent en Crète où, en 827, ils fondèrent un émirat indépendant qui se maintint jusqu'à la reconquête byzantine de l'île, en 961. Néanmoins, si Al-Andalus avait cessé de représenter une menace, de nouvelles attaques contre les îles et les côtes italiennes furent lancées à partir de l'Ifrīqiyya, territoire quasi indépendant depuis l'avènement des Aghlabides, en 800.

En 827, une expédition arabe, berbère et andalouse conduite par le prestigieux juriste Asad ibn al-Furāt mit à la voile dans le port de Sousse et, prenant le chemin de la Sicile, débarqua à Mazara. La conquête de l'île fut lente et laborieuse. Une tentative visant à ouvrir une route vers Syracuse fut vaine et la vieille colonie grecque résista aux attaques des musulmans pendant 50 ans encore. Ce fut seulement après la prise de Palerme (831) que commença la consolidation du territoire, caractérisée par la fortification d'établissements urbains et la construction d'enclaves défensives. Cefalù

tomba en 859 et, après un long siège, vint le tour de Syracuse dont la prise, en 878, marqua le terme de la domination byzantine en Sicile. La même époque vit l'achèvement de la conquête de Malte (870) que les musulmans avaient entreprise au début du IX^e siècle. La prise de pouvoir, rapide et absolue, fut suivie d'un profond processus d'islamisation et l'arabe, dont dérive le maltais, se mit à régner en maître.

Alors même que l'occupation de la Sicile progressait lentement, les musulmans intensifièrent leurs incursions dans le sud de l'Italie. Soulignons que l'étonnant succès de nombre de ces expéditions serait inexplicable sans les complicités internes dont jouissaient les envahisseurs, phénomènes dus aux rivalités et au jeu complexe des intérêts locaux qui dressaient les villes et les principautés les unes contre les autres. Ainsi, en 835, ils se mêlèrent au conflit qui opposait Naples et la principauté de Bénévent, ce qui les conduisit à mettre à sac la ville de Brindisi (838). Sur l'Adriatique, l'émirat de Bari fut fondé en 847 et servit de base à des expéditions prenant pour cible les littoraux grec et italien. À la même époque, les musulmans se saisirent de Tarente et menacèrent le commerce maritime de Venise dans la région. Dans la mer Tyrrhénienne, ils jetèrent l'ancre au sein du golfe de Naples d'où ils préparèrent deux incursions spectaculaires contre Rome. Les basiliques situées hors des murs de la Ville éternelle furent saccagées en 846. En 849, leur progression fut finalement enrayée à Ostie au moyen d'opérations militaires coordonnées par le pape Léon IV. À partir du milieu du IX^e siècle, les Carolingiens s'efforcèrent de mettre un terme à l'avancée musulmane dans le sud de l'Italie et reprirent, en 876 et en 880, les colonies de Bari et de Tarente. Des raids arabes lancés à partir d'une base semi-permanente située sur le Garigliano se poursuivirent toutefois le long des côtes de la Campanie et du Latium (882–915). Presque tous les ans, les monastères bénédictins de la région (Mont-Cassin, Farfa) subissaient des assauts spectaculaires. Seule la reconquête byzantine, en 885, parvint à repousser les musulmans à l'est d'une ligne allant de Gargano à Salerne.

La fin du IX^e siècle assista néanmoins à un regain de la piraterie islamique dans d'autres régions de la Méditerranée occidentale. On vit ainsi s'établir la base de Fraxinetum (La Garde-Freinet, proche du golfe de Fréjus) vers 890. À partir de ce centre d'opérations, les musulmans avaient accès aux routes des Alpes où ils harcelaient tellement les pèlerins et les marchands que, au milieu du X^e siècle, le commerce entre l'Italie et le reste de l'Europe s'en trouva sérieusement affecté. Après un certain nombre de tentatives avortées, cette colonie finit par être détruite en 972–973.

Le rayonnement culturel d'Al-Andalus sous les omeyyades et la Sicile fāṭimide et kalbide

À la fin du VIII^e siècle et au début du siècle suivant, la société andalouse fut marquée par l'apparition de nouveaux traits qui présageaient les grands changements à venir vers le milieu du IX^e siècle. Contrairement à ceux de la période précédente, les principaux soulèvements qui éclatèrent sous le règne d'Al-Ḥakam I^{er} (796–822) n'étaient pas de nature tribale. Ils furent provoqués par une nouvelle société qui cherchait à faire entendre sa voix, au sein de laquelle les *muladī* (les autochtones convertis à l'islam) et les mozarabes (les chrétiens établis en territoire musulman mais fidèles à leur foi) prenaient une importance croissante. Il faut garder présent à l'esprit qu'au moment où les structures de l'État omeyyade se renforçaient, la dynastie tendait à recruter ses serviteurs hors du noyau tribal arabe en employant des *muladī*, des Berbères et des esclaves d'origine européenne qui occupaient de hauts postes dans l'administration civile et militaire de l'émirat. Par ailleurs, l'installation d'Arabes musulmans avait stimulé l'essor de l'artisanat et du commerce visant à satisfaire les besoins de l'aristocratie arabe, de sorte qu'un siècle après la conquête, les artisans et les marchands formaient un rouage essentiel de la structure sociale urbaine. La grave révolte de l'Arrabal (faubourg de Cordoue) menée contre l'émir Al-Ḥakam I^{er} en 818, fomentée par des marchands, des artisans et des étudiants en théologie et en droit islamiques, peut être considérée comme l'expression violente de toutes ces préoccupations, le fruit d'une nouvelle société en pleine fermentation. Cette rébellion fut sévèrement réprimée et certains de ses membres durent s'enfuir à Alexandrie avant de s'installer en Crète.

Le règne d'ʿAbd al-Raḥmān II (822–852) introduisit un profond changement de cap, tant dans l'organisation de l'État omeyyade que dans la sphère culturelle. Les modèles politique et culturel qui avaient triomphé dans l'Orient ʿabbāsside furent assimilés. Sur le plan institutionnel, une stricte hiérarchie de fonctionnaires palatins fut mise en place tandis que la chancellerie et les services fiscaux furent réorganisés. Dans le domaine culturel, les modes qui prévalaient à Bagdad se diffusèrent dans toute la Péninsule. Le prestige de l'État omeyyade s'étendit à l'ensemble du bassin méditerranéen et trouva son expression dans l'établissement de relations diplomatiques avec Byzance, ainsi que de rapports de clientélisme avec la dynastie rustémide de Tāhert, *emporium* lié aux routes de commerce sahariennes.

Malgré la somptuosité de cette façade, le ferment de la dissidence, étouffé par la politique brutalement répressive d'Al-Ḥakam I^{er}, refit surface au cours des règnes des émirs Muḥammad (852–886), Al-Mundhir (886–888) et ʿAbd Allāh (888–912). À la fin du siècle, Al-Andalus s'était scindée en une mosaïque de seigneuries indépendantes (arabes, berbères

et *muladī*), ce qui avait manqué de causer la chute de l'émirat de Cordoue. L'année 890 fut particulièrement critique. L'émir ne dominait plus que la ville et ses environs, tandis que le reste se trouvait fragmenté en une multitude de territoires autonomes.

Entre 912 et 929, le nouvel émir, 'Abd al-Raḥmān III, entreprit de soumettre les enclaves rebelles en Al-Andalus tout en lançant les premières campagnes contre les royaumes chrétiens. En 929, un an après être venu à bout de la révolte andalouse, il prit le titre de calife. Certes, cette proclamation se voulait le signe de la supériorité militaire de l'État omeyyade dans la Péninsule et au-delà, mais elle avait également été précipitée par des événements survenus au Maghreb. En 910, le *madhī* fāṭimide s'était fait reconnaître comme l'« émir des croyants », ébranlant ainsi pour la première fois l'unité religieuse de l'Empire islamique dont le gouvernement siégeait à Bagdad. Dans la mesure où la relative unification du Maghreb par les Fāṭimides faisait peser une sérieuse menace sur les routes commerciales andalouses en Afrique du Nord, la proclamation du califat de Cordoue pouvait servir de couverture idéologique alors que l'on préparait la lutte contre le califat « hérétique » du Maghreb.

Les règnes de 'Abd al-Raḥmān III (929–961) et d'Al-Ḥakam II (961–976) correspondent à l'apogée du califat cordouan. Leurs entreprises militaires affermirent le prestige de la dynastie omeyyade au-delà des frontières de la Péninsule, contribuant ainsi à garantir la sécurité de ses routes commerciales tout en procurant quantité de butin aux califes et à ceux qui participaient à leurs campagnes. Cordoue en vint même à tenir le rôle d'arbitre dans la politique intérieure des rois chrétiens du Nord, ce qui occasionna un échange constant d'émissaires entre Barcelone, León, la Castille et le califat. Le rayonnement de l'État omeyyade portait encore plus loin, jusqu'à Byzance, à l'Empire ottonien et au pape Jean XII lui-même, avec lesquels il échangeait des ambassadeurs. Il ne semble guère nécessaire d'insister sur l'importance de ces échanges du point de vue culturel.

Les premiers symptômes de la crise qui menaçait ce monumental édifice politique peuvent être perçus sous l'apparente splendeur de la politique étrangère mise en œuvre par Muḥammad ibn Abī 'Āmir. Ce personnage d'origine obscure avait utilisé tous les moyens à sa disposition pour parvenir au sommet du pouvoir suprême et renverser le calife légitime, Hishām II. En 981, il prit le nom d'Al-Manṣūr bi-l-Ilāh ainsi que d'autres appellations strictement associées à la fonction de calife. Afin de s'assurer le soutien des cercles mālikites, il fit étalage de la piété la plus stricte, illustrée par une expurgation brutale de la grande bibliothèque d'Al-Ḥakam II et un agrandissement excessif de la Grande Mosquée de Cordoue. L'instrument le plus efficace de sa prise de pouvoir fut toutefois la guerre, comme en témoignent ses nombreuses campagnes contre les royaumes chrétiens qui atteignirent

leur paroxysme avec les assauts sanglants lancés contre Saint-Jacques-de-Compostelle et Barcelone.

Revenons un instant à la Sicile qui subit également les conséquences immédiates de la fondation du califat fāṭimide en Tunisie et de son emprise sur une grande partie du Maghreb. Se tenant pour l'héritier des émirs aghlabides déchus, le nouveau souverain nomma des gouverneurs dans l'île, où il se heurta à une résistance tenace. Il fallut attendre 917 pour qu'elle soit totalement absorbée par la sphère du califat fāṭimide. De nouveaux conflits continuèrent à affecter la province qui ne fut pacifiée qu'avec l'arrivée du *wālī* Al-Ḥaṣan ibn 'Alī, en 948, et la création d'un gouvernement kalbide. Quoique théoriquement dépendante du califat fāṭimide, l'île devint en réalité un émirat héréditaire, en particulier lorsque, pendant le dernier tiers du X^e siècle, le centre de gravité politique des Fāṭimides fut transféré du Maghreb à l'Égypte. Sous les Kalbides (948–1053), la Sicile islamique atteignit le faîte de son prestige. Son activité militaire fut marquée par la défaite de l'empereur Otton II à Cortone (982), qui peut être considérée comme la dernière grande victoire musulmane sur les chrétiens en Italie (U. Rizzitano). Quelques années auparavant, en 972–973, la Sicile avait été visitée par le voyageur oriental Ibn Ḥawqal qui nous a laissé une extraordinaire description de l'île à son apogée. Il y évoque la densité et la vitalité de la population, l'abondance et la variété des cultures, les progrès de l'irrigation agricole et, surtout, la ville de Palerme dont il dépeint les 5 quartiers et les 300 mosquées, les opulents marchés, la Grande Mosquée et l'intense vie intellectuelle.

Comme le souligne M. Lombard, les conquêtes islamiques, tant à l'est qu'à l'ouest, ont contribué à rompre l'isolement relatif de grands centres économiques et favorisé la formation d'un vaste espace au sein duquel les hommes, les idées, les marchandises et les techniques pouvaient circuler sans encombre. Très tôt, Al-Andalus tira profit de la conquête musulmane en assimilant un riche ensemble de techniques qui se diffusèrent assez rapidement dans l'Occident chrétien. Les canaux par lesquels les connaissances et les techniques orientales gagnaient le monde occidental, dominés par la plate-forme stratégique que formait la Sicile, étaient multiples et variés. Ce phénomène procédait parfois de circonstances politiques particulières. Comme nous l'avons dit précédemment, à peine 30 ans après la conquête, l'installation de *jundi* syriens fut à l'origine d'un processus dynamique d'imitation de la culture orientale et de « syrianisation ». Ainsi, vers le milieu du VIII^e siècle, l'apparition de plantations de mûriers et d'élevages de vers à soie dans les provinces d'Ibīra et de Jaén était probablement due à l'établissement, dans ces régions, de soldats de Damas et de Qinnasrīn. Un siècle plus tard, des modèles culturels venus du Bagdad des 'Abbāssides pénétraient la cour d'Abd al-Raḥmān II. Un rôle majeur fut alors joué par Zyriāb (mort en 857), chanteur et musicien iraquien qui introduisit à Cordoue les modes de

la cour d'Hārūn al-Rashīd. Moins spectaculaires mais tout aussi efficaces, voire davantage, d'autres canaux de transmission se formèrent, à l'image des fréquents voyages en Orient entrepris par des intellectuels qui, sous le prétexte d'un pèlerinage ou d'une mission commerciale, profitaient de leur séjour pour enrichir leur savoir auprès des maîtres orientaux. Les ambassades participaient également à ce mouvement. Pour ne citer qu'un exemple, le traité médical *De materia medica* du Grec Dioscoride (I^{er} siècle apr. J.-C.) parvint à Cordoue sous la forme d'un présent envoyé à 'Abd al-Raḥmān III par l'empereur byzantin Constantin VII. Néanmoins, ce sont avant tout les échanges commerciaux qui ont favorisé ce transfert de produits, de techniques et de modèles culturels vers l'Occident. L'importance du commerce au X^e siècle se reflète dans les propos du médecin juif Ḥasdāy ibn Shaprūt : « Nous voyons arriver ici, en grand nombre, des hordes de marchands venus de pays lointains comme l'Égypte d'où ils rapportent des parfums, des pierres précieuses et d'autres objets de valeur destinés aux princes et aux grands, ainsi que d'autres produits égyptiens dont nous avons nous-mêmes besoin. » Les conséquences les plus directes de l'occupation islamique furent ressenties dans le domaine de l'agriculture. On a appelé « révolution agricole arabe » l'introduction et la diffusion spectaculaire de nouvelles cultures dans l'ensemble du monde islamique. La plupart de ces espèces (riz, blé dur, canne à sucre, coton, agrumes tels qu'oranges, citrons, citrons verts et pamplemousses, bananes, pastèques, épinards, artichauts et aubergines) étaient originaires d'Asie, notamment d'Inde et d'Iran. Lorsque l'islam conquiert les pays de l'ancien Empire sassanide, elles purent transiter librement vers la Mésopotamie, l'Égypte, le Maghreb, la Sicile et Al-Andalus. La pénétration de ces produits agricoles en Sicile et dans la péninsule Ibérique est étroitement liée aux progrès de l'irrigation. En Al-Andalus, on vit se multiplier les réseaux de canaux, les machines élévatrices (allant des simples puits artésiens aux gigantesques roues hydrauliques persanes) et les *qanāt* iraniens dont la présence est amplement attestée à Majorque (illustration 16). De fait, la plus grande part de la terminologie espagnole relative à l'irrigation est d'origine arabe. De même, un vocabulaire agricole et horticole tiré de l'arabe survit dans le dialecte sicilien. Le *Kitāb al-anwā'*, œuvre plus communément connue sous le nom de *Calendrier de Cordoue* qui fut écrite au X^e siècle par le mozarabe 'Arib ibn Sa'd (Recemund), constitue une source de données précieuses quant aux produits cultivés et aux modes de culture pratiqués en Al-Andalus au temps du califat. Hors des cultures traditionnelles telles que les céréales, la vigne et l'olivier, l'influence musulmane se manifeste avant tout dans la sylviculture et l'horticulture, en particulier dans la diffusion de plantes utilisées pour la fabrication et la teinture de textiles. Le lin et le coton (probablement introduits à la fin du IX^e siècle dans la Péninsule) ainsi que la soie étaient à la base d'un artisanat textile florissant qui, selon les sources

disponibles, exportait sa production vers les royaumes chrétiens du Nord, le Maghreb, l'Égypte et même les confins de l'Arabie.

Il fallut attendre le milieu du IX^e siècle, plus précisément le califat, pour voir apparaître les premiers effets notables de la conquête sur la pensée, la science et la littérature andalouses. Ils ne pouvaient naturellement être ressentis qu'après une profonde islamisation du pays et la consolidation, dans la Péninsule, d'une société urbaine riche et diversifiée comparable aux sociétés musulmanes orientales. Nous devons également souligner le rôle capital tenu par le mécénat de califes comme 'Abd al-Raḥmān III et Al-Ḥakam II qui, à la tête d'un État prestigieux, firent de leurs cours des pôles d'attraction pour les érudits et stimulèrent la vie intellectuelle. C'est ainsi que, pendant le règne du premier de ces souverains, la découverte du *De materia medica* incita le médecin juif Ḥasdāy ibn Shaprūt, déjà mentionné ici, à constituer une équipe réunissant un moine byzantin, un Arabe connaissant le grec et cinq Andalous, afin de traduire le texte de Dioscoride et de l'adapter en vue de son usage en Al-Andalus (illustration 130). Sous le règne d'Al-Ḥakam II, ce groupe fut rejoint par Ibn Juljul (mort en 994), futur médecin d'Hishām II. Son œuvre, *Les Générations de médecins et de sages*, est l'un des plus anciens recueils de biographies de médecins. Elle puise notamment ses informations dans les ouvrages d'auteurs latins tels qu'Orose, saint Jérôme et Isidore de Séville, traduits en arabe pour la première fois. Une période ultérieure vit l'ascension d'un autre médecin, le chirurgien arabe Abū-l-Qāsim al-Zahrāwī (mort en 1013) (en latin Abulcasis), auteur d'une encyclopédie médicale dont une partie fut traduite en latin par Gérard de Crémone, à Tolède, au XII^e siècle. Ce livre, qui fut largement diffusé en Occident, devint bientôt un traité chirurgical de référence.

Le plus grand mécène du califat fut sans conteste Al-Ḥakam II à la cour duquel affluaient des intellectuels venus d'Orient comme de l'Ifriqiyya. Sa bibliothèque, dont on dit qu'elle abritait 400 000 volumes, devint la plus importante du monde occidental. Comme il a été dit plus haut, elle fut radicalement expurgée par Al-Manṣūr et, selon toute vraisemblance, ne survécut pas à la crise du califat. Ce fut aussi sous le règne d'Al-Ḥakam II que vécut l'éminent mathématicien et astronome Abū-l-Qāsim Maslama al-Majrīfī («de Madrid») (mort en 1007). Selon les termes d'Ibn Ṣā'id, historien du XI^e siècle, il fut «le principal mathématicien de son temps en Al-Andalus, dont le savoir en astronomie [était] plus étendu que celui d'aucun homme avant lui». Auteur d'un manuel d'arithmétique commerciale, d'un court traité sur l'astrolabe et d'une traduction en langue arabe du *Planisphaerium* de Ptolémée, il commenta également les tables astronomiques d'Al-Khwārizmī qu'il adapta au méridien de Cordoue. Il fonda en outre une école majeure qui, nous le verrons plus loin, donna ses principaux fruits sous les royaumes des 'īrāqīya. Il est intéressant d'observer l'extrême rapidité avec laquelle les

connaissances culturelles andalouses étaient transmises au monde chrétien qui s'étendait plus au nord. Les monastères chrétiens accueillèrent nombre de moines mozarabes qui véhiculaient le savoir de la Péninsule. L'un des exemples les plus remarquables de ces institutions est le monastère de Santa María de Ripoll, en Catalogne, dont la bibliothèque abrite des textes qui constituent «le plus ancien témoignage connu de l'influence islamique sur la culture du monde occidental» (J. Vernet). Gerbert d'Aurillac, le futur pape Sylvestre II, s'y rendit lui-même vers 960 et correspondit avec les traducteurs du cercle de l'abbatiale.

Avant le XI^e siècle, la floraison de la spéculation philosophique fut contrariée par l'intransigeance du clergé mālikite d'Al-Andalus. Ibn Masarra (883-931) est le premier représentant incontesté de la pensée andalouse. Peut-être issu d'une famille de *muladī*, il adopta les doctrines mu'tazilites professées par son père jusqu'au moment où, ayant été dénoncé par les *fuqahā'mmālīt* (*alfaquíes*) pour avoir défendu la théorie du libre arbitre, il fut contraint de s'exiler en Orient où il put suivre les enseignements de plusieurs maîtres. À son retour dans la Péninsule, il bénéficia du climat plus tolérant qui prévalait sous le règne d'Abd al-Raḥmān III. Retiré dans les montagnes cordouanes, il constitua une communauté ascétique à laquelle il communiqua sa doctrine. Néanmoins, le vent d'intransigeance qui se remit à souffler lorsque Al-Manṣūr parvint au pouvoir obligea ses disciples à se disperser et à se vivre cachés.

Comme il en est de l'ensemble de la vie culturelle d'Al-Andalus, il fallut attendre la seconde moitié du IX^e siècle pour voir les modes importées d'Orient par le poète et musicien Zyriāb donner naissance à une constellation de poètes et de prosateurs qui brillèrent pendant le califat espagnol. La poésie andalouse est née et s'est formée en étroite relation avec la poésie orientale. Ses mètres, ses genres et ses métaphores étaient les mêmes que ceux qui étaient en usage dans le Bagdad des Abbāssides. Parmi les poètes du califat se distinguent Ibn 'Abd Rabbihi (mort en 939), lequel s'adonna au poème historique (*urjūza*) et rédigea un texte encyclopédique intitulé *ʿIqd al-Farīd* qu'il adapta au genre littéraire de l'*adab*, et Abū 'Abd al-Malik ibn Marwān (mort en 1009), arrière-petit-fils d'Abd al-Raḥmān III. Deux remarquables poètes, Ibn Darrāj al-Qaṣṣālī (mort en 1039) et Ibn Shuhayd (mort en 1035), s'illustrèrent pendant la crise califale. Le premier, également connu sous le nom de «Mutanabbī d'Al-Andalus», chanta les exploits d'Al-Manṣūr et de son fils avant de quitter Cordoue pour visiter plusieurs cours de *ʿIḍāʿifa* et de finir ses jours à Denia. Le second fut quant à lui un excellent représentant de la poésie néoclassique d'Al-Andalus.

L'essence de l'art andalou au temps de l'émirat et du califat est incarnée par deux monuments, la Grande Mosquée de Cordoue et la cité-palais de Madīnat al-Zahrā. La construction de l'édifice religieux fut amorcée en 785

par ‘Abd al-Raḥmān I^{er} qui en bâtit la grande salle de prière à l’aide de matériaux romains et wisigothiques. Il fut ensuite agrandi pendant le règne d’‘Abd al-Raḥmān II. C’est toutefois lors de l’apogée du califat, sous Al-Ḥakam II, que les travaux les plus ambitieux furent entrepris. On revêtit le mur de la *qibla* et le *mihrāb* de mosaïques réalisées par des spécialistes byzantins, on sculpta le marbre et les chapiteaux avant de les orner d’une fine polychromie et, devant ce mur prodigieux, on ajouta des nefs aux colonnes rouges et noires. L’arcade polylobée fit sa première apparition dans l’art califal. La mosquée de Cordoue incarne ainsi le triomphe de la tradition ‘abbāsside sur les influences romaine, wisigothique et syrienne (fig. 27 et illustrations 65 à 69). Madīnat al-Zahrā, cité-palais caractéristique de la plus pure tradition islamique, fut édifée par ‘Abd al-Raḥmān III au pied des montagnes de Cordoue. Les chroniqueurs nous ont transmis des descriptions détaillées et pittoresques de cette ville éphémère qui, bâtie en 936, ne survécut ensuite que 75 ans. Ils nous révèlent par exemple le nombre de pierres de taille et de colonnes utilisées pour sa construction et nous dépeignent ses remparts, ses bâtiments, ses jardins, ses vergers, ses fontaines, ses bassins et ses décors. Aujourd’hui, Madīnat al-Zahrā est un immense champ de ruines où des fouilles sont régulièrement réalisées depuis 1910. La splendeur des vestiges mis au jour nous autorise à envisager que les descriptions des chroniqueurs n’étaient nullement exagérées.

Les rares informations disponibles sur la vie culturelle en Sicile aux IX^e et X^e siècles semblent indiquer que les seules sciences alors explorées avaient trait à la religion. Comme le rappelle U. Rizzitano, il est possible que la succession des Aghlabides et des Fātimides, dynasties aux principes doctrinaires et aux programmes politiques antagonistes, y ait contrarié la vie intellectuelle, ainsi que l’apparition de penseurs et de savants de renom. Dès l’origine, comme Al-Andalus jusqu’au XI^e siècle, la Sicile fut un bastion du mālikisme. Il faut garder à l’esprit que l’île avait été conquise lors d’une expédition menée par Asad ibn al-Furāt, celui-là même qui avait introduit cette école de pensée en Afrique du Nord, et que l’Ifriqiyya aghlabide était le foyer de la plus rigoureuse des branches maghrébines du mālikisme. Aussi ne trouve-t-on en Sicile que des érudits versés dans les sciences coraniques, parmi lesquels on peut citer Ibn Ḥamdūn al-Kalbī (mort en 883) et surtout Al-Qaṭṭān (mort en 895 ou 901), également connu sous le nom d’Ibn al-Kahhāla, auteur de plusieurs ouvrages qui ont contribué à affermir l’emprise du mālikisme dans l’île. Peut-être le monopole sans faille de cette école fut-il la cause du manque d’intérêt manifeste pour la spéculation philosophique. Les sources ne révèlent aucune trace d’études relatives à l’astronomie, à la médecine ou aux mathématiques, bien que certaines recherches médicales réalisées dans la ville voisine de Kairouan soient probablement parvenues à la connaissance des Siciliens.

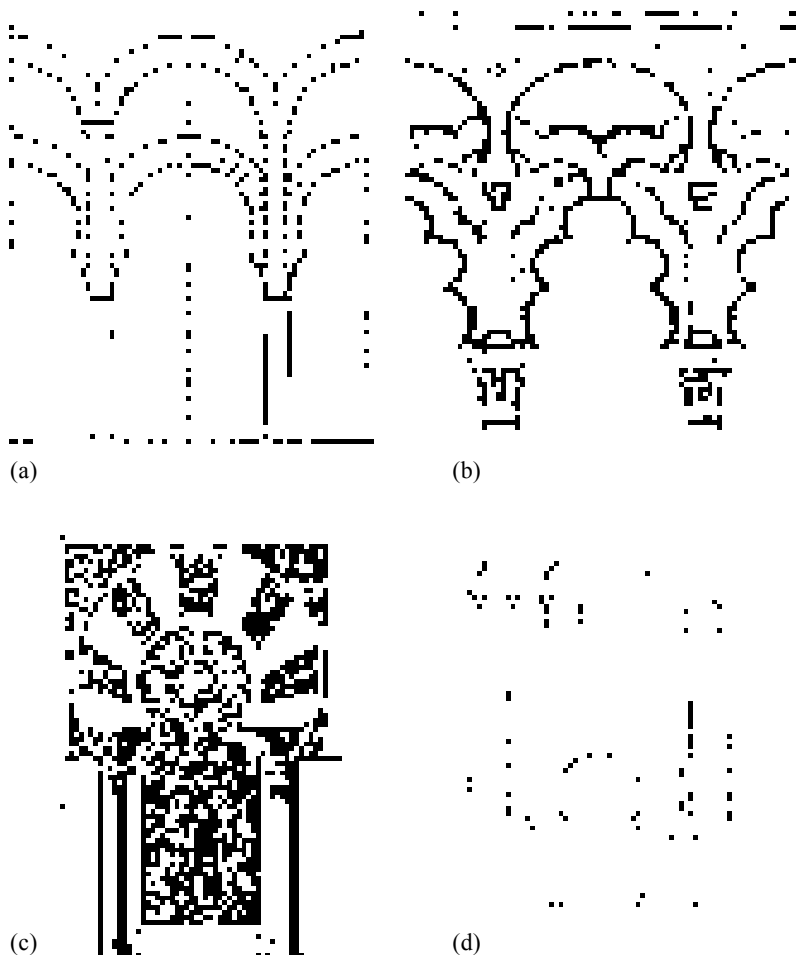


Figure 27 Architecture islamique à Cordoue (Espagne), X^e siècle apr. J.-C. (a) La mosquée : les doubles arcades outrepassées de la grande salle de prière. (b) La mosquée : les arcades polylobées de l'espace de prière privé du calife. (c) La mosquée : le mihrāb ou niche de prière indiquant la direction de La Mecque. (d) Le palais du calife dans le faubourg cordouan de Madinat al-Zahrā : détail des fenêtres aveugles sculptées dans la pierre (d'après K. Otto-Dorn, *Kunst des Islam*, Baden-Baden, 1964, p. 119, 121).

LE XI^e SIÈCLE : CRISE POLITIQUE ET RAYONNEMENT CULTUREL EN AL-ANDALUS ET DANS LA SICILE KALBIDE

Au cours du XI^e siècle, une page de l'histoire de la présence musulmane en Méditerranée occidentale se tourna. Favorable à l'islam jusqu'à la fin du X^e siècle, l'équilibre du pouvoir évolua au profit des royaumes chrétiens du nord de l'Espagne, ainsi que des cités italiennes de Pise et de Gênes. Pendant cette période, l'histoire de la péninsule Ibérique coïncide avec celle de la Sicile à plus d'un égard. L'unité politique du califat de Cordoue se morcela en une mosaïque extraordinairement mobile de près de 30 petits États aux mains de roitelets (*mulūk al-ṭawā'if* ou *reyes de taifas*) qui, affaiblis par leurs incessants conflits, se montrèrent incapables d'opposer une résistance sérieuse aux royaumes chrétiens. De même, au crépuscule de la Sicile des Kalbides, l'île se fragmenta en une myriade de pouvoirs locaux rivaux, ce qui favorisa la conquête des Normands. Ces circonstances internes furent exploitées par la chevalerie chrétienne née de la « révolution féodale » et par les puissantes « républiques » maritimes italiennes. De fait, après l'an 1000, le renouveau démographique et économique patent de la chrétienté se traduisit par une expansion spectaculaire aux dépens de l'islam. Si quelques raids hispano-arabes audacieux furent entrepris en Méditerranée au début du XI^e siècle, à l'instar de l'expédition du roi Mujāhid de Denia contre la Sardaigne, les routes maritimes passèrent sous le contrôle de Pise et de Gênes. La Sardaigne fut reconquise par les chrétiens en 1016 puis, une seconde fois, en 1050. Les Pisans assaillirent Bône (1034), les Pisans et les Génois attaquèrent Mahdiyya (1087), les Catalans et les Pisans organisèrent des raids contre les Baléares (1114–1115), tandis que les Normands se lançaient à la conquête de la Sicile (1061). En Al-Andalus, les avancées des royaumes chrétiens repoussèrent la frontière jusqu'aux rives du Tage. La ville stratégique et emblématique de Tolède tomba rapidement en leur pouvoir (1085). Néanmoins, en dépit de ces troubles, la prospérité matérielle et la vitalité culturelle de villes comme Séville, Saragosse, Tolède et Palerme demeuraient exceptionnelles. La culture andalouse porta l'héritage du califat à son zénith aux XI^e et XII^e siècles. Des figures telles qu'Ibn Ḥazm, Maimonide et Averroès suffirent à donner une place de premier rang à la littérature, à la médecine et à la philosophie d'Al-Andalus dans les annales des lettres et des sciences universelles. En Sicile, si l'essor de la tradition culturelle islamique fut enrayé par la conquête chrétienne, elle donna encore de fort beaux fruits au cours de la période normande.

Al-Andalus sous les *tā'ifa*

Bien qu'Abd al-Malik ait tenté de poursuivre la politique expansionniste de son père, Al-Manṣūr, le califat avait reçu un coup mortel. En 1009 et en 1010, une série d'événements symbolisa parfaitement cette nouvelle situation. Pour la première fois, les forces hispano-arabes qui se disputaient le pouvoir dans l'État cordouan firent appel à l'aide des souverains chrétiens du Nord, inversant ainsi la tendance qui avait prévalu pendant un siècle. Le sac de Cordoue par les chrétiens marqua le début de l'agression féodale contre Al-Andalus. En outre, sous le règne de Sulaymān al-Musta'in (1013–1016), les Berbères qui servaient le calife reçurent diverses provinces en récompense, ce qui ouvrit la voie au morcellement politique de la Péninsule et à l'avènement des *tā'ifa*. Nous ne pouvons décrire ici en détail les événements qui entraînèrent la fin douloureuse du califat. Soulignons simplement qu'entre 1023 et 1031, trois califes marwānides (omeyyades) se succédèrent à la tête d'un État en crise, privé de ressources fiscales et dont l'autorité ne s'étendait guère au-delà des environs de sa capitale. En 1031, un noble Cordouan s'empara de l'Al-cāzar (le palais royal) et en expulsa le dernier calife omeyyade, Hishām III. L'aube de la république des Banū Jawhar s'était levée sur Cordoue, tandis qu'Al-Andalus se réorganisait autour de nouvelles structures politiques, celles des « rois des clans » (*mulūk al-tawā'if*).

Avant que Cordoue ne perde sa suprématie culturelle au bénéfice de Saragosse, de Tolède et de Séville, elle vit s'illustrer l'un des plus grands noms de la philosophie et de la littérature andalouses, le polygraphe Ibn Ḥazm (994–1063). Ayant vécu à une époque charnière, il connut successivement la gloire du vizirat, l'amertume de l'emprisonnement et les affres de l'exil. De fait, sa fidélité à la cause des Omeyyades lui valut la confiscation de ses biens et le contraignit à fuir Cordoue pour chercher asile dans un certain nombre de villes. À Majorque, il bénéficia de la protection du gouverneur Ibn Rāshiq qui s'était entouré d'un brillant groupe d'érudits. Plus tard, l'éphémère retour des Omeyyades lui permit d'accéder au poste de vizir sous les califes Al-Mustaẓhir et Al-Mu'tadd, mais, après une nouvelle disgrâce en 1027, il abandonna la vie politique et entreprit de rédiger la plus grande partie de son œuvre. Son inlassable combat contre les cercles étriqués du mālikisme, son anticonformisme sans concession et, enfin, sa prise de position contre les Abbārides de Séville lui ôtèrent toute marge de manœuvre dans la vie politique tortueuse du XI^e siècle. Lorsque certains de ses ouvrages furent brûlés sur la place publique à Séville, il répondit avec arrogance : « Vous pouvez brûler le papier, mais vous ne pourrez brûler son contenu, car je le porte dans mon cœur [...] ». Son œuvre considérable, estimée à 400 manuscrits au moment de sa mort, couvre l'ensemble des sciences humaines de son temps. Son principal ouvrage est une *Histoire critique des*

religions, des sectes et des écoles, impressionnante étude comparée de différentes religions dans laquelle il fait preuve d'une capacité d'érudition et d'une subtilité véritablement prodigieuses. Néanmoins, le livre qui illustre le mieux son attitude philosophique, son intuition psychologique et son talent de poète et de prosateur est le *Ṭawq al-Hamāma* (*Le Collier de la colombe*), magnifique traité sur l'amour émaillé d'historiettes autobiographiques. Ce volume est l'une des plus riches sources d'informations et d'anecdotes sur la civilisation de Cordoue pendant le crépuscule du califat. La vie du Cordouan Ibn Zaydūn (1003–1070), le plus grand poète néoclassique de l'histoire d'Al-Andalus, fut quasiment parallèle à celle d'Ibn Ḥazm. Il vécut au temps de la crise du califat, occupa le poste de vizir (à Cordoue sous les Banū Jawhar et à Séville sous Al-Muʿtadid) et fut victime d'intrigues qui provoquèrent sa chute. Ses poèmes les plus personnels, tel son incomparable *Qaṣīda annūn*, s'inspirent de sa relation avec la princesse omeyyade Wallāda dont il évoque l'amour perdu, dans les jardins et les environs de Cordoue, avec une finesse proche de la sensibilité romantique occidentale.

Les petites cours des *ṭāʾifa* s'employaient à imiter au mieux les mœurs de l'ancien califat, ce qui eut des répercussions immédiates dans le domaine de la culture. D'une part, elles devaient recruter un nombre suffisant de lettrés capables de mener à bien les tâches indispensables de l'administration. D'autre part, soucieux de se parer des attributs califaux, chaque *amīr* se posait en mécène entouré d'une cour brillante et rivalisait avec ses voisins pour attirer érudits et poètes prêts à chanter les louanges de sa dynastie. Selon l'historien Ibn Ḥayyān, la cour de Saragosse était d'une splendeur comparable à celle de la Cordoue califale, son roi y ayant « rassemblé maints personnages qui avaient fait partie de l'étincelant entourage d'Al-Manṣūr, comme ses secrétaires-poètes Ibn Darrāj et Sāʿid, s'assurant ainsi leurs dithyrambes qui tenaient alors lieu de propagande » (M. J. Viguera). Al-Muqtadir (1046–1081) dota la ville du palais de l'Aljafería, l'un des rares exemples de l'art andalou des *ṭāʾifa* qui aient survécu jusqu'à nos jours. On peut en dire autant de la cour de Denia qui, grâce au mécénat d'Al-Mujāhid (1017–1040) et de son fils Iqbāl al-Dawla, devint l'un des centres culturels les plus actifs du bassin méditerranéen et porta son influence jusqu'aux îles Baléares, alors placées sous leur autorité. Des intellectuels venus d'Orient et des autres régions andalouses se pressaient à la cour d'Al-Mujāhid, à l'image du grand philologue Ibn Sīda de Murcie. De même, s'étant résolu à rivaliser avec son homonyme, fondateur de la Maison de la sagesse à Bagdad, le roi Al-Maʿmūn (1037–1074) fit de Tolède le plus éminent centre scientifique de la Péninsule en étendant sa protection à un groupe d'astronomes. Si Tolède était la capitale de la science, Séville fut le foyer le plus rayonnant de la poésie et de la musique andalouses. Sous les Banū Abbād, en particulier sous le règne d'Al-Muʿtamid (1069–1091) pendant lequel la dynastie

atteignit le sommet de sa prééminence politique et culturelle, l'État sévillan put parfois rêver de restaurer l'unité territoriale du califat, notamment après avoir annexé son ancienne capitale, Cordoue.

Comme nous venons de le souligner, la capitale incontestée de la science andalouse fut la Tolède du roi Al-Ma'mūn ibn Dhi-l-Nūn. Le *qāḍī* de la ville, Ibn Šā'id (mort en 1070), était chargé de mettre en œuvre le programme scientifique du souverain. Il composa un traité d'astronomie (aujourd'hui perdu) et, surtout, une œuvre intitulée *Ṭabaqāt al-Umam* (*Le Livre des catégories de nations*) qui est considérée comme le premier texte cohérent et systématique sur l'histoire sociale de la science. C'est dans cet environnement que travailla le grand Al-Zarqallī, l'Azarquiel des pays latins. Celui qui fut, selon Millás Vallicrosa, le plus éminent astronome européen avant Kepler élaborait les Tables astronomiques de Tolède qui servirent de base à celles d'Alphonse X. Il inventa également un appareil nommé *azafea* qui facilitait grandement l'utilisation de l'astrolabe. Le XI^e siècle, véritable âge d'or de l'astronomie andalouse, vit également se distinguer les disciples de Maslama de Madrid parmi lesquels figurent Ibn as-Samh (mort en 1035), auteur de commentaires sur les *Éléments* d'Euclide, et Ibn al-Šaffār (mort en 1035) qui compila des tables astronomiques fondées sur la méthode indienne du Sindhind et rédigea un traité sur l'astrolabe.

Tolède fut aussi l'un des centres de l'agronomie andalouse. Le médecin et pharmacologue Ibn Wāfid (mort en 1074), disciple d'Abū l-Qāsim, y planta le «Jardin du roi» dans lequel il se livra à des expériences intéressantes sur l'acclimatation des espèces. Il écrivit également un traité d'agriculture qui exerça une influence décisive lors de la Renaissance espagnole. La responsabilité du parc fut ensuite confiée à Ibn Baššāl, rédacteur d'une volumineuse *summa* sur l'agronomie dont une version abrégée fut traduite en castillan à la fin du Moyen Âge. Après la prise de Tolède par les chrétiens, ce savant partit pour Séville où il créa un nouveau jardin royal et prit contact avec un autre groupe d'agronomes qui comprenait Ibn Ḥajjāj, Abū-l-Khayr et Al-Tighnārī, originaire de Grenade. Ces fertiles études agronomiques furent recueillies dans le *Kitāb al-Filāḥa* du Sévillan Ibn al-'Awwām (vers 1175), ouvrage traduit en castillan au XVIII^e siècle qui semble avoir influencé nombre des expériences agricoles réalisées pendant les Lumières. La science agricole d'Al-Andalus puisait à des sources diverses, s'inspirant des traditions de l'Antiquité classique (notamment des œuvres des Romains Varron et Columelle) mais aussi de travaux datant du Bas-Empire et de Byzance, de la célèbre *Agriculture nabatéenne* d'Ibn Waḥshiyya et, enfin, des expériences ininterrompues menées dans cet immense laboratoire que formait alors le *Dār al-Islām*. L'application de ces techniques se traduisit par un accroissement de la productivité agricole dû à l'amélioration de la connaissance des différents types de sols, à l'augmentation de la fréquence des labours et à la fertilisation des terres.

Comme il a été dit plus haut, le foyer de la poésie andalouse du XI^e siècle fut la Séville des ‘Abbārides, particulièrement au temps du souverain Al-Mu’tamid. Les poètes les plus renommés d’Al-Andalus, de la Sicile et de l’Ifriqiyya affluaient dans la cité. Celle-ci accueillit également Ibn ‘Ammār qui se trouva élevé à la dignité de vizir grâce à sa profonde amitié avec le souverain et à ses talents de poète. Cette atmosphère de cour — dans laquelle, selon García Gómez, quelques vers improvisés pouvaient être récompensés par un titre de vizir et la poésie s’échangeait comme une marchandise — favorisa la floraison d’une poésie lyrique qui, dans une certaine mesure, était empreinte de fausseté et d’affectation, comme en témoignent plusieurs d’œuvres d’Ibn ‘Ammār lui-même.

Le XI^e siècle fut aussi riche en géographes de talent. C’est en Orient que le genre du récit de voyage avait pris son essor au cours du X^e siècle, mais sa diffusion dans l’Occident islamique fut stimulée par deux géographes andalous, l’Almérien Al-‘Udhri (mort en 1085) et son disciple Al-Bakrī (mort en 1091). Tandis que le premier conduisit des travaux historico-géographiques remarquables, le second s’intéressa non seulement à la géographie (seul un fragment de son œuvre maîtresse, ayant pour titre *Kitāb al-Mamālik wa-l-Masālik*, est parvenu jusqu’à nous), mais aussi à la théologie, à la botanique et à la philologie. Le champ de l’Histoire est dominé par la figure colossale du Cordouan Ibn Ḥayyān (987–1076) qui sut nous donner un reflet de la société de son temps. Bien que son œuvre soit en grande partie perdue, les extraits qui en ont survécu, rédigés avec beaucoup de verve et de passion, sont les témoignages les plus vivants et les plus directs dont on dispose sur la turbulente histoire d’Al-Andalus au XI^e siècle.

En 1085, Tolède tomba aux mains d’Alphonse VI, roi de Castille. Comme le déclara ‘Abd Allāh,

Figure 28 Architecture islamique à Séville (Espagne), XII^e siècle apr. J.-C. : aspect original du minaret de la Grande Mosquée, dynastie almohade, vers 1190, d’après un relief de la cathédrale de Burgos daté de 1499 ; le minaret, modifié par la suite et transformé en clocher, est aujourd’hui connu en espagnol sous le nom de Giralda (girouette) (d’après K. Otto-Dorn, *Kunst des Islam*, Baden-Baden, 1964, p. 125).

dernier roi zīride de Grenade, la nouvelle «résonna à travers Al-Andalus, remplissant d'effroi ses habitants et anéantissant en eux tout espoir de pouvoir continuer à vivre dans ce pays.» Faisant momentanément taire leurs divergences, les souverains de Séville, de Badajoz et de Grenade firent appel aux Almoravides. Dès lors, Yūsuf ibn Tāshufīn prit pied en Al-Andalus et infligea une sévère défaite à Alphonse VI à la bataille dite de Zallāqa ou de Sagrajas (1086). Le second débarquement du souverain almoravide, en 1090, fut moins favorable aux *tāʾifa*. Yūsuf occupa Grenade et Málaga après avoir obtenu, auprès de juristes, des «opinions» (*fatwa*) accordant une légitimité canonique au renversement des souverains locaux et à l'occupation almoravide. Puis vint le tour de Séville, d'Almería et de Murcie. Seul le royaume de Valence, sous le commandement du Cid, parvint à résister. À la mort de Yūsuf, en 1106, l'ensemble du territoire andalou (à l'exception de Saragosse) était finalement conquis et un nouveau chapitre de l'histoire d'Espagne s'ouvrit.

La crise de la Sicile kalbide

Comme en Al-Andalus, l'aube du XI^e siècle marqua le début d'une crise politique en Sicile, mais le mouvement s'accéléra durant le règne de l'*amīr* Al-Akhal (1019–1036) sous lequel des forces extérieures, incarnées par les Zirides de Mahdiyya puis par les Byzantins, commencèrent à intervenir dans les affaires internes de l'île. Après l'expulsion d'Al-Samsam (1053), le dernier *amīr* kalbide, le territoire fut divisé en plusieurs fiefs locaux et une lutte pour le pouvoir éclata entre différents *qāʾidi* tels qu'Ibn al-Ḥawwās, seigneur d'Agrigente, Ibn al-Maklatī, seigneur de Catane, et Ibn al-Thimna, seigneur de Syracuse. Une fois défait, ce dernier sollicita le secours des Normands qui avaient entamé la conquête de l'île en 1061 et poursuivirent leurs opérations jusqu'à la capitulation de Palerme en 1072. En dépit des troubles qui l'agitaient, la civilisation arabe de Sicile était au sommet de sa splendeur lorsque cette invasion inattendue se produisit. Sous le règne des Kalbides, les sciences traditionnelles pratiquées depuis le IX^e siècle avaient repris leur essor et, simultanément, de nouveaux genres littéraires comme la poésie avaient germé dans l'excellent terreau que leur offrait la vie de cour dont s'entouraient les derniers *amīr* kalbides, semblable à celle des *tāʾifa* andalouses.

À Palerme, l'étude de la philologie s'était épanouie grâce à des érudits tels qu'Ibn al-Birr et son illustre disciple, Ibn al-Qaṭṭān. Après avoir passé quelque temps à Saragosse, ce grammairien, historien et lexicographe s'en alla finir ses jours en Égypte. Il est l'auteur d'une anthologie de la poésie arabo-sicilienne dont une partie a survécu jusqu'à nos jours. Une intéressante

école juridique, également dispersée par la conquête normande, se forma autour du groupe de Mazāra qui comptait dans ses rangs Ibn ʿUmar, appelé «al-imām al-Mazārī», Ibn Muslim et Ibn Abi-l-Farāj. Il convient toutefois de ne pas oublier les auteurs étrangers. La situation stratégique de l'île et le rayonnement de la cour des Kalbides attiraient nombre d'intellectuels qui contribuaient à la diffusion ou au progrès de diverses disciplines. Ainsi, au cours du XI^e siècle, maints Andalous quittèrent la péninsule Ibérique pour des raisons politiques et se fixèrent en Sicile où ils fondèrent des écoles, à l'image du lexicographe Al-Rabāʿī et du philologue Ibn Mukram. Ces relations culturelles avec Al-Andalus se révélèrent particulièrement fertiles dans le domaine de la poésie. Le plus grand poète sicilien, Ibn Ḥamdīs, dont le *Livre de chants* a été conservé dans son intégralité, finit probablement sa vie à Majorque (1132–1133), après avoir quitté la Séville ʿabbāside et voyagé à travers le Maghreb (à Aghmat, il avait partagé son exil avec Al-Muʿtamid, banni par les Almoravides) et l'Ifriqiyya. Bien qu'il ait été influencé par la poésie lyrique néoclassique des ʿAbbāssides, représentée par Mutanabbī, l'élément le plus personnel de son œuvre se manifeste dans la nostalgie avec laquelle il évoque sa Sicile perdue et dans ses fragments descriptifs très vivants qui doivent probablement beaucoup à l'influence andalouse.

AL-ANDALUS SOUS LES EMPIRES ALMORAVIDE ET ALMOHADE (XII^e ET XIII^e SIÈCLES) — L'HÉRITAGE ISLAMIQUE DANS L'ESPAGNE CHRÉTIENNE ET LA SICILE NORMANDE

Aux alentours de l'an 1110, Al-Andalus, de nouveau unifiée, devint une province dépendante de l'empire de Marrakech. Aussi les premières années du XII^e siècle marquèrent-elles le point culminant de la puissance almoravide dans la Péninsule. Cette domination demeura toutefois éphémère. En 1118, une grande croisade conduite par Alphonse I^{er} d'Aragon ravita la ville de Saragosse aux musulmans puis, peu après, vint le tour de Tudèle, de Tarazona, de Calatayud et de Daroca. Les premiers signes d'une rupture du consensus politique en Al-Andalus se manifestèrent à la même époque. Simultanément, au Maghreb, ʿAbd al-Muʾmin se proclamait calife et amorçait ainsi la rébellion almohade qui finit par abattre l'empire fondé par Ibn Tāshufīn. Après 1144, Al-Andalus subit une nouvelle fragmentation politique et fut divisée en une série de petits États appelés «secondes *tāʾifa*». Une grande partie de l'Andalousie occidentale tomba alors sous la domination du soufi Ibn Qasī, tandis que Sayf al-Dawla (Zafadola) s'emparait de Jaén

et de Grenade et qu'un personnage nommé Ibn Mardānīsh établissait un fief indépendant dans l'est de la Péninsule.

Sollicités par le rebelle Ibn Qasī, les Almohades débarquèrent sur le territoire andalou en 1146 et, comme les Almoravides presque un siècle auparavant, entreprirent de soumettre les différentes *ṭāʾifa*. Finalement, ayant conquis les régions orientales, le calife Abū Yaʿqūb Yūsuf s'installa à Séville et réalisa de nouveau l'unification d'Al-Andalus, cette fois sous l'égide des Almohades. Le règne de son successeur, Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Manṣūr (1184–1199), correspond à l'apogée de la dynastie (fig. 28). Ce calife infligea une sévère défaite aux rois de Navarre, de Castille et de León lors de la bataille d'Alarcos (1195) qui, pour l'historien Al-Marrākushī, fut une digne réplique à la bataille de Zallāqa livrée à la fin du siècle précédent. Le déclin des Almohades commença néanmoins sous leur quatrième calife, Al-Nāṣir (1196–1213). Les insurrections tribales qui éclatèrent au Maghreb et la grande offensive chrétienne lancée en 1208 sonnèrent le glas de leur domination. Après la défaite de Las Navas de Tolosa (1212), la frontière atteignit le Guadalquivir, et les chrétiens pénétrèrent dans la vallée. En quelques années, ils purent s'emparer des régions les plus riches et les plus urbanisées de la Péninsule. Le roi Jacques I^{er} d'Aragon conquiert les îles Baléares (1229) et le royaume de Valence (1238), tandis que Ferdinand III de Castille prenait, les villes qui avaient été, pendant un demi-siècle, les capitales d'Al-Andalus : Cordoue (1236), Jaén (1246) et Séville (1248). En 1232, Muḥammad ibn Naṣr, seigneur d'Arjona, avait commencé à se tailler un royaume englobant Grenade, Málaga et Almería. Lorsque, en 1246, le roi naṣride de Grenade devint le vassal du roi de Castille, son royaume, dernier édifice politique musulman de la Péninsule, obtint sa reconnaissance officielle.

Même s'il n'était pas judicieux d'en exagérer les effets, il est certain que le changement d'atmosphère qu'entraîna la prise de pouvoir almoravide eut des répercussions sensibles sur la sphère culturelle d'Al-Andalus. Naturellement, la disparition du mécénat exercé par de nombreuses cours de *ṭāʾifa* se traduisit notamment par un déclin de l'activité poétique. De même, la prééminence des *fuqahāʾ* (*alfaquies*), ou clergé islamique, dans l'entourage immédiat de la cour almoravide influença le domaine de la pensée. À cet égard, il suffit d'évoquer la destruction publique, en 1109, des *Ihyāʾ* du théologien mystique Al-Ghazālī dont les idées étaient contraires à la jurisprudence mālikite.

Les belles-lettres étaient rares à Séville, et ceux qui s'y livraient étaient, disait-on, « moins estimés que la lune en hiver ». Ces mots de l'écrivain Ibn Bassām illustrent ce que García Gómez a appelé l'« éclipse » de la poésie dans la Séville des Almoravides. Il y eut pourtant quelques exceptions. Dans l'est d'Al-Andalus, deux poètes d'Alcira portèrent la poésie lyrique hispano-musulmane à son zénith, en particulier dans leurs descriptions florales des

jardins de Valence. Le premier, Ibn Khafāja (mort en 1138), est pertinemment surnommé «le Jardinier». Le second, son illustre neveu Ibn al-Zaqqāq, revitalisa le jeu des métaphores propre à l'ancienne poésie arabe. Au cours de la période almohade, la poésie populaire fut enrichie par l'invention du *zajal*, attribuée à Avempace. Il s'agit d'une composition en arabe vulgaire possédant un schéma de rimes varié et regorgeant de mots romans ainsi que d'expressions populaires. Le plus grand poète du genre est le Cordouan Ibn Quzmān (mort en 1160) dont l'œuvre lyrique, à l'inverse de la poésie classique bienséante, voire affectée, fait entendre la «voix de la rue» (García Gómez) et incarne le triomphe de la spontanéité. Ses *zajal*, libres et joyeux, constituent d'excellents aperçus de la vie quotidienne andalouse au milieu du XII^e siècle (illustrations 187 et 188).

Si le XI^e siècle avait été la grande époque de l'astronomie andalouse, les deux siècles suivants ont vu s'épanouir la médecine et la philosophie. La sphère médicale fut dominée par le Sévillan Abū Marwān ibn Zuhr (mort en 1162, appelé Avenzoar dans les pays latins), issu d'une lignée de médecins qui se distinguaient depuis un siècle. Son chef-d'œuvre, intitulé *Taysīr*, est un traité de thérapeutique et de diététique écrit à la demande d'Averroès. Traduits en hébreu et en latin, ses écrits furent largement diffusés au cours du Moyen Âge. Plus connu en sa qualité de philosophe, Averroès fut aussi le médecin du calife almohade Abū Ya'qūb et l'auteur d'une grande encyclopédie, le *Kitāb al-kulliyāt fī-ṭ-ṭibb*, traduite en latin sous le titre de *Colliget*. Émaillés de digressions philosophiques, ses sept volumes sont consacrés à l'anatomie, à la physiologie, à la pathologie, à l'hygiène et à la thérapeutique. Une autre grande figure de la médecine fut le juif andalou Moïse ben Maymon ou Maimonide (mort en 1204) qui fut au service du sultan Saladin. Il rédigea le *Kitāb al-fuṣūl fī-ṭ-ṭibb*, recueil de 1 500 aphorismes empruntés à Galien, ainsi que sept ouvrages rigoureusement originaux portant sur divers sujets médicaux.

Le courant néoplatonicien qui, au X^e siècle, avait inspiré la pensée d'Ibn Masarra (mort en 931) et de ses disciples influença l'essor de l'école mystique d'Almería sous la conduite d'Ibn al-ʿĀrif. Lorsque les *alfaquies* mālikites firent brûler l'œuvre d'Al-Ghazālī, les soufis d'Almería condamnèrent ouvertement cette action. Par la suite, l'*amīr* almoravide ordonna l'exil d'Ibn al-ʿĀrif et de son disciple Ibn Barrajān à Marrakech où leurs doctrines furent soumises à un examen. Un autre de ses élèves, Ibn Qasī, organisa un fragile «royaume» dans l'Algarve, levant l'étendard de la révolte contre les Almoravides à la *rābiṭa* de Silves et persuadant les Almohades d'intervenir en Al-Andalus. La plus grande figure du mysticisme andalou est toutefois Ibn ʿArabī de Murcie, surnommé *Muḥyi al-Dīn* ou «Celui qui ressuscite la religion» (1165–1240), qui voyagea à travers Al-Andalus, le Maghreb et l'Orient pour rendre visite aux communautés soufies avant de finir ses jours

à Damas. Outre de grands ouvrages sur la doctrine et la spiritualité soufies, il est l'auteur d'une *Lettre de sainteté* (*Risālat al-quds*), document exceptionnel traitant de sa propre vie et du monde des soufis en Al-Andalus.

Au cours de ce siècle glorieux, les personnalités exceptionnelles d'Avempace, d'Ibn Ṭufayl, d'Averroès et d'Ibn Ṭumlūs régnèrent sur la vie philosophique. Ibn Bājja (mort en 1138), dit Avempace, était natif de Saragosse. Médecin, astronome, musicien et poète, il fut avant tout le plus grand philosophe andalou après Averroès. Dans son ouvrage appelé *Tadbīr al-mutawaḥḥid* (*Le Régime du solitaire*), au fil duquel il met en évidence sa connaissance des philosophies grecque et islamique en citant notamment Platon, Aristote, Al-Fārābī et Avicenne, il s'oppose à la pensée mystique en affirmant que le chemin de l'humanité vers la perfection est parallèle au perfectionnement de la raison et que la finalité suprême doit être d'atteindre l'intellect pur. La brillante capitale de Séville, où l'Almohade Abū Ya'qūb Yūsuf s'était entouré de médecins et d'intellectuels, attira également Ibn Ṭufayl (mort en 1184) dont les idées philosophiques sont compilées dans *Ḥayy ibn-Yaḡzān* (*Le Vivant Fils du vigilant*), œuvre largement diffusée pendant le Moyen Âge. Connue par sa traduction en latin, en 1672, sous le titre *Philosophus autodidactus*, elle relate l'histoire d'un enfant abandonné sur une île déserte qui, par le seul usage de sa raison, acquiert un savoir admirable. D'aucuns ont mis en avant les coïncidences entre ce livre et le *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe écrit au début du XVIII^e siècle.

Averroès (mort en 1198), le plus grand philosophe arabe, vit le jour à Cordoue au sein d'une illustre famille de juristes. Il fit ses études dans sa ville natale avant de se rendre au Maghreb où il fut présenté au calife Abū Ya'qūb al-Manṣūr par Ibn Ṭufayl. Il bénéficia de la faveur du souverain et occupa le poste de *qāḍī* de Séville et de Cordoue jusqu'au moment où, en 1195, le rapprochement d'Al-Manṣūr et des cercles mālikites entraîna sa disgrâce, la destruction de ses œuvres et son bannissement de la cour. Une mort soudaine le surprit à Marrakech peu après qu'il eut été rétabli dans ses fonctions. Bien qu'il ait également rédigé des traités de théologie, d'astronomie et de jurisprudence, la plus grande part de ses 46 ouvrages est consacrée à la philosophie et à la médecine. Son œuvre majeure est un commentaire d'Aristote qui, partiellement traduit en latin par Michel Scot au début du XIII^e siècle, fut transmis à la faculté des arts de Paris, donnant naissance à un « averroïsme latin » et provoquant d'ardents débats au sein des universités européennes naissantes. Il paraît superflu de souligner la contribution des commentaires d'Averroès à l'introduction de l'aristotélisme en Occident. Ne serait-ce que pour cette raison, ils constituent un monument de l'histoire de la pensée (illustration 127).

Maimonide, dont nous avons déjà mentionné les activités médicales, fut l'exact contemporain d'Averroès. En 1148, les persécutions subies par

les juifs à l'instigation des Almohades le forcèrent à fuir Cordoue pour s'installer en Égypte. Le plus remarquable de ses ouvrages philosophiques et théologiques est le célèbre *Dalālat al-ḥā'irin* (*Le Guide des égarés*) dans lequel il tente de réconcilier la théologie hébraïque avec un aristotélisme musulman (illustration 76). Comme le dit T. Burckhardt, ce texte et d'autres écrits de Maimonide ont « joué pour le judaïsme le même rôle que ceux de saint Thomas d'Aquin pour la chrétienté catholique en incorporant à la foi juive la philosophie grecque telle qu'elle avait été transmise et approfondie par les Arabes ». Ibn Ṭumlūs d'Alcira, disciple d'Averroès qui lui succéda en qualité de médecin du sultan almohade, est l'auteur d'une *Introduction à l'art de la logique*.

Si Ibn Ṭumlūs ne vécut pas assez longtemps pour voir son pays natal envahi par l'armée des Catalans et des Aragonais, on ne peut en dire autant d'autres gens de lettres. La défaite de Las Navas de Tolosa et l'occupation des villes du Guadalquivir incitèrent maints intellectuels à s'exiler en Afrique du Nord ou en Orient. Comme Ibn Khaldūn le tourna un siècle plus tard, quand la décadence toucha les capitales musulmanes, « le tapis de la science fut roulé avec tout ce qui se trouvait dessus [...] pour être emporté dans d'autres grandes villes islamiques ». Néanmoins, avant ce dénouement, la civilisation andalouse devait connaître un dernier sursaut de splendeur dans l'extrême sud-est de la péninsule Ibérique où s'épanouit le royaume naṣride de Grenade.

Malgré l'occupation chrétienne, totale en Sicile et inachevée en Al-Andalus, l'empreinte musulmane était trop profonde pour ne pas laisser sa marque sur la culture de l'époque. Ce fut l'un des moments les plus décisifs de l'histoire de la science et de la pensée. La traduction des œuvres arabes en latin ou en hébreu porta une large part du savoir de l'Antiquité et des sciences étudiées dans le monde islamique à la connaissance de l'Europe occidentale, enrichissant ainsi la vie intellectuelle des universités naissantes à Paris, à Bologne et à Montpellier.

En vérité, nombre d'érudits européens se rendaient dans les royaumes chrétiens de la péninsule Ibérique où l'on trouvait beaucoup de manuscrits arabes ainsi que des personnes capables de les traduire, notamment des mozarabes et des juifs arabophones. Tolède, surnommée la « ville des trois religions », tint une place capitale dans ce processus de transmission. Bien qu'elle n'abritât pas d'« école » au sens propre du terme, à savoir un programme d'activités centralisé et soigneusement élaboré, presque tous les intellectuels à l'œuvre dans la Péninsule (que ce fût à Barcelone, à León, à Tarazona ou à Tolède) correspondaient et se communiquaient leurs opinions et leurs méthodes. Certains réfléchissaient à l'organisation du savoir et enseignaient dans la cité qui ne fut donc pas un simple vivier de traducteurs, mais représenta aussi l'un des centres les plus vivants et les plus fertiles de l'activité intellectuelle dans l'Europe du XII^e siècle (illustrations 78 et 79).

Nous connaissons quelques-uns des acteurs de la transmission du savoir scientifique. Citons notamment Platon de Tivoli qui, en collaboration avec un juif, traduisit à Barcelone l'ouvrage d'Ibn al-Šaffār sur l'astrolabe, Hugo de Santalla qui travailla à Tarazona et Hermann de Carinthie qui œuvra dans la vallée de l'Èbre et à León. La première moitié du XII^e siècle fut toutefois dominée par l'énigmatique « Jean de Séville » (dont on discute encore l'identité) qui traduisit un nombre considérable de traités scientifiques arabes en latin. Pendant la seconde moitié du siècle, la plus grande figure intellectuelle fut Gérard de Crémone (1114–1187) qui se rendit à Tolède, car c'était le seul endroit où il pût avoir accès à l'*Almageste* de Ptolémée. Ayant appris l'arabe, il se livra à la tâche titanesque de traduire 70 ouvrages de philosophie (l'*Analytica posteriora* d'Aristote, Al-Fārābī, Al-Kindī), de mathématiques (Euclide, Al-Khwārizmī), d'astronomie (Al-Farghānī, Ibn Qurra) et de médecine (Galien, Rāzī, Avicenne et Abū-l-Qāsim). Selon J. Vernet, au moment de sa mort, la majeure partie de la science orientale ou de la science antique vue à travers les textes orientaux avait été traduite en latin.

L'activité des traducteurs de Tolède se poursuivit tout au long du XIII^e siècle. Avant de s'installer dans la Sicile de Frédéric II, l'Écossais Michel Scot (mort vers 1235) visita Tolède où il traduisit, entre autres, les écrits d'Aristote sur la zoologie. On lui attribue également la traduction de quelques commentaires d'Averroès sur l'œuvre de ce même penseur grec. Il convient aussi de signaler les travaux d'Hermann l'Allemand qui traduisit une partie de l'œuvre philosophique d'Avicenne, d'Al-Fārābī et d'Averroès. Une impulsion décisive fut donnée à l'« école » des traducteurs de Tolède sous le règne d'Alphonse X le Sage (1226–1288). Ce roi de Castille se comporta en grand mécène et fit traduire en castillan un vaste corpus d'œuvres scientifiques et littéraires de langue arabe. Le plus souvent, ces adaptations étaient réalisées par des juifs connaissant l'arabe et les langues romanes, à l'instar des membres de la lignée des Tibbonides dont le plus éminent fut Profeīt Tibbon (mort en 1305). Le monarque castillan afficha un grand intérêt pour les œuvres traitant d'astronomie et d'astrologie car, comme il a été dit plus haut, Tolède avait été la capitale de l'astronomie andalouse au XI^e siècle. C'est dans cette ville que deux juifs, en 1272, achevèrent les Tables alphonsines qui devinrent par la suite une référence dans le monde occidental.

Si le XIII^e siècle marqua le zénith du processus de transmission du savoir entre le monde musulman et la chrétienté, ce fut parce que les immenses réalisations de la cour d'Alphonse X avaient été préparées par l'activité organisée dans la Sicile de Frédéric II au cours de la première moitié du siècle. Il est temps, à présent, d'examiner la situation de cette île méditerranéenne après l'occupation normande.

Comme nous l'avons déjà souligné, la conquête normande a incontestablement donné un coup d'arrêt à la vie culturelle foisonnante de la Sicile

kalbide. Après la fuite de nombreux poètes et juristes vers l'Égypte, le Maghreb ou Al-Andalus, certains genres littéraires et scientifiques florissants cessèrent d'être étudiés. Cependant, ce phénomène affecta principalement l'élite intellectuelle. La majorité de la population musulmane demeura en Sicile, et l'enseignement traditionnel islamique se poursuivit dans les nombreuses mosquées qui avaient survécu. Naturellement, la politique de tolérance adoptée par la dynastie des Hauteville fut un facteur décisif dans les relations fertiles nouées entre chrétiens et musulmans. Cette attitude porta ses premiers fruits sous le règne de Roger II (1130–1154). Le roi lui-même connaissait l'arabe, de même que plusieurs de ses courtisans, et Palerme devint un pôle d'attraction pour les savants musulmans dont l'arrivée compensa, dans une certaine mesure, la fuite massive d'érudits qu'avait provoquée l'invasion normande. Le meilleur exemple de ce mouvement fut le travail mené à la cour de Roger par Al-Idrīsī (mort en 1166), l'un des plus grands géographes de l'Islam, lequel porta à son faite le genre des « itinéraires » qui avait prospéré au XI^e siècle en Al-Andalus. Né à Ceuta, il avait étudié à Cordoue et, après avoir voyagé à travers l'Orient et l'Occident, s'était établi à Palerme. C'est là qu'en 1154, sous la direction du monarque normand lui-même, il dressa une carte du monde qui représente un progrès spectaculaire dans le domaine de la cartographie islamique. Afin de l'illustrer, il interrogea des voyageurs, des marchands, des hommes de religion et des ambassadeurs dont les informations lui permirent d'élaborer son œuvre géographique, la plus riche de son genre en langue arabe, qui fut bientôt connue sous le titre de *Livre de Roger*, car elle était dédiée au roi de Sicile (illustrations 123). Al-Idrīsī ne fut toutefois pas le seul maître musulman attiré par Palerme. L'astronome Ibn 'Abd al-Mun'im y travailla également, tandis que des poètes comme Al-Buḥturī ou Ibn Bashrūn vinrent y chanter les louanges de Roger.

Ibn Jubayr, voyageur andalou qui séjourna quelque temps en Sicile vers la fin du XII^e siècle (1184–1185), nous a laissé un tableau très vivant de la société insulaire et du climat qui régnait à la cour des Normands. Il eut l'occasion d'observer la cohabitation des chrétiens et des musulmans et constata l'existence de nombreuses mosquées où les fidèles étaient libres de pratiquer leurs rites. Il fut encore davantage surpris par l'atmosphère islamique de la cour de Guillaume II (1166–1189). Le roi, qui parlait et écrivait l'arabe, s'était entouré de conseillers musulmans (vizirs et chambellans dirigés par un *qā'id*) qui étaient fonctionnaires et jouissaient du statut de courtisans. Il avait des médecins et des astrologues musulmans, ainsi qu'un atelier royal où des artisans musulmans fabriquaient des brocards royaux de type islamique (probablement dérivés des *tirāz*).

Un digne émule de Roger II fut Frédéric II de Souabe (1197–1250) qui fit preuve d'un intérêt similaire pour la civilisation arabo-islamique. Égale-

ment capable d'attirer des savants juifs, musulmans et chrétiens, il transforma son domaine italien en un centre culturel rayonnant. De ce point de vue, ce monarque fut le précurseur d'Alphonse X. Grâce à son mécénat, la cour sicilienne joua le même rôle que Tolède durant le règne du roi castillan et servit de canal de transmission culturelle entre l'Orient et l'Occident. Il est significatif qu'avant son fructueux séjour à Tolède, Michel Scot se soit fixé en Sicile où il concourut à diffuser la pensée aristotélicienne *via* les écrits d'Avicenne et d'Averroès. Ce penseur est également l'auteur de traités d'astrologie et d'alchimie dédiés à l'empereur. À sa mort, sa succession fut prise par Théodore d'Antioche qui fut un authentique intermédiaire entre la culture sicilienne et la culture arabe, aussi bien maghrébine que moyen-orientale.

En dépit de l'héritage culturel arabo-musulman déjà éblouissant dont bénéficiait la cour sicilienne sous le règne de Manfred (1258–1266), on persista à y traduire des textes arabes traitant d'astrologie, d'astronomie et de mathématiques, dans l'île elle-même comme dans la colonie musulmane de Lucera. Cette région apulienne continua de recevoir des ambassadeurs envoyés par les Mamelouks égyptiens et fut, jusqu'à sa destruction en 1300, le dernier foyer de la culture islamique en Italie (illustrations 72, 73 et 213).

La fin de l'islam andalou : le royaume naşride de Grenade (1246–1492)

Nous avons déjà vu comment Muḥammad ibn Naşr s'établit à Grenade et forma un petit royaume qui s'agrandit rapidement en annexant les villes méditerranéennes de Málaga et d'Almería. En vertu du pacte de Jaén (1246), il avait accepté la suzeraineté de Ferdinand III de Castille. Cette dépendance vis-à-vis de son puissant voisin septentrional fut un trait distinctif de la politique du sultanat pendant deux siècles et demi. Pourtant, très rapidement, cette influence décisive se mêla à celle des Banū Marīn maghrébins. Pour la troisième fois dans l'histoire de l'Espagne, un empire nord-africain tenta d'intervenir dans la vie d'Al-Andalus.

Après avoir soumis quelques poches séditieuses, la dynastie naşride parvint à consolider son pouvoir durant la seconde moitié du XIII^e siècle, mais la première partie du siècle suivant fut marquée par une lutte pour le contrôle de Gibraltar, la « guerre du détroit ». Après l'ouverture de cette route maritime vers l'Atlantique, les tenants de divers intérêts commerciaux commencèrent à s'affronter pour y établir leur domination, parmi lesquels se distinguaient Gênes mais aussi ses principaux rivaux, la Catalogne et Majorque. Aussi le conflit prit-il rapidement une dimension internationale en opposant les Castillans, les Catalans, les Majorquins, les Génois ainsi que la nouvelle dynastie mérinide qui avait pris le pouvoir dans le Maghreb

occidental. Le petit sultanat de Grenade dut faire preuve de beaucoup de tact diplomatique et de prudence politique pour ne pas perdre une partie si complexe. Après d'âpres combats qui se terminèrent par la défaite du Mérinide Abū al-Ḥasan à El Salado (1340) et la prise d'Algésiras par les Castillans (1344), Grenade n'en atteignit pas moins, dans la seconde moitié du XIV^e siècle, le faite de son rayonnement politique et culturel. Ce fut sous les *amīr* Yūsuf I^{er} (1333–1354) et Muḥammad V (1354–1391) que furent bâtis les plus beaux palais et édifices de l'Alhambra de Grenade, ainsi que la madrasa de Yūsuf, tandis que toutes les villes naṣrides étaient embellies (illustration 198). Le sombre XV^e siècle fut toutefois témoin d'évolutions spectaculaires, préludes à la catastrophe finale. Une succession de guerres civiles au sein du sultanat favorisa la pression castillane qui prit la forme de harcèlements frontaliers incessants et entraîna la chute d'un nombre croissant de forteresses. Pendant le règne d'Abū al-Ḥasan (1464–1485), la décomposition politique de la Grenade naṣride entra dans sa phase finale. Pourtant, en 1465, «Grenade, avec son Alhambra, était l'une des villes les plus grandioses et les plus somptueuses du monde islamique», comme l'écrivit l'un de ses derniers visiteurs orientaux. L'occupation systématique du sultanat commença en 1482. En conquérant progressivement toutes les régions périphériques (Málaga, Almería), les monarques catholiques parvinrent à en isoler la capitale. Le 2 janvier 1492, la capitulation du sultan Abū 'Abd Allāh (Boabdil dans les textes castillans) marqua la chute du dernier bastion de l'islam sur le sol de la péninsule Ibérique.

D'un point de vue culturel, pour des raisons historiques évidentes, le petit sultanat de Grenade avait été ouvert à des influences diverses provenant de la Castille voisine, mais aussi de lieux plus éloignés. Il faut garder à l'esprit qu'à la fin de la guerre du détroit, les ports situés entre Valence et Lisbonne (partant, tous les ports naṣrides) devinrent des étapes importantes de la route de l'Atlantique. Ainsi, les marchands catalans, majorquins, vénitiens et toscans œuvraient dans les principaux centres commerciaux du sultanat et, parfois, maintenaient des consulats permanents à Málaga, à Almería et dans la capitale elle-même. Les Génois, en particulier, furent si nombreux à s'installer sur les terres naṣrides qu'au XV^e siècle, leur pénétration était devenue comparable à une domination coloniale. Des familles telles que les Spinola, les Doria, les Centurioni et les Vivaldi s'enrichirent en acquérant la maîtrise de l'exportation de la célèbre soie grenadine (assez fine pour rivaliser avec son équivalente orientale), du sucre et des fruits séchés.

Naturellement, le prestige intellectuel dont avait hérité le royaume de Grenade gagna également le Maghreb. De profonds changements du paysage physique et social de l'Ifrīqiyya ḥafside ont en effet été attribués aux relations avec le monde naṣride (M. Talbi). En outre, l'influence de ce dernier apporta une contribution déterminante à la configuration politique du

sultanat zayyānide de Tlemcen dont l'un des plus grands souverains était de culture naṣride et s'entourait de collaborateurs andalous. C'est néanmoins dans les contacts tissés avec le Maroc mérinide, qu'ils fussent de nature politique, militaire, sociale, économique, artistique ou intellectuelle, que le rayonnement grenadin fut le plus intense. Des lettrés marocains enseignaient à la madrasa de Grenade, tandis que des intellectuels naṣrides, comme Ibn al-Khaṭīb et bien d'autres, allaient étudier dans la Fès des Mérinides.

Les sciences étaient florissantes dans le sultanat, en particulier la médecine qui fut tristement sollicitée à l'époque de la peste noire, en 1348. Trois médecins renommés, Ibn al-Khaṭīb, Al-Saqūrī et Ibn Khātima, rédigèrent alors d'intéressantes brochures. Dans le domaine de la poésie, le plus grand nom est Ibn Zamrak (1333–1393) qui composa nombre de *qaṣīda*, d'épigrammes, d'impromptus et de *muwashshaḥi*. Comme Ibn al-Jayyāb, l'autre «poète de l'Alhambra», il est l'auteur de la majeure partie des poèmes qui ornent les murs, les fontaines et les niches du palais grenadin, ce qui conduisit García Gómez à noter qu'«Ibn Zamrak est peut-être le seul poète au monde dont l'œuvre ait été publiée de façon aussi luxueuse».

Malgré tout, la production intellectuelle est indéniablement dominée par l'éminent polygraphe Ibn al-Khaṭīb (1313–1375). Historien, poète, auteur de livres de médecine et de traités sur des thèmes mystico-philosophiques, il vécut au temps de l'apogée du sultanat naṣride, durant la seconde moitié du XIV^e siècle. À n'en pas douter, il fut la plus grande figure intellectuelle des dernières années de l'islam andalou. Ses principales œuvres sont l'*Iḥāṭa fī Tārīkh Gharnāta*, magnifique description de Grenade, mais aussi répertoire biographique des personnalités liées à la cité, et le *Lamḥa al-badriyya*, recueil d'esquisses biographiques des souverains naṣrides. Elles forment deux immenses fresques, respectivement intellectuelle et politique, de la vie dans le sultanat jusqu'au milieu du XIV^e siècle. Révélé au lecteur occidental sous des titres hyperboliques tels que «Salluste du royaume de Grenade» et «prince de la littérature arabo-grenadine», Ibn al-Khaṭīb est le plus parfait illustrateur du climat crépusculaire de la littérature naṣride, décrite ainsi par García Gómez : «gloses sur gloses, commentaires et témoignages d'érudition ; répétitions, en poésie et en prose, d'un art, de sujets et de clichés appartenant à une époque révolue». En résumé, nous sommes loin de l'originalité et de la vitalité intellectuelle qui avaient fleuri en Al-Andalus deux siècles auparavant.

BIBLIOGRAPHIE

- GARCÍA GÓMEZ G. E. 1971. *Poemas árabigoandaluces*. Madrid, Espasa-Calpe.
- GUICHARD P. 1977. *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Europe musulmane*. Paris.
- LÉVI-PROVENÇAL E. 1950. *Histoire de l'Espagne musulmane*. 3 vol. Paris.
- RIZZITANO U. 1975. *Storia e cultura nella Sicilia saracena*. Palerme.
- VERNET J. 1978. *La cultura hispano-árabe en oriente y occidente*. Barcelone.

IV

Le monde asiatique

Introduction

Irfan Habib

Si l'on doit identifier les grandes civilisations des contrées asiatiques qui font l'objet de la partie IV de ce volume, on peut aisément en citer trois au début de la période considérée (vers 600 apr. J.-C.) : la Chine, l'Inde et l'Iran. À partir du VII^e siècle, de fortes pressions se sont exercées sur ce dernier qui, à la suite des conquêtes arabes, a vu s'établir la suprématie de l'arabe, devenu principal véhicule littéraire au cours des deux siècles suivants. C'est à travers lui que les Iraniens ont apporté une immense contribution à l'étude de l'islam, ainsi qu'aux sciences héritées des sources hellénistiques. Leur langue orale a également subi de profonds changements, essentiellement induits par l'adoption massive de mots arabes. Dans le même temps, à compter du VI^e siècle, les migrations turques ont déclenché un processus lent mais continu qui a entraîné le remplacement de dialectes iraniens comme le sogdianien et le khārezmien par de nouveaux idiomes d'origine turque. À la fin de la période étudiée, on avait cessé de parler le persan dans une grande partie de l'Asie centrale.

Cependant, si la civilisation iranienne semble avoir été inhibée pendant ces deux premiers siècles, une renaissance culturelle et linguistique s'est amorcée au X^e siècle pour prendre de l'ampleur au fil du temps. Le persan est rapidement devenu la langue littéraire de l'ensemble de l'Orient islamique, y compris de ses composantes turques, et, à partir du XI^e siècle, l'Inde a également subi l'emprise croissante de la langue et de la culture persanes.

En Inde, la création du sultanat de Delhi (1206–1526) a favorisé la pénétration de l'islam aussi bien que de la culture et de la langue persanes, ce qui a fini par influencer profondément la civilisation indienne. Cette évolution est manifeste dans le domaine des techniques, marqué par l'introduction du papier, du rouet et du dôme. La péninsule Indienne a également accueilli les grands centres du savoir musulman et de la littérature persane. Enfin, l'interaction avec les traditions indiennes classiques a suscité une floraison culturelle qui a amplement compensé les ravages de l'invasion et de la prise de pouvoir.

La Chine a peut-être été la moins affectée par des facteurs extérieurs, en dépit de la longue conquête des Mongols (1211–1276) couronnée par l'instauration de la dynastie des Yuan (1271–1368). Certes, elle avait emprunté le bouddhisme à l'Inde où, au VII^e et au VIII^e siècle, se pressaient des pèlerins chinois venus apprendre la doctrine afin de la transmettre à leurs compatriotes. Les principales évolutions de la civilisation chinoise ont toutefois émané d'inspirations et de processus internes. À maints égards, elle a atteint le zénith de sa gloire au cours de cette période, livrant au monde certaines de ses plus grandes inventions comme le papier, le rouet, la boussole magnétique, l'imprimerie et la poudre. Sous les Ming, les expéditions maritimes de Zheng He (entre 1405 et 1433) vers l'Asie du Sud-Est, l'océan Indien et l'Afrique de l'Est ont constitué des entreprises remarquablement audacieuses. Elles étaient encouragées par l'essor de l'artisanat et du commerce chinois dont Marco Polo (1254–1324) avait donné un aperçu au monde un siècle auparavant.

C'est également au cours de cette période que le nomadisme a joué son rôle le plus décisif. Il est d'ailleurs pertinent qu'Ibn Khaldūn (1332-1406), historien et sociologue nord-africain convaincu de l'intérêt historique des rapports entre tribalisme nomade et sociétés sédentaires, lui appartienne.

Malgré la terreur qu'ils ont inspirée dans des régions aussi éloignées que l'Occident latin et l'Inde, les Huns des siècles antérieurs demeurent mystérieux. Les Turcs, les plus victorieux des peuples nomades de l'Histoire, sont quant à eux mieux connus. Partis au VI^e siècle du désert de Gobi, en Chine et en Mongolie, ils ont bâti un empire vaste mais éphémère (VI^e et VII^e siècles) et se sont affirmés comme les maîtres des steppes et des zones agricoles. Ainsi, très vite, des sédentaires turcs ou turcophones ont fait leur apparition aux côtés des nomades. Leur expansion s'est accélérée sous les Seldjoukides (XI^e et XII^e siècles), puis dans le sillage des Mongols (XIII^e et XIV^e siècles). À la fin de la période considérée, le turc avait globalement atteint ses limites actuelles, de l'Asie Mineure et de la Volga au Xinjiang et au Kirghizistan.

Le plus grand des empires nomades fut celui des Mongols, fondé par Gengis khān (1206–1227). Il est difficile de porter un jugement sur cet empire qui est le seul à avoir atteint une dimension presque mondiale. D'un côté, ses armées ont perpétré des destructions et des massacres effroyables dans les pays conquis ; de l'autre, comme l'a souligné V. Bartholdi, ses khāns ont encouragé le commerce et l'artisanat. La présence, dans leurs cours et dans les différentes régions de leur vaste territoire, de peuples issus de diverses civilisations a stimulé les échanges culturels. Des observatoires islamiques ont été créés à Beijing, tandis que la monnaie de papier chinoise était émise en Iran. En vérité, on pense que les Mongols ont favorisé la diffusion de plusieurs inventions vers l'Occident, notamment l'imprimerie et la poudre.

Dans ces remarques introductives, il n'est possible de mentionner que les mouvements ayant affecté des territoires étendus. Notons toutefois que les apports culturels sont rarement proportionnels à la taille des pays concernés. À titre d'exemple, la Corée a remarquablement concouru à l'essor de l'imprimerie, et les royaumes d'Asie du Sud-Est de langue sanskrite ont utilisé la position des nombres et le zéro avant le sous-continent indien. Ces faits nous rappellent que chaque peuple apporte sa propre contribution au développement de la civilisation humaine.

22

L'Iran

Seyyed Hossein Nasr

La période comprise entre 600 et 1600 coïncide presque exactement avec le premier millénaire de l'histoire de l'islam et de l'Iran musulman¹. L'Empire perse des Sassanides a été conduit à sa chute par les batailles de Qādisiya (637) et de Nihāwand (642), ce qui a préparé un terrain favorable à la diffusion de l'islam dans son territoire qui s'étendait de l'Iraq aux frontières chinoises. Loin d'être rapide et imposée par la seule force des armes, l'islamisation de l'Iran a été progressive² et a duré plusieurs siècles au cours desquels la civilisation de la Perse préislamique s'est transformée et, à son tour, a marqué de son sceau la culture persane de la période islamique (illustrations 190a et b). Tandis que le message du Coran a modelé le paysage intellectuel et culturel de la Perse, sans toutefois affecter les sphères rituelle et judiciaire, une influence persane s'est exercée sur la pensée et la culture musulmanes (Frye, 1976). Quoi qu'il en soit, une aire iranienne ou persane distincte de la zone arabe s'est créée au sein du vaste domaine de la civilisation islamique, aire qui avait son centre en Iran, mais englobait toute l'Asie centrale et, plus tard, s'est étendue à l'ensemble du sous-continent indien et même à la Chine occidentale (carte 17).

LA FORMATION D'UNE CULTURE PERSANE MUSULMANE

Les auteurs du volume III ayant déjà examiné la vie intellectuelle et culturelle à la fin de la période sassanide, avant l'avènement de l'islam (voir notamment le chapitre de Philippe Gignoux), ce sujet ne sera pas abordé ici. L'émergence de la nouvelle religion a entraîné la création d'une immense civilisation dont l'Iran a été et demeure l'un des principaux centres séculaires. Non seulement les Persans ont adhéré à la révélation coranique, mais ils ont éga-



Carte 17 L'Iran et ses voisins (dessin S. H. Nasr).

lement, dans une large mesure, participé à l'élaboration de la vision musulmane du monde qui repose sur le Coran et le ḥadīth. Ils furent parmi les premiers à compiler les textes du ḥadīth dont le plus célèbre recueil sunnite est celui de Bukhārī, savant natif de la ville de Bukhārā qui fut un foyer majeur de la culture persane au début de l'histoire islamique. Parmi eux figurent également certains des premiers commentateurs du Coran, à l'instar de Bayḍāwī, de Zamakhsharī et de Ṭabarī. Les érudits persans ont aussi contribué à façonner nombre de disciplines islamiques telles que la cosmologie, la théologie, la jurisprudence, la philosophie et le mysticisme, ce qui créa une vision globale du monde composée d'un cadre intellectuel ainsi que de normes sociales et éthiques s'appliquant à eux-mêmes comme à l'ensemble des musulmans.

Dans les premiers temps de l'Iran islamique, les Persans ont également participé à l'élaboration de la grammaire et à l'essor de la prose arabe, ce dont témoignent amplement les noms de Sībawayh (Sībūyeh) et d'Ibn Muqaffa^c (illustration 210).

Néanmoins, la plus grande réussite linguistique iranienne entre le VIII^e et le X^e siècle est la création du persan, langue née d'une synthèse du pehlevi, du darī et d'emprunts au vocabulaire coranique. Elle devint la langue la plus importante de la civilisation islamique après l'arabe, parlée par les Iraniens, les Afghans et les Tadjiks jusqu'à aujourd'hui et comprise par de nombreuses générations de musulmans turcs, indiens et même chinois (voir le sous-chapitre 17.3) (illustrations 109 et 112).

LES TRANSFORMATIONS DE L'ÉTAT ET DE LA SOCIÉTÉ EN IRAN

La société perse sassanide, hiérarchisée, était dominée par les prêtres zoroastriens (*mūbad*) et une aristocratie politique et militaire, le souverain exerçant une fonction à la fois royale et sacerdotale. Les enseignements d'une religion d'origine iranienne formaient le ciment de cette société ethniquement assez homogène. La stratification sociale s'alourdit toutefois au fil de l'ère sassanide, ce qui contribua à susciter les insurrections religieuses associées à Mānī et à Mazdak. En réalité, à la fin de la période, les Perses attendaient un libérateur religieux. Nombre d'entre eux adoptèrent l'islam avec enthousiasme, espérant ainsi échapper à cette hiérarchisation excessivement oppressive puisque la nouvelle religion promettait l'égalité de tous les musulmans devant Dieu.

Malgré tout, la conversion des peuples du plateau iranien fut progressive et, 300 ans après l'écroulement des Sassanides, le pays abritait encore

d'importantes communautés zoroastriennes. Même le manichéisme survécut dans les premiers temps de l'islam. L'islamisation s'accompagna d'une modification des anciennes structures de classes à mesure que la nouvelle religion, apparue dans les centres urbains, gagnait les campagnes. On observa également une migration arabe notable et la multiplication des *mawālī* (clients non arabes attachés à une tribu arabe), tandis que le territoire était désormais directement gouverné par les Omeyyades de Damas. Sous le règne de la dynastie (661–750), cette domination inspira toutefois un profond ressentiment chez les Persans qui se considéraient comme culturellement supérieurs à leurs conquérants. En conséquence, alors même que la majorité d'entre eux embrassait la nouvelle religion, il s'instaura un sentiment culturel et politique anti-arabe. Quelques mouvements religieux, tel celui de Bābak-e Khurram Dīn au IX^e siècle, cristallisèrent le désir de liberté des Iraniens opposés à l'hégémonie arabe. Néanmoins, ces mouvements ne parvinrent pas à s'enraciner et disparurent assez vite.

Une menace plus durable fut posée par la rébellion de la garnison persane du Khurāsān, conduite par un chef religieux charismatique nommé Abū Muslim. Au nom de l'islam et de la famille du Prophète, celui-ci se dressa contre les Omeyyades qui avaient favorisé l'élément arabe à la lumière de la perspective universelle de l'islam. Cette révolte mena à la chute de la dynastie et à l'avènement des 'Abbāssides qui firent de Bagdad leur capitale, à proximité de l'ancienne capitale sassanide, Ctésiphon. L'événement entraîna un renforcement de l'influence persane sur le nouveau gouvernement dont les structures bureaucratiques et administratives étaient largement inspirées de modèles sassanides (un phénomène dont les prémices étaient déjà visibles sous les Omeyyades). En outre, l'Iran bénéficia d'une autonomie accrue qui permit la fondation de dynasties locales aux IX^e et X^e siècles, parmi lesquelles se distinguent les Šaffārides, les Sāmānides et les Būyides.

Simultanément, alors que s'accroissait la rivalité entre Arabes et Persans au sein du califat, on vit surgir le mouvement de la *shu'ūbiyya* qui épousait ouvertement la cause de la culture persane et exprimait son hostilité vis-à-vis du joug arabe sur la société iranienne. À cette époque, non seulement les Persans occupaient la majorité des postes de vizirs et de fonctionnaires dans l'administration centrale 'abbāsside, mais ils apportaient aussi les contributions les plus fondamentales aux institutions, à la pensée religieuse, à l'art, à la science et à d'autres aspects essentiels de la civilisation islamique.

Au X^e et au XI^e siècle, des tribus turkmènes descendues des montagnes de l'Aral conquièrent une grande partie des régions septentrionales de l'Iran dont elles modifièrent la composition ethnique de manière permanente. Peu à peu, ces peuples acquirent un pouvoir politique illustré par l'émergence de dynasties comme celles des Ghaznévides au X^e siècle et des Seljukides aux XI^e et XII^e siècles. Contrairement à certaines des dynasties précéden-

tes, proches du shī'isme ou même d'obédience shī'ite, ces derniers étaient résolument sunnites. Ils soutenaient le califat 'abbāsside, bien qu'ils aient entièrement adopté la culture persane. En vérité, nombre de leurs souverains comptent parmi les plus grands mécènes de la littérature persane. Les migrations des tribus turkmènes les menèrent progressivement jusqu'à l'Iran occidental actuel. De là, elles gagnèrent l'Anatolie, peuplèrent la région et mirent en place le pouvoir osmanli qui, au XIV^e siècle, devait donner naissance à l'Empire ottoman.

En Iran, ces grandes migrations ont transformé la région de l'Azerbaïdjan dont les habitants modernes parlent l'azéri, un dialecte turkmène, tout en ayant recours au persan dans la production littéraire. Elles ont également entraîné la venue d'un certain nombre de tribus turkmènes, comme les Qashqā'ī, qui jouèrent ensuite un rôle décisif dans l'histoire du pays et survivent encore de nos jours. La migration turkmène marque la pénétration d'une nouvelle force étrangère en Iran, quelques siècles après celle des Arabes. Néanmoins, dans le second cas comme dans le premier, la culture persane a absorbé ces éléments qui ont donné un nouveau souffle à la société.

En réalité, l'invasion qui devait semer la désolation en Iran était encore à venir. Au XIII^e siècle, les Mongols fondirent sur la Transoxiane avant d'envahir le Khurāsān puis le reste du plateau, pillant et dévastant certaines de ses plus grandes villes, comme Nīshāpūr, et détruisant une bonne partie de son agriculture et de son réseau d'irrigation. Des millions de personnes trouvèrent la mort dans ce désastre qui balaya également nombre d'institutions sociales majeures. Néanmoins, malgré les conséquences sociales et économiques catastrophiques de leur invasion, les Mongols ont dans une certaine mesure respecté le savoir. Loin de s'étioler, l'activité intellectuelle connut une renaissance au XIII^e et au XIV^e siècle, en grande partie grâce à l'astronome et philosophe persan Naṣīr al-Dī Ṭūsī qui, ayant su gagner la confiance du souverain mongol Hülegü, parvint à sauver quelques écoles et quelques bibliothèques et à préserver l'existence de certains érudits (illustrations 12 et 139).

Il est toutefois intéressant de noter que, tandis que Hülegü avait marché sur Bagdad et mis à mort le dernier calife 'abbāsside, symbole de l'unité politique de l'Islam, son petit-fils Uljaitü embrassa la foi islamique et prit le nom de Ṣultān Muḥammad Khudābandeh. Les Mongols chamanistes et bouddhistes furent très vite absorbés par le monde islamique. De plus, comme ils régnaient sur la Chine et favorisaient ainsi les échanges sino-iraniens, ils participèrent à l'extraordinaire renaissance des arts, en particulier de la peinture dont le zénith fut atteint à l'époque des Tīmūrīdes, les descendants de Tīmūr (Tamerlan), qui furent souvent de grands mécènes des arts et des sciences (illustrations 186 et 218).

Sur le plan social et politique, les destructions mongoles puis, à la fin du XIV^e siècle, la conquête de l'Iran par Tamerlan ont toutefois entraîné

une période de troubles qui provoqua l'instabilité du pouvoir local. Simultanément, en raison de l'anéantissement du califat sunnite et du succès rencontré par certains ordres soufis qui rapprochaient le sunnisme et le shī'isme, ce dernier continua à gagner du terrain en Iran au point que, à la fin du XV^e siècle, les Séfévides purent réunifier le pays sous sa bannière et instaurer un véritable État iranien.

LA RELIGION, LA THÉOLOGIE ET LE SOUFISME (MYSTICISME)

La religion

Au début du VII^e siècle, l'Iran était encore majoritairement zoroastrien, mais il abritait également un certain nombre de manichéens et au moins une partie de ceux qui avaient suivi la révolte de Mazdak. On recensait aussi d'importantes communautés chrétiennes, non seulement dans des régions plus ou moins protégées par les Sassanides, comme l'Arménie, mais aussi en Iran même. Certaines des plus anciennes communautés juives vivaient également sur le territoire iranien, notamment vers Hamadān et Iṣfahān. Comme il a été précisé plus haut, l'avènement de l'islam transforma peu à peu l'Iran en un pays à dominance musulmane, mais les minorités préislamiques se maintinrent, à l'exception des manichéens. Le zoroastrisme lui-même devint minoritaire car, en trois siècles, la plupart de ses fidèles se convertirent à l'islam. Certains d'entre eux partirent pour l'Inde où ils formèrent la communauté parsie qui demeure importante aujourd'hui. La communauté juive survécut et participa activement à de nombreux domaines, notamment la médecine, la pharmacologie et la musique. Gardiens d'une grande part de l'héritage gréco-alexandrin, en particulier médical, les chrétiens virent leurs rangs grossir pendant la période séfévide, alors que de nombreux Arméniens s'installaient en Iran sous le règne de Shāh 'Abbās. Ils constituèrent alors une communauté influente dans l'artisanat et le commerce.

Contrairement à une idée répandue, l'islam fut majoritairement sunnite du VII^e au XIII^e siècle, bien que le shī'isme soit très tôt apparu dans le pays. L'attachement des Persans à 'Alī et à l'entourage du Prophète (*ahl al-bayt*) attira auprès d'eux de nombreux descendants de Muḥammad qui fuyaient les persécutions omeyyades puis 'abbāssides. Aujourd'hui encore, le pays est parsemé de mausolées de la famille du Prophète, les *imām-zādeh*, lieux de pèlerinage et de dévotion dont les plus célèbres sont ceux de Mashhad et de Qom.

La théologie

Jusqu'à l'invasion mongole du XIII^e siècle, l'Iran demeura toutefois fidèle aux écoles shāfi'ite, ḥanafite et, dans une certaine mesure, ḥanbalite. Il engendra de nombreux savants sunnites — commentateurs coraniques, compilateurs et spécialistes du ḥadīth, juristes et théologiens (*mutakallimūn*). Il suffit d'examiner les principaux textes qu'utilisent aujourd'hui les universités religieuses sunnites (madrasas), comme l'université cairote d'Al-Azhar, pour apprécier le rôle des Persans dans l'élaboration du savoir sunnite classique. Aux X^e et XI^e siècles en particulier, alors qu'une grande partie du califat 'abbāsside était en proie à l'expansion de diverses forces shī'ites allant des Būyides en Iran et des Ḥamdānides en Syrie aux Fātimides en Égypte et dans de vastes régions nord-africaines, le Khurāsān devint un bastion du sunnisme. Des personnalités telles qu'Al-Ḥaramayn Juwaynī (mort en 1085) ou Abū Ḥamid Muḥammad al-Ghazālī (mort en 111) apportèrent un concours essentiel à la défense intellectuelle de l'islam sunnite. Ce dernier, éminent théologien et juriste soufi, fut sans doute le plus influent spécialiste du sunnisme après la période d'enracinement de l'islam. La contribution persane à la théologie sunnite se maintint même au cours des siècles suivants, ainsi que l'illustrent les œuvres de Fakhr al-Dīn Rāzī (mort en 1209), Mīr Sayyid Sharīf Jurjānī (mort en 1413), 'Aḍud al-Dīn Ījī (mort en 1355) et Sa'd al-Dīn Taftāzānī (mort en 1389), encore enseignées dans les écoles sunnites.

Il faut noter ici que la théologie shī'ite avait également son centre en Iran. De même que la plupart des premiers penseurs ismā'īliens étaient persans, à l'instar d'Abū Ya'qūb Sijistānī (mort en 971), d'Abū Ḥatīm Rāzī (mort en 933), d'Ḥamid al-Dīn Kirmānī (mort en 1017) et de Nāṣir-i Khusraw (mort vers 1075) qui étaient à la fois théologiens et philosophes au sens technique du terme, le foyer du shī'isme duodécimain se trouvait en Iran. Les auteurs des quatre recueils définitifs du ḥadīth shī'ite, Muḥammad ibn Ya'qūb Kulaynī (mort en 940), Ibn Bābūyeh (mort en 991) et Muḥammad Ṭūsī (mort en 1068), étaient natifs du centre de l'Iran et du Khurāsān, tout comme le grand théologien shī'ite Shaykh-i Mufīd (mort en 1022). La systématisation de la théologie shī'ite a quant à elle été réalisée par une autre figure persane, Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (mort en 1273), dont le *Tajrīd al-ī'tiqād* est l'œuvre maîtresse de la théologie shī'ite des Douze Imāms.

LA DIFFUSION DU SHĪ'ISME

Comme nous venons de le souligner, c'est au cours des deux siècles qui suivirent l'invasion mongole que le shī'isme de l'école *ithnā-ʿasharī* ou duodécimaine se répandit en Iran. Ce phénomène fut la conséquence de nombreux

facteurs religieux, sociaux et politiques, parmi lesquels on peut citer la fin du califat 'abbāsside sunnite, la conversion de certains des descendants les plus influents d'Hülegü, qui détenaient le pouvoir politique en Iran, et l'expansion de certains ordres soufis qui portaient un message messianique ou mahdiste. Ce fut toutefois la conquête et l'unification de l'Iran par les Séfévides, aidés par les Qizilbāsh turkmènes, qui fit de l'Iran un pays majoritairement shī'ite — ce qu'il est encore aujourd'hui — et amorça l'essor de la théologie et de la pensée shī'ites (Nasr, 1991, p. 395 et suiv.).

LE SOUFISME

Le soufisme, qui recèle l'enseignement ésotérique de l'islam, plonge ses racines dans la signification hermétique du Coran, ainsi que dans les enseignements intérieurs et les pratiques du Prophète. On peut considérer qu'il s'agit de mysticisme si ce terme est considéré dans son sens originel, à savoir une manière d'aborder les mystères divins. Avec le temps, le soufisme adopta de nombreuses langues différentes pour exprimer ses enseignements et utilisa un symbolisme emprunté à de multiples sources allant du néoplatonisme et du christianisme au zoroastrisme, à l'hindouisme et au bouddhisme. Néanmoins, ses enseignements intérieurs et ses pratiques ne trouvent pas leur origine dans ces sources mais dans la révélation islamique elle-même. C'est l'universalité de son enseignement qui lui a permis d'employer tant de symboles et de formes pour en exposer les idées, fondées sur la doctrine de l'unicité de la réalité ultime (*al-tawḥīd*), ainsi que sur la pratique des moyens qui donnent accès à l'unicité et à l'Être unique.

Le soufisme est issu des compagnons du Prophète, en particulier 'Alī ibn Abī Ṭālib. Il fut ensuite transmis aux premiers prédicateurs tels qu'Ḥasan al-Baṣrī (mort en 728) et, à partir du VIII^e siècle, il se propagea dans le reste de l'Iraq puis au Khurāsān. Au IX^e siècle, les écoles de Bagdad et du Khurāsān devinrent réputées, chacune d'entre elles insistant sur un aspect particulier de la spiritualité soufie. Il est intéressant de remarquer que la plupart des membres les plus illustres de l'école de Bagdad étaient d'origine persane, à l'image d'Abū'l-Qāsim Junayd (902), tandis que les principales figures de l'école khurāsānienne — Ibrāhīm Adham (mort en 776 ou 790), Bāyazīd Baṣṭāmī (mort en 874), Ḥakīm Tirmidhī (mort vers 932) et Abū'l-Ḥasan Kharraqānī (mort vers 1034) — étaient naturellement tous des Persans. De même, les grands traités soufis des maîtres arabes ne firent leur apparition que bien plus tard dans l'histoire de l'islam, les auteurs des premiers temps (VIII^e–XII^e siècle) étant majoritairement persans, même lorsqu'ils écrivaient en arabe. Il suffit de citer les premiers classiques de l'éthique soufie, qu'ils

soient rédigés en arabe comme *Qūt al-qulūb* (*La Nourriture des cœurs*) d'Abū Ṭālib al-Makkī (mort en 996), *Kitāb al-humā'* (*Le Traité de l'illumination*) d'Abū Naṣr al-Sarrāj (mort en 988), *Risālat al-qushayriyya* (*Le Traité de Qushayrī*) de l'imām Abū l-Qāsim al-Qushayrī (mort en 1074) et *Kitāb al-ta'ārruf* (*Le Livre d'introduction*) de Kalābādhī (mort en 990 ou 994), ou en persan comme *Kashf al-mahjūb* (*Le Dévoilement des choses cachées*) d'Hujwīrī (mort vers 1071), le saint patron de Lahore. Tous ces ouvrages ont été écrits par des Persans. On ne saurait non plus oublier, dans ce contexte, Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (mort en 1111) et son traité en arabe intitulé *Ihyā' ulūm al-dīn* (*Vivification des sciences de la foi*), le plus complet et le plus influent des ouvrages d'éthique de l'histoire de l'islam.

Le Khurāsān est resté le foyer dominant de l'activité soufie pendant les premiers siècles de l'islam. Outre les noms déjà cités, Aḥmad al-Ghazālī, le frère d'Abū Ḥāmid, ainsi qu'un grand nombre de poètes soufis dont nous parlerons plus loin en étaient originaires. La région partageait toutefois ce rôle avec d'autres villes iraniennes. Ḥusayn ibn Maṣṣūr al-Ḥallāj (mort en 922), le plus célèbre des premiers soufis, venait des environs de Shīrāz, de même que le grand philosophe Rūzbehān Baqlī (mort en 1209). Nous devons la première œuvre maîtresse de l'hagiographie soufie à Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (mort en 1037), natif d'Iṣfahān où se sont également illustrés, aux X^e et XI^e siècles, des soufis ḥanbalites tel Abū Maṣṣūr Iṣfahānī (mort au XI^e siècle). Hamadān abrita l'un des premiers poètes soufis, Bābā Ṭāhir (mort au début du XI^e siècle), ainsi que l'une des plus éminentes figures intellectuelles du mouvement, 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī (mort en 1132). En vérité, on trouve de glorieux représentants de cette école de pensée dans tout le territoire iranien : Khwājah 'Abdallā Anṣārī (mort en 1089) à Herāt, Abū Sahl Tustarī (mort en 896) à Shūshtar, au Khūzistān, Awhād al-Dīn Kirmānī (mort en 1237) à Kirmān, Afḍal al-Dīn Kāshānī (mort en 1213–1214) et 'Abd al-Razzāq Kāshānī (mort en 1330) à Kāshān, Shaykh Maḥmūd Shabistarī (mort en 1320) en Azerbaïdjan, etc. (Schimmel, 1975).

Relevons également que nombre de grandes confréries soufies, comme la Qādiriyya, la Suhrawardiyya, la Mawlawiyya, la Chishtiyya et la Naqshbandiyya, qui ont exercé une profonde influence sur des contrées allant des Philippines et de la Chine à l'Albanie et au Maroc, trouvent leurs origines en Iran ou dans la sphère de la culture persane. Il est impossible d'appréhender l'histoire religieuse et culturelle d'une grande partie de l'Asie et de l'Afrique sans mesurer l'emprise de ces communautés (Nasr, 1971, partie 1, pp. 3 et suiv. ; Trimingham, 1971).

L'avènement des Séfévides, qui s'appuyaient sur un ordre soufi fondé par Ṣāfi al-Dīn Ardibīlī (mort en 1331), engendra une confrontation entre l'État et certaines des confréries, en particulier le puissant ordre iranien des nī'matullāhī. Ceux-ci, décimés, se réfugièrent dans le Deccan indien en 1600

et ne regagnèrent l'Iran qu'au XVIII^e siècle. La Qādirīya et la Naqshbandīya se maintinrent dans le Kurdistan et le Balūchistān sunnites, tandis que d'autres confréries comme les Dhahabī et les Khāksār survécurent dans les régions shī'ites.

LA LITTÉRATURE

Si les Persans écrivaient en arabe à l'aube de l'islam, une littérature persane vit peu à peu le jour à partir du IX^e siècle, comme en témoignent les quelques vers de cette période qui nous ont été transmis. Cependant, la plupart des poètes se contentaient alors d'imiter les grands maîtres arabes en utilisant leurs mètres et leur prosodie³. Au X^e siècle, une véritable poésie persane fut créée par Abū 'Abdallāh Ja'far Rūdakī (mort en 940), originaire des environs de Samarkand. On dit qu'il aurait composé quelque 100 000 vers en transformant les formes classiques de la poésie arabe pour bâtir un modèle original. Seuls quelques milliers d'entre eux nous sont parvenus, mais leur auteur n'en demeure pas moins le père et l'un des piliers de la poésie persane. Au XI^e siècle, il fut suivi par de célèbres poètes comme Aḥmad Manūchihī (mort vers 1040) qui était attaché à la cour des Ghaznévides. Versé dans les sciences théologiques de son temps, en médecine et en poésie arabe (dont il a adopté bien des modèles), cet auteur a consacré une bonne part de ses poèmes à la description de la nature. À la même période, un autre poète khurāsānien nommé Abū'l-Qāsim 'Unṣurī (mort en 1039), également attaché à la cour ghaznévide, devint célèbre pour des œuvres telles que son *Wāmiq wa Adhrā*.

Le Khurāsān est demeuré le point d'ancrage de la jeune poésie persane et c'est là que ses formes classiques — *qaṣīda*, *ghazal*, *masnavī* et *rubā'ī* (quatrain) —, d'inspiration arabe ou originale, ont commencé à fleurir dès le XI^e siècle. C'est dans cette région que naquit, écrivit et mourut (1020) le plus grand poète épique persan, Ḥakīm Abū'l-Qāsim Firdūsi. Son *Shāh-Nāmeḥ* (*Livre des rois*), rédigé en couplets rimés ou *masnavī*, est le plus important témoignage du passé antique de l'Iran et de l'histoire de la nation iranienne. L'identité préislamique de l'Iran a été ressuscitée par cet « Homère de la langue persane », un homme pieux qui, tout en étant opposé à la domination arabe sur son pays, était profondément musulman et que ses compatriotes appelaient *Ḥakīm* (sage). Dans le *Shāh-Nāmeḥ*, les héros historiques ou mythiques de la Perse antique, de Jamshīd et Farīdūn à Zāl et à Rustam, d'Isfandiyār aux rois sassanides, sont dépeints avec tant de vérité que leur souvenir est encore vivant dans la conscience des Iraniens et des peuples persanophones, à l'image des Tadjiks et des autres habitants de l'aire per-

sane de la civilisation islamique. Le chef-d'œuvre de Firdūsi est une clef essentielle pour comprendre la conscience nationale des Persans, en même temps qu'un miroir où les musulmans iraniens contemplant, au fil des âges, les mythes de leur passé ancien.

Après Firdūsi, le courant dominant de la poésie persane subit l'emprise grandissante de l'ethos du soufisme, ce qui donna naissance à un trésor de la poésie soufie dont nous parlerons plus loin. Il y eut également de grands poètes qui, même s'ils étaient plus ou moins influencés par cette doctrine, n'y adhéraient pas. Parmi les plus éloquents d'entre eux, on peut citer Ibrāhīm Khāqānī Shīrwānī (mort en 1199) qui servit à la cour des souverains du Shīrwān mais entreprit également de grands voyages dans le reste du monde islamique, y compris en Iraq. Là, sur les ruines de Ctésiphon, l'ancienne capitale, il composa l'une des plus admirables *qaṣīda* de la langue persane dans laquelle il évoque les leçons que nous enseigne l'histoire sur la fugacité du monde. Son œuvre complexe inclut un célèbre *Dīwān* (*Recueil*) et une anthologie poétique intitulée *Tuhfat al-ʿirāqayan* (*Le Don des Iraq jumeaux*) (autrement dit l'Iraq persanophone et l'Iraq arabophone).

Khāqānī était lié d'amitié à un autre grand poète, Nizāmī Ganjawī (mort en 1209). Celui-ci, auteur d'une élégie à la gloire de son illustre compagnon, écrivit en outre plusieurs poèmes célèbres empreints d'une grande puissance dramatique. Ces œuvres, sources de maintes miniatures, sont réunies dans son *Khamseh* qui comprend notamment *Laylī wa Majūn*, *Haft Paykar* (*Les Sept Idoles*) et *Shīrīn wa Khusraw*. Placées au rang des chefs-d'œuvre incontestés de la langue persane par leur qualité littéraire, elles témoignent en outre de la sagesse et de la perspicacité de leur auteur, poète cultivé et philosophe. Colorées, imagées et chargées de symboles cosmologiques, elles se distinguent par leur force narrative. À l'instar de son brillant prédécesseur Nāsīr-i Khusraw, qui était essentiellement un poète moraliste, Nizāmī se passionnait pour des questions éthiques tout en explorant les profondeurs de l'amour humain. On considère souvent qu'il a modelé le « corps » poétique auquel Rūmī devait ensuite insuffler l'« esprit » du soufisme. L'œuvre de Nizāmī a inspiré plus d'un poète des siècles suivants, parmi lesquels Amīr Khusraw, qui vécut et mourut au début du XIV^e siècle à Delhi, et Jāmī qui sera présenté plus loin dans ce chapitre (illustrations 112, 113 et 218).

Si, au fil du temps, la poésie persane en vint à être dominée par les auteurs soufis, d'autres genres continuèrent à fleurir. Après l'avènement du shīʿisme, un certain nombre de poètes s'illustrèrent en composant des élégies pour les *imām* et en évoquant les tragédies de l'histoire shīʿite, le plus remarquable d'entre eux étant sans doute Muḥtasham Kāshānī (mort en 1587). Par ailleurs, on vit peu à peu se former un genre poétique plus orné et plus contourné, un « style indien » (*sabki hindī*) dont Sayyid Muḥammad ʿAlī Tabrīzī, également connu également sous le nom de Ṣāʿib (mort en 1675), fut un grand maître.

Avant d'aborder la poésie soufie, il convient de dire quelques mots sur la prose littéraire. La prose persane proprement dite est apparue aux X^e et XI^e siècles, au cours desquels plusieurs traités philosophiques et scientifiques ont été rédigés par des philosophes ismāʿīliens, ainsi que par des personnalités telles qu'Ibn Sīnā et Bīrūnī. Au XI^e siècle, les écrits philosophiques de Nāsīr-i Khusraw revêtent un intérêt littéraire particulier. L'art de la prose littéraire n'a toutefois connu un véritable essor qu'avec les œuvres des soufis, des philosophes de l'illumination et des penseurs mystiques. Mentionnons ainsi le *Munājāt* de Khwājah ʿAbdallā Anṣārī, natif d'Herāt, et surtout le *Sawānih* d'Aḥmad al-Ghazālī (mort en 1126) qui compte parmi les chefs-d'œuvre littéraires du persan et qui a donné naissance à un genre nouveau illustré par le *Lamaʿāt* (*Éclairs divins*) de Fakhr al-Dīn ʿIrāqī (mort en 1289), ainsi que par l'*Ashīʿ al-lamaʿāt* (*Rayons d'éclairs divins*) et le *Lamaḥāt* (*Étincelles*) de Jāmī (mort en 1492). Quant à la prose philosophique, les œuvres d'ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī (1131), du *shaykh al-ishrāq* Shihā al-Dīn Suhrawardī (mort en 1191) et d'Aḫḫāl al-Dīn Kāshānī sont d'une beauté littéraire exceptionnelle.

LA POÉSIE SOUFIE

À bien des égards, la poésie soufie est le joyau de la littérature persane, associant l'ethos islamique le plus profond à la spiritualité particulière de la culture persane pour donner vie à quelques-uns des plus beaux poèmes au monde. Elle a recours à une langue d'une richesse inégalée et véhicule un message universel qui a transformé le paysage littéraire et même religieux de maintes contrées situées hors des frontières iraniennes, contribuant à façonner des courants allant de la littérature turque à la littérature malaise. Elle a même influencé de nombreuses figures extérieures au monde islamique telles que le poète bengali Tagore, Goethe ou encore Emerson. Aujourd'hui, outre-Atlantique, les traductions anglaises des compositions de Rūmī sont aussi populaires que les œuvres des plus grands poètes anglophones.

Les premiers poèmes soufis connus sont les quatrains intimes et émouvants de Bābā Ṭāhir ʿUryān, originaire d'Hamadān, et ceux que l'on attribue au célèbre Khurāsānien Shaykh Abū Saʿīd ibn Abi-l-Khayr (mort en 1049). C'est toutefois au cours du XII^e et du XIII^e siècle que la poésie soufie persane a été portée à son faite par un trio d'auteurs khurāsāniens composé d'Abū-l-Majd Sanāʾī (mort en 1131), de Farīd al-Dīn ʿAṭṭār (mort en 1220) et de ce grand «troubadour de l'esprit» qu'était Jalāl al-Dīn Rūmī (mort en 1273) (Schimmel, 1982). Sanāʾī fut étudiant en théologie avant de se tourner vers le soufisme et de créer de longs *masnavī* (couplets rimés) pour exprimer les enseignements de cette école sur la connaissance divine et l'amour divin.

Son *Ḥadīkat al-ḥaqā'iq* (*Le Jardin clos de la vérité*) révèle bien des mystères intérieurs du Coran et atteste sa maîtrise de l'ésotérisme islamique et des conditions de la voie spirituelle.

Son successeur, Farīd al-Dīn 'Aṭṭār de Nīshāpūr, fut aussi un homme de grand savoir. Habité de l'amour de Dieu, il brûla son moi dans le brasier de l'amour divin, ravi en une extase qui l'incita à exprimer sa vision spirituelle dans un grand nombre de poèmes tels qu'*Asrār-Nāmeḥ* (*Le Traité des mystères divins*), *Ilāhī-Nāmeḥ* (*Le Livre de Dieu*) et *Muṣībat-Nāmeḥ* (*Le Livre des afflictions*). Son œuvre maîtresse est toutefois *Manṭiq al-ṭayr* (*La Conférence des oiseaux*), célèbre en Occident depuis la traduction française qu'en a réalisée Sylvestre de Sacy au XIX^e siècle. Ce chef-d'œuvre de la poésie persane a ensuite été traduit en de nombreuses autres langues occidentales. 'Aṭṭār fut aussi un maître de la prose et son *Tadhkirat al-awliyā'* (*Mémorial des hommes de Dieu*), qui traite de la vie des saints soufis, est une merveille littéraire unique en son genre (illustration 3).

L'héritage d' 'Aṭṭār fut transmis à Jalāl al-Dīn Rūmī qui, enfant, fut emmené par son père à Nīshāpūr pour y rendre visite au vénérable poète. Né à Balkh, d'où sa famille avait été chassée par l'invasion mongole, le jeune Rūmī s'installa en Anatolie avec les siens. Après qu'il eut étudié les sciences religieuses dont il devint un maître de renom, sa vie fut bouleversée par sa rencontre avec un derviche errant quasi mythique nommé Shams al-Dīn Tabrīzī (dont le nom signifie littéralement « soleil de la religion de Tabrīz »). Cet événement fit jaillir en lui un torrent de spiritualité, source de ses incomparables *Masnavī* (*Les Couplets rimés mystiques*) et *Dīwān-i Shams-i Tabrīzī* (*Le Recueil de poèmes du soleil de Tabrīz*). Le *Masnavī*, qualifié de « Coran de la langue persane » par Jāmī, est en réalité une exégèse des significations ésotériques du livre sacré et, incontestablement, le plus grand poème didactique du mysticisme persan. Quant au *Dīwān*, il se compose de 30 000 vers de *ghazal* présentant une telle variété métrique que l'œuvre n'est pas seulement un trésor de l'expression poétique extatique, mais aussi un bijou de la prosodie persane. Il n'est quasiment aucun aspect du mystère de l'existence humaine, de la quête de l'origine de l'homme et de la nature de cette origine par rapport à l'ordre cosmique qui ne soit examiné en profondeur par Rūmī. Fondateur de la confrérie soufie de la Mawlawīya, très puissante dans l'Empire ottoman, cet extraordinaire maître spirituel est révééré par les Iraniens, les Turcs et d'autres peuples persanophones. Son principal traducteur en anglais, R. A. Nicholson, estimait qu'il était le plus grand poète mystique de tous les temps. Quoi qu'il en soit, Rūmī marqua le zénith de la poésie soufie persane et, de nos jours encore, conserve une immense influence spirituelle et culturelle en Iran.

Avant de parler des poètes soufis postérieurs, il est nécessaire de dire quelques mots du plus illustre poète oriental en Occident, 'Umar Khayyām

(mort vers 1132), prédécesseur d'ʿAṭṭār à Nīshāpūr. Connu à travers l'adaptation anglaise de ses *Rubāʿiyyāt* (*Quatrains*) par Edward Fitzgerald, remarquable quoique inexacte, il devint pour l'Angleterre victorienne une figure quasi mythique, parfois associée à une philosophie hédoniste et épicurienne. Le véritable Khayyām est toutefois beaucoup plus proche des traditions soufies, en particulier lorsqu'on envisage ses célèbres *Rubāʿiyyāt* à la lumière des quelques ouvrages philosophiques qu'il nous a laissés, dans lesquels il loue les vertus du soufisme et expose la gnose ou *maʿrifa* de ses adeptes. Ses vers eux-mêmes, si on les lit avec attention, ne font que réaffirmer l'absolu de l'Absolu et la fugacité de tout le reste, en particulier de toutes ces choses relatives que les humains croient éternelles et absolues mais qui, en réalité, s'évanouissent rapidement.

Bien qu'on eût pu croire que la poésie soufie persane avait épuisé ses ressources créatives avec ʿAṭṭār et Rūmī, il n'en était rien. Le siècle qui suivit l'apogée de ce dernier vit les deux grands poètes de Shīrāz, Saʿdi et Ḥāfiz, mener le persan au sommet de sa perfection littéraire. Muṣliḥ al-Dīn Saʿdi (mort en 1292) appartenait à la confrérie de la Suhrawardīya, mais son œuvre ne se cantonne pas au seul soufisme, même si ses deux chefs-d'œuvre, le *Būstān* (*Le Jardin*) et le *Gulistān* (*Le Jardin des roses*), recèlent quelques-unes des plus belles strophes de la poésie soufie persane. Il était plutôt un poète moraliste doublé d'un observateur attentif de la condition humaine dont sa longue existence et ses lointains voyages lui permirent d'étudier les infinies complexités. Son œuvre, miroir des réalités qu'il observait et étudiait, est la meilleure source dont nous disposons pour comprendre les normes, les valeurs et l'ethos de la société persane jusqu'à nos jours. Son éloquence est aussi devenue un idéal à l'aune duquel on juge toute la littérature ultérieure. Toutes les générations de Persans instruits ont étudié son *Gulistān* et nombreux sont ceux qui ont tenté de reproduire sa langue.

Si Saʿdi fut le poète de l'existence humaine terrestre, le soufi Shams al-Dīn Ḥāfiz (mort en 1389) fut celui des réalités célestes. Considéré comme le plus grand poète lyrique persan, ce «troubadour du monde de l'esprit» a su transmuier les plus sensuelles des aventures humaines en réalités spirituelles, décrire les plus prodigieux mystères divins à l'aide du langage de l'amour et évoquer les expériences les plus vives du monde des sens. Il porte à leur faite la spiritualisation du corporel et la corporalisation du spirituel, traits essentiels de la culture persane, et sa langue possède sur l'âme un pouvoir quasi alchimique qui ne cesse de croître à mesure que l'on apprivoise l'œuvre. Comme s'il dressait une échelle entre la terre et les cieux, Ḥāfiz attire une grande diversité de lecteurs, des plus matérialistes aux plus éthérés, et l'universalité de sa poésie est exceptionnelle. Il n'existe guère de foyer iranien où l'on ne trouve, occupant une place d'honneur à côté du Coran, son unique recueil ou *Dīwān*. Plus profondément encore, Ḥāfiz était tenu pour

le «messenger du monde invisible» au sens coranique du terme et son titre honorifique, *lisān al-ghayb* («langue de l'invisible»), décrit parfaitement sa fonction fondamentale et son rôle culturel.

La poésie soufie persane a continué à produire des chefs-d'œuvre après lui, le plus remarquable d'entre eux étant sans doute le *Gulshani rāz* (*Le Jardin des mystères divins*) de Shaykh Maḥmūd Shabistārī (mort vers 1321). Au XIII^e siècle déjà, les enseignements du sage andalou Ibn al-ʿArabī imprégnaient la littérature soufie persane, ainsi qu'en témoignent les œuvres d'Awḥad al-Dīn Kirmānī (mort en 1238) et de Fakhr al-Dīn ʿIrāqī (mort en 1289). Cette «poésie de la sagesse» a atteint son apogée avec le bijou court et inspiré de Shabistārī. Écrit en quelques jours par un soufi qui ne s'exprimait pas en vers par ailleurs, le *Gulshani rāz* est l'un des plus admirables condensés de la doctrine mystique, présenté dans une langue exquise. Il n'est guère surprenant qu'il ait, au cours des siècles suivants, atteint le rang d'ouvrage de référence et fait l'objet de maintes exégèses. Parmi les grands poètes soufis qui succédèrent à Shabistārī, on peut citer Shāh Niʿmatallāh Walī (mort en 1431), auteur d'un *Dīwān* remarquable et fondateur d'une confrérie, la Niʿmatullāhīya, qui est aujourd'hui la plus répandue en Iran. Il existait également une poésie soufie indienne représentée par des émules d'Amīr Khusraw. La plus éminente figure de la poésie soufie tardive est toutefois le naqshbandī ʿAbd al-Raḥmān Jāmī, qui vécut à Herāt au XV^e siècle, surnommé le «sceau des poètes», car il «clôt la liste» des poètes classiques de la langue persane. Influencé par Rūmī et Ibn al-ʿArabī aussi bien que par ʿAṭṭār et Niẓāmī, il composa certaines des plus belles romances traitant de l'amour humain et divin, comme le poème *Yūsuf wa Zulaykhā* dont la forme s'inspire du *Khamseh* de Niẓāmī, mais qui est davantage empreint des enseignements soufis. Brillant exégète de la pensée d'Ibn al-ʿArabī, il rédigea des commentaires sur les *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (*Les Gemmes de la sagesse*) du maître andalou tout en produisant des ouvrages originaux d'une rare qualité littéraire tels que les *Lawā'ih* (*Les Signes extérieurs*) qui furent même traduits en chinois. Il jouissait d'une forte renommée au sein de l'Asie musulmane, non seulement en Inde et en Chine, mais aussi dans le monde malais dont il contribua à façonner la littérature.

La poésie soufie s'est perpétuée au cours de l'époque séfévide, bien que sa qualité fût moindre qu'au temps des Īl-khānides et des Tīmūrīdes. Parmi les plus remarquables des poètes de cette période se distingue Shaykh Bahāʾ al-Dīn ʿĀmilī (mort en 1621), érudit versé en sciences religieuses et théologiques, mais aussi mathématicien et astronome réputé. Ses sobres *masnavī* ont gardé leur popularité jusqu'à nos jours, à l'image de son *Nān wa ḥalwā* (*Pain et Sucreries*). Si d'autres poètes leur ont succédé, les grands maîtres de la période classique ont continué et continuent encore à exercer une influence spirituelle et culturelle décisive en Iran. La traduction de

leurs œuvres, amorcée à la fin du XVIII^e siècle par des figures telles que sir William Jones, porta en outre la poésie soufie persane à la connaissance des Occidentaux et lui permit de marquer nombre de personnalités de la littérature européenne et américaine comme Goethe, Rückert, Emerson et Tennyson (Yohannan, 1977).

LA PHILOSOPHIE

L'Iran a toujours été une terre de philosophie, ainsi que l'attestent le témoignage des pythagoriciens, l'influence de certains thèmes mazdéens sur Platon, le désir manifesté par Plotin de se joindre à l'armée romaine pour aller étudier la philosophie en Perse ou encore la célébrité du philosophe et prophète Zoroastre dans le monde hellénistique et dans l'Occident du Moyen Âge et de la Renaissance. Néanmoins, aux temps préislamiques, la pensée philosophique demeurait enfermée dans le carcan de la religion, comme on le voit dans d'autres grandes civilisations orientales. Il faut donc se tourner vers des œuvres telles que le *Dēnkart*, le *Chagand gumānik vichār* et le *Bundahishn* pour découvrir la dimension philosophique de la vision mazdéenne du monde. C'est seulement après l'avènement de l'islam que la philosophie est devenue une discipline à part entière. Fondée sur des sources grecques et indiennes ainsi que sur des traités perses préislamiques et adoptant le cadre établi par la révélation coranique, la philosophie musulmane ouvrit de vastes perspectives intellectuelles. À cette époque, elle était encore étroitement liée à la religion mais elle formait une discipline distincte de sujets religieux tels que la théologie ou le droit.

La philosophie islamique est une tradition intellectuelle intégrale que l'on ne peut diviser selon des lignes de partage ethniques pour satisfaire les formes modernes de nationalisme. Ce n'est certainement pas une philosophie arabe au sens où on l'entend aujourd'hui, pas plus qu'il n'agit d'une science iranienne. Même si la plupart de ses œuvres sont écrites en arabe, nombre d'entre elles sont rédigées en persan et même si certains des grands philosophes islamiques, comme Al-Kindī et Ibn Rushd, étaient arabes, la majorité d'entre eux étaient persans. De plus, c'est en Iran et dans l'aire iranienne de la civilisation musulmane que cette tradition intellectuelle s'est maintenue après la décadence de l'activité philosophique du monde arabe, notamment au Maghreb et en Al-Andalus au XIII^e siècle.

LES PREMIERS PHILOSOPHES « PÉRIPATÉTICIENS » (MASHSHĀʿĪ)

Certes, le premier philosophe musulman de cette synthèse entre l'islam, l'aristotélisme et le néoplatonisme que l'on appelle *mashshāʿī* ou doctrine « péripatéticienne » fut l'Arabe Abū Yaʿqūb al-Kindī de Bagdad. Cependant, quelques-uns de ses disciples les plus illustres, comme Abū Zayd Balkhī (mort en 933) et Aḥmad ibn Ṭayyib Sarakhṣī (mort en 892), étaient originaires du Khurāsān qui devint, après le IX^e siècle, un foyer majeur de la philosophie islamique (Corbin, 1991 ; Sharif, 1963 – 1966 ; Nasr, 1966 ; Nasr et Leaman, 1996). Abū Naṣr Fārābī (mort en 950), père de la philosophie politique musulmane et auteur d'*Ārāʾ ahl al-Madīnat al-Fāḍila* (*Idées des habitants de la cité vertueuse*), le texte fondamental sur le sujet, fut également un grand commentateur d'Aristote, ainsi que le créateur de la logique formelle appliquée à la pensée islamique. Il passa la première moitié de son existence dans sa ville natale de Fārāb, dans le grand Khurāsān, avant de visiter Bagdad et de s'installer à Damas⁴. Il acheva la formation du vocabulaire philosophique arabe et jeta les bases de l'école *mashshāʿī*. On trouve les traces de sa pensée dans toute la philosophie musulmane postérieure.

Après Fārābī, l'école philosophique de Bagdad fut éclipsée par celle du Khurāsān où Abū'l-Ḥasan ʿĀmirī (mort en 992) écrivit plusieurs œuvres, comme *Al-Amad ʿalā-l-Abad* (*Le Temps dans l'éternité*) et *Al-Flām bi-Manāqib al-Islām* (*La Proclamation des vertus de l'islam*), dans lesquelles il intègre des éléments de la réflexion politique perse préislamique aux principes de l'école *mashshāʿī*. Il se penche également sur la question fondamentale de la relation entre la raison et la révélation, à laquelle s'était intéressé Fārābī et devaient s'atteler presque tous les philosophes iraniens ultérieurs.

La renommée d'ʿĀmirī fut toutefois largement obscurcie par le plus grand de tous les philosophes *mashshāʿī* et le plus extraordinaire des philosophes et savants de l'islam, Abū ʿAlī ibn Sīnā (Avicenne) (mort en 1037), qui demeure un héros culturel quasi mythique pour les Iraniens, mais aussi pour d'autres nations. Génie exceptionnel, médecin et philosophe de renom dès l'âge de 18 ans, il quitta sa ville natale de Bukhārā pour rejoindre Jurjāniyya, puis consacra le restant de ses jours à voyager d'une ville iranienne à l'autre, visitant ainsi Rayy, Iṣfahān ou Hamadān. Il parvint malgré tout à écrire plus de 200 ouvrages parmi lesquels on trouve *Al-Qānūn fī'l-ṭibb* (*Le Canon de la médecine*), l'œuvre la plus célèbre de toute l'histoire de la médecine, et la monumentale encyclopédie de philosophie *mashshāʿī* et de science intitulée *Kitāb al-shifāʾ* (*Le Livre de la guérison*). Il est aussi l'auteur de la première œuvre de philosophie *mashshāʿī* en persan, *Dānish-Nāmeḥ-yi ʿalāī* (*Le Livre de science dédié à ʿAlā al-Dawleh*), qui revêt une grande importance lin-

guistique et marque l'apparition de la tradition consistant à élaborer des traités de philosophie musulmane en langue persane, coutume renforcée par Nāṣir-i Khusraw, Suhrawardī, Afḍal al-Dīn Kāshānī, Ṭūsī et bien d'autres. La doctrine *mashshā'ī* atteignit son zénith avec Ibn Sīnā, créateur d'une vaste synthèse qui influença toute la pensée islamique ultérieure. En Iran, son influence fut perceptible tout au long des siècles suivants en dépit des critiques formulées contre lui-même et son école par les théologiens ash'arites, en particulier Al-Ghazālī et Fakhr al-Dīn Rāzī aux XI^e et XII^e siècles.

Les disciples d'Ibn Sīnā tels que Bahmanyār ibn Marzbān (mort en 1067) et Ḥusayn ibn Zayleh (mort en 1048) continuèrent à diffuser son enseignement au cours du XI^e siècle, mais, soumise au feu roulant des critiques des théologiens, la philosophie *mashshā'ī* marqua un temps d'arrêt d'un siècle et demi en Iran, alors qu'elle était florissante en Al-Andalus. À l'intérieur des frontières iraniennes, la seule figure philosophique notable du XII^e siècle est Khayyām qui traduisit l'un des discours d'Ibn Sīnā d'arabe en persan mais qui, malgré son intérêt philosophique incontestable, demeure mieux connu pour sa contribution aux mathématiques et à la poésie. Cet essoufflement fut toutefois temporaire. Khwājeh Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, l'un des plus grands philosophes et savants iraniens, composa au XIII^e siècle un commentaire sur le dernier chef-d'œuvre d'Ibn Sīnā intitulé *Al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt* (*Le Livre des directives et des remarques*) qui ressuscita l'œuvre du maître et redonna vie à l'école *mashshā'ī*, toujours présente dans l'Iran moderne.

LES PHILOSOPHES INDÉPENDANTS

Bien que les écoles soient prédominantes dans la philosophie islamique, on recense pendant cette période un certain nombre d'individualités qui se sont distinguées sans véritablement appartenir à un courant particulier tel que celui des *mashshā'ī* ou des ismā'īliens. Citons particulièrement Muḥammad ibn Zakariyyā' Rāzī (mort vers 932) et Abū Rayhān Bīrūnī (mort vers 1051). Le célèbre médecin qu'était Rāzī, appelé Rhazès en Occident, était aussi un philosophe qui se tenait pour l'égal de Platon et d'Aristote. Il alla jusqu'à nier la nécessité de la prophétie pour ceux qui pouvaient accéder à la vérité par la seule philosophie, thèse totalement rejetée par l'islam. C'est la raison pour laquelle la quasi-totalité de son œuvre philosophique a été perdue, et il n'a conservé qu'une réputation de médecin. Les quelques traités qui nous sont parvenus, comme *Al-Sīrat al-falsafīyyah* (*La Vie philosophique*), portent toutefois témoignage de ses positions très personnelles.

À l'inverse de Rāzī, Bīrūnī confirma fermement la révélation prophétique et sa nécessité, mais il fut également un éminent scientifique qui admirait

les œuvres de son prédécesseur dont il dressa le catalogue. Ce brillant savant de l'islam médiéval n'a pas rédigé d'œuvres philosophiques indépendantes, mais il critique de nombreuses thèses de la philosophie naturelle *mashshāʿī* dans un échange de questions et de réponses avec Ibn Sīnā. Dans son *Livre sur l'Inde*, que l'on considère comme le premier ouvrage au monde d'étude comparée des religions, il évoque les croyances des hindous tout en examinant maintes questions d'intérêt philosophique.

Il convient enfin de citer les *Rasā'il* (*Traités*) des Ikhwān al-Ṣafā («Frères de la pureté»), composés au X^e siècle à Baṣra dans un milieu où se mêlaient éléments arabes et persans. Bien qu'ils aient ensuite été absorbés par l'ismāʿīlisme, ils étaient le produit d'un climat shīʿite plus général. Quoiqu'il en soit, qu'on les considère comme une composante de l'école ismāʿīlienne ou comme une théorie philosophique indépendante, ils renferment un discours philosophique élaboré, fortement empreint d'hermétisme et de pythagorisme, qui était lu dans bien des cercles différents. S'ils ne sont pas d'origine ismāʿīlienne directe, les *Rasā'il* reflètent les facettes philosophiques de la pensée prévalant dans les milieux shīʿites iraqiens et iraniens du X^e siècle.

L'ÉCOLE DE L'ILLUMINATION (ISHRĀQ)

Au XII^e siècle, un grand courant de philosophie islamique connu sous le nom d'«école de l'Illumination» (*ishrāq*) fut fondé par le «maître de l'Illumination» (*shaykh al-ishrāq*) Shihā al-Dīn Suhrawardī, né dans l'Ouest iranien, instruit à Iṣfahān et martyrisé à Alep. Cet extraordinaire métaphysicien intégra l'angélologie et la cosmologie de l'Iran mazdéen à la philosophie musulmane antérieure dans le cadre de la gnose islamique (*maʿrifa*, *ʿirfān*), créant ainsi une nouvelle école que l'on devrait qualifier de «théosophique» (à condition de prendre ce terme dans son sens originel). Non seulement cette philosophie représente l'un des courants de pensée majeurs en Iran depuis la mort de son fondateur, il y a huit siècles, mais elle a également exercé une profonde influence sur la pensée musulmane en Inde et possédait de nombreux partisans dans la Turquie ottomane. Suhrawardī a produit des ouvrages en arabe d'une qualité littéraire admirable parmi lesquels se distingue son œuvre maîtresse, *Hikmat al-Ishrāq*, traduite sous le titre *Le Livre de la sagesse orientale* par son meilleur exégète occidental, l'islamologue Henry Corbin. Il a aussi composé certaines des plus belles œuvres de la prose philosophique persane.

Après une brève interruption provoquée par son exécution pour «hérésie», la pensée de Suhrawardī fut ressuscitée au XIII^e siècle par Muḥammad

Shahrazūrī (mort vers 1288) et Quṭb al-Dīn Shīrāzī (mort en 1311), tous deux grands commentateurs de l'*Hikmat al-Ishrāq*. De nombreux philosophes s'identifièrent ensuite aux enseignements du « maître de l'illumination », à l'image de Jalāl al-Dīn Dawānī (mort en 1501 ou 1502) ou de Mīr Dāmād au début du XVII^e siècle. L'école de l'illumination joua également un rôle capital dans la synthèse des courants de la pensée musulmane entreprise par Mullā Ṣadrā (mort en 1640) après la fin de la période étudiée ici.

LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE EN IRAN DU XIII^e AU XVI^e SIÈCLE ET L'ÉCOLE D'IṢFAHĀN

Du XIII^e au XVI^e siècle, on observe en Iran la convergence de divers courants de pensée islamique qui étaient restés distincts dans les premiers temps de l'islam. La philosophie d'Ibn Sīnā ressuscitée par Ṭūsī, l'école de l'Illumination, les doctrines de la glose islamique associées à Ibn al-ʿArabī (mort en 1240) et à Ṣadr al-Dīn Qūnawī (mort en 1274), ainsi que d'autres écoles de *kalām* sunnites et shīʿites se sont progressivement mêlées. Certains philosophes, comme Quṭb al-Dīn Shīrāzī, ont cherché à combiner les doctrines *mashshāʿī* et *ishrāqī*; d'autres, comme Afḍal al-Dīn Kāshānī, ont assemblé le soufisme et les doctrines *mashshāʿī*; d'autres encore, comme Dawānī de Shīrāz, ont rapproché le *kalām* et la *falsafah*. Il en était encore qui, à l'instar d'Ibn Turkeh (mort vers 1432), ont tenté d'unir les enseignements *ʿirfān*, *mashshāʿī* et *ishrāqī*, ce qui prépara le terrain pour la grande synthèse associée à l'école d'Iṣfahān.

Au XVI^e siècle, le grand philosophe islamique Mīr Dāmād, lui-même interprète *ishrāqī* d'Ibn Sīnā et célèbre érudit shīʿite, réinstaura l'étude de la philosophie à Iṣfahān où il fonda une nouvelle école. C'est toutefois son disciple Mullā Ṣadrā qui élaborait la synthèse des écoles mentionnées plus haut en ce qu'il appela la « théosophie transcendante » (*al-hikmat al-mutaʿāliya*). Il écrivit à ce sujet plusieurs ouvrages fort connus dont le principal est *Al-Asfār al-Arbaʿa* (*Les Quatre Voyages*) que l'on place au rang du *Shifāʿ* d'Ibn Sīnā, de l'*Ishārāt* de ce même auteur et de son commentaire par Ṭūsī et de l'*Hikmat al-Ishrāq* de Suhrawardī. Mullā Ṣadrā a eu une influence prépondérante en Inde et, au cours des trois derniers siècles, il a dominé la scène philosophique de l'Iran moderne. Comme Suhrawardī mais contrairement à Ibn Sīnā, qui influença tant l'Occident médiéval, il n'a commencé à être connu en Occident qu'au cours du siècle passé, et c'est seulement aujourd'hui que la signification de sa philosophie et son rôle dans la tradition philosophique iranienne sont pleinement reconnus.

LES SCIENCES ET LES TECHNIQUES

Au cours de ses milliers d'années d'histoire, l'Iran a été le foyer de quelques-unes des plus grandes découvertes scientifiques et inventions techniques. La première d'entre elles fut la fonte du fer, apparue sur le plateau iranien il y a 8 000 ans. À partir de la période achéménide, l'Empire perse établit sa domination sur une bonne partie des territoires grecs et tissa des liens avec l'Inde et, par la route de la soie, avec la Chine. Les souverains achéménides avaient des médecins grecs, tandis que les Sassanides enseignaient la médecine et l'astronomie en s'appuyant sur des textes sanskrits. Quant à la période islamique, elle marque le zénith de l'activité scientifique en Iran et une grande part de ce que l'on connaît sous le nom de science islamique fut élaborée par les Persans.

LA SCIENCE ET LES TECHNIQUES DANS L'IRAN MUSULMAN

Comme pour la philosophie, il est difficile d'appliquer des divisions «nationales» modernes à une science islamique dont les représentants traversaient souvent ce que l'on considère aujourd'hui comme des frontières. Nous devons donc limiter nos remarques aux éléments de cet ensemble qui étaient spécifiquement étudiés par les Persans dans le contexte de la culture persane et persanophone. La science musulmane intégrait les apports des civilisations préislamiques gréco-alexandrine, indienne et iranienne au contexte de la vision islamique du monde. L'arabe a d'abord été son unique moyen d'expression avant de céder du terrain face au persan. Les savants persans, qui écrivaient dans les deux langues, ont d'ailleurs abondamment contribué à la formation de l'arabe scientifique (Nasr, 1975–1991 ; 1987 ; 1995 ; King, 1986 ; Hartner, 1968 ; Hamarneh, 1983 ; Sezgin, 1970–1974 ; Ullmann, 1972). Il semble que l'islam les ait incités à poursuivre davantage de recherches dans le domaine de la pensée «abstraite», scientifique et philosophique, comme le montre l'intensification soudaine de l'activité scientifique en Iran à partir du IX^e siècle.

L'ASTRONOMIE ET LES SCIENCES MATHÉMATIQUES

Comme le *quadrivium* pythagoricien, la classification islamique traditionnelle des sciences considérait l'astronomie comme une branche des mathématiques qui, outre l'arithmétique, la géométrie et la musique, comprenaient pour les musulmans d'autres disciplines telles que l'algèbre et l'optique.

L'astronomie islamique iranienne s'est d'abord fondée sur l'astronomie sassanide ainsi que sur le *Zīj-i shahriyār* (*L'Almanach royal*) et le *Kitāb al-ulūf* (*Le Livre des milliers*), tous deux traduits en arabe. Le *Siddhāntas* indien a ensuite exercé une influence accrue, de même que l'*Almageste* de Ptolémée (Kennedy, 1983). Au IX^e siècle, de nombreux astronomes persans œuvraient à la cour d'Al-Ma'mūn à Bagdad. Au cours de ce même siècle, Abū Ma'shar al-Balkhī (mort en 886) diffusait l'astronomie et l'astrologie persanes, tandis que Muḥammad ibn Mūsā al-Khwārizmī (mort vers 863) composait ses *zīj*es (almanachs). À cette époque appartient également 'Abbās al-Farghānī (mort vers 861) dont le *Kitāb fi'l ḥarakat al-Samāwīyya wa Jawāmī' 'Ilm al-Nujūm* (*Le Livre des mouvements célestes et de la science des étoiles*), également connu sous le nom de *Principes d'astronomie*, représente un jalon dans l'histoire de l'astronomie et eut une grande portée en Occident. Son contemporain Abū'l-'Abbās Nayrīzī (mort vers 922) a composé l'un des premiers commentaires sur l'*Almageste*.

Le X^e siècle a vu les sciences islamiques prendre un essor particulier en Iran. Les activités d'observations se sont renforcées, donnant notamment naissance au principal ouvrage islamique sur la configuration des étoiles, le *Ṣuwar al-Kawākib* (*Les Figures des étoiles*) d'Abd al-Raḥmān Ṣūfī (mort en 986), tandis que les éminents mathématiciens Abū'l-Wafā' Buzjānī (mort en 998) et Abū Maḥmūd al-Khujandī (mort en 1000) travaillaient respectivement sur les mouvements de la Lune et du Soleil. Le plus grand traité astronomique de la période est toutefois l'*Al-Qānūn al-Ma'sūdī* (*Le Canon de Mas'ūdī*) de Bīrūnī, dans lequel on trouve un condensé de l'astronomie mathématique et observationnelle contemporaine ainsi qu'un résumé de son histoire. Son auteur, que l'on tient pour l'un des plus grands savants musulmans, a également rédigé le premier ouvrage d'astronomie et d'astrologie en langue persane, le *Kitāb al-Taḥḥīm* (*Le Livre de l'astrologie*), dont l'importance pour la formation du persan scientifique ne saurait être surestimée (Nasr, 1993, pp. 105 et suiv.). Quelque peu éclipsée au cours de la période seldjoukide, l'astronomie a connu une renaissance sous les Īl-khānides grâce à Naṣīr al-Dīn Ṭūsī dont l'*Al-Tadhkira* (*Mémorial d'astronomie*) et le *Zīj-i Īl-Khānī* (*Les Tables astronomiques Īl-khānides*), associés à des œuvres

telles que le *Nihāyat al-idrāk* (*Les Limites de la compréhension*) de son contemporain Quṭb al-Dīn Shīrāzī, marquent à bien des égards l'apogée de l'astronomie islamique. Ces ouvrages recèlent une critique de la théorie planétaire ptolémaïque ainsi que de nouveaux modèles de mouvement des planètes. Jusqu'en 1600, nombre de traités astronomiques persans se sont montrés fidèles à l'école qu'avait fondée Naṣīr al-Dīn à Marāgheh, à l'image des œuvres d'Alī ibn Muḥammad Qūshchī (mort en 1474) et du Zīj d'Ulugh Beg (mort en 1449).

Au cours de cette période, l'astronomie iranienne a été marquée par l'intérêt que portaient ses représentants à l'observation, ce qui caractérisait d'ailleurs l'astronomie islamique en général (illustrations 135 et 139). Leurs travaux ont conduit à la conception de nouveaux instruments tels que l'astrolabe, l'octant et le sextant, mais aussi à la fondation de l'institution scientifique de l'observatoire. Au fil des siècles, des améliorations à la fois pratiques et esthétiques ont été apportées aux instruments astronomiques, en particulier l'astrolabe dont les plus beaux exemples fabriqués dans l'Iran tīmūride et séfévide sont des chefs-d'œuvre artistiques. L'observatoire de Marāgheh, institué par Tūsī sous le règne d'Hülegü, est la première véritable institution de ce genre dans l'Histoire. Une équipe de scientifiques y travaillait, en collaboration étroite, tant sur l'observation des cieux que sur l'analyse mathématique des mouvements planétaires (Sayili, 1960). Il servit de modèle aux observatoires de Samarkand et d'Istanbul puis de ceux de l'Europe de la Renaissance, comme celui de Tycho Brahe.

Quant aux mathématiques proprement dites, toutes leurs branches ont connu de remarquables progrès pendant la période étudiée ici (Matvievs-kaya et Rozenfel'd, 1983). Comme dans le domaine de l'astronomie, les traditions grecque, indienne et iranienne ont été synthétisées pour former un tout dans lequel les mathématiques islamiques ont plongé leurs racines et se sont développées. Les chiffres « arabes », eux-mêmes tirés de sources indiennes, ont fait leur première apparition dans l'ouvrage de Khwārizmī intitulé *Kitāb al-jam' wa l-tafrīq bi ḥisāb al-Hind* (*Le Livre de l'addition et de la soustraction selon le mode de calcul des Indiens*). Ce livre est à l'origine de l'introduction des chiffres arabes en Occident, ce qui explique pourquoi le nom de son auteur persan a survécu dans les langues européennes sous la forme de termes relatifs à l'arithmétique ou à la théorie des nombres, comme *algorithme* ou *algoritmo* en espagnol. Au cours des siècles suivants, les mathématiciens persans ont continué de s'intéresser à la théorie des nombres et aux suites numériques, ainsi que l'attestent les travaux d'Ikhwān al-Ṣafā', d'Abū Bakr Karajī (mort vers 1020), de Bīrūnī et, surtout, de Ghiyāth-Dīn Jamshīd Kāshānī (mort vers 1436) qui a porté les techniques de calcul à leur apogée, mis au point les fractions décimales et inventé une machine à calculer. Des œuvres postérieures comme le *Miftāḥ*

al-ḥisāb (*La Clef de l'arithmétique*) de Shaykh Bahā' al-Dīn 'Āmilī sont plus ou moins des résumés de l'œuvre de Kāshānī.

En géométrie, les musulmans se sont essentiellement fondés sur les mathématiques grecques qu'ils ont néanmoins considérablement enrichies. Au IX^e siècle, à Bagdad, les frères Banū Mūsā se penchèrent sur les figures géométriques et composèrent une recension du *Traité sur les sections coniques* d'Apollonius. Au X^e siècle, Nayrīzī et Abū 'Abdallāh Māhānī (mort vers 880) rédigèrent de remarquables commentaires sur Ptolémée, tandis qu'Abū Sahl Kūhī s'attelait à des problèmes qui avaient déjà été soulevés par Archimède et Apollonius. Au XII^e siècle, le célèbre poète persan 'Umar Khayyām ajouta un nouveau chapitre à l'histoire de la géométrie en réexaminant le cinquième postulat d'Euclide sur le théorème des droites parallèles, ligne de recherche que suivit également Ṭūsī. Ni l'un ni l'autre ne menèrent toutefois ces recherches jusqu'à leur terme, ce qui aurait débouché sur la géométrie non euclidienne.

Les mathématiques persanes ont également joué un rôle capital dans l'essor de la trigonométrie plane et sphérique. Les bases de la trigonométrie moderne ont été jetées par des savants musulmans dont l'un des plus importants est le Persan Abū'l-Wafā' Buzjānī (mort en 997 ou 998), auteur d'un ouvrage traitant principalement de trigonométrie, l'*Almageste*, et premier mathématicien à démontrer le théorème du sinus pour un triangle sphérique. Dans son *Maqālīd 'Ilm al-Hay'a* (*Les Clefs de la science de l'astronomie*), Bīrūnī étudie pour la première fois toutes les fonctions trigonométriques en tant que champ spécifique des mathématiques. Au XIII^e siècle, le *Kitāb Shikl al-Qiṭā'* (*Le Livre des figures du secteur*) de Ṭūsī ont fait définitivement de la trigonométrie une branche distincte des mathématiques.

L'algèbre islamique tient quant à elle son origine et même son nom du célèbre ouvrage de Khwārizmī intitulé *Kitāb al-Jabr wa'l-Muqābalah* (*Le Livre de la réduction et de la substitution*). En s'appuyant sur cette œuvre féconde, des mathématiciens tels que Khujandī et Karajī ont réalisé des progrès dans ce domaine et préparé le terrain aux travaux de Khayyām et de Sharaf al-Dīn Ṭūsī (mort au cours de la seconde moitié du XII^e siècle) sur la géométrie algébrique et l'algèbre proprement dite. L'*Algèbre* de Khayyām, le plus exhaustif des traités en arabe sur ce sujet, a introduit cette branche majeure des mathématiques en Occident.

En matière de physique et d'optique, nous devons nous contenter de citer, d'une part, l'étude des poids et des mesures entreprise par Bīrūnī et 'Abd al-Raḥmān Khāzinī (mort vers 1100) sur la base des travaux d'Archimède et, d'autre part, les commentaires sur l'illustre *Kitāb al-Manāẓir* (*L'Optique*) d'Ibn al-Haytham livrés au XIII^e siècle par Kamāl al-Dīn Fārsī (mort vers 1320), ainsi que l'immense intérêt montré par le maître de ce dernier, Quṭb al-Dīn Shīrāzī, à l'optique et à l'étude de la lumière en général. En outre, à

partir d'Ibn Sīnā, les philosophes de la nature persans ont élaboré une critique fondamentale de la théorie aristotélicienne du mouvement et proposé des concepts qui ont joué un rôle majeur dans le développement ultérieur de la mécanique et de la dynamique en Occident (Nasr, 1995, pp. 139 et suiv.).

LA MÉDECINE

Vers l'an 600, le plus important centre d'études médicales en Asie occidentale et dans le monde méditerranéen était Jundīshāpūr où entraient en contact les traditions grecque, indienne et persane. Il inspira la création du grand centre médical de Bagdad au début de la période 'abbāsside et posa les fondements de la médecine islamique. Au IX^e siècle, cette ancienne tradition s'était complètement transformée, et les premières grandes œuvres en arabe commencèrent à paraître, la première d'entre elles étant le *Firdaws al-Ḥikma* (*Le Paradis de la sagesse*) d'Alī ibn Rabbān Ṭabarī, premier traité systématique de la médecine musulmane caractérisé par une synthèse entre les médecines grecque et indienne (Elgood, 1951).

Soulignons que Ṭabarī était persan, de même que les trois autres grands auteurs qui ne rédigèrent que des ouvrages médicaux aux X^e et XI^e siècles, à savoir Rāzī, Majūsī et Ibn Sīnā. Muḥammad ibn Zakariyyā' Rāzī (Rhazès), clinicien exceptionnel et directeur du célèbre hôpital 'Aḥd al-Dawla à Bagdad, est l'auteur d'une encyclopédie médicale notoire baptisée *Al-Ḥāwī* (*Continens*) et d'une autre œuvre majeure intitulée *Kitāb al-Malikī* (*Le Livre royal*). Ces travaux ont été suivis par le *Canon de la médecine* d'Ibn Sīnā, sans aucun doute le plus connu des ouvrages d'histoire de la médecine aussi bien en Orient qu'en Occident. Connu sous le nom d'Avicenne dans le monde latin, où on le surnommait le « prince des médecins », Ibn Sīnā a créé une synthèse qui a dominé la médecine occidentale jusqu'à une époque avancée de la Renaissance et que l'on continue d'utiliser dans le sous-continent indien où elle est appelée *yūnānī* (du grec « ionienne ») (illustration 133).

Les premiers maîtres ont opéré une synthèse non seulement entre les médecines grecque, indienne et perse préislamique, mais aussi, au sein de la médecine grecque, entre les traditions d'Hippocrate et de Galien. Ils ont réalisé de nombreuses observations cliniques, diagnostiqué pour la première fois de grandes maladies comme la variole et considérablement étendu le champ de la pharmacopée en y incorporant non seulement les plantes médicinales répertoriées par Dioscoride, mais aussi le vaste savoir pharmaceutique des Perses et des Indiens. Ils ont examiné le rapport entre le régime alimentaire et la santé ainsi qu'entre la santé physiologique et la santé psychologique. Enfin, tout en encourageant l'hygiène publique et la construction d'hôpitaux

et de dispensaires, ils ont perfectionné l'art de la chirurgie qui, dans le monde musulman, a connu son apogée en Espagne.

Après Ibn Sīnā, l'arbre de la médecine islamique s'est ramifié dans plusieurs directions dont Al-Andalus et le Maghreb, l'Orient arabe et, plus tard, la Turquie et le sous-continent indien. Si l'influence des médecins persans est perceptible dans toutes ces branches, un lien particulièrement étroit a subsisté entre l'Iran et l'Inde où, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, nombre des plus célèbres praticiens étaient d'origine persane.

En Iran, la quasi-totalité des travaux médicaux postérieurs a subi l'influence profonde d'Ibn Sīnā. Au XII^e siècle, dans le sillage du grand maître, le théologien Fakhr al-Dīn Rāzī consacra à la médecine une section de son encyclopédie scientifique, le *Kitāb al-Sittīnī* (*Le Livre des soixante sciences*). Le premier grand traité de médecine persan, le *Dhakhīreh-ye Khwārazmshāhi* (*Le Trésor dédié au roi du Khārezm*) de Zayn al-Dīn Ismā'īl Jurjānī (mort en 1135–1136), s'inspirait du *Canon* et a peut-être été, après ce dernier, le plus influent des ouvrages médicaux en Iran et en Inde au cours des siècles suivants. Il a également marqué le début d'une longue série d'écrits médicaux publiés en persan, dans les deux pays, jusqu'aux temps modernes. En vérité, dans le sous-continent indien, la plupart des œuvres sur la médecine et la pharmacologie islamique ont été écrites en persan.

Même après l'invasion mongole, la médecine iranienne est restée florissante. Pendant la période īl-khānide, Quṭb al-Dīn Shīrāzī écrivit son *Al-Ṭuhfat al-sa'diyya* (*Le Présent offert à Sa'd*), peut-être le plus approfondi des commentaires du *Canon*. Le vizir īl-khānide Rashīd al-Dīn Faḍlallāh (mort en 1318) créa une ville universitaire à Tabrīz, le Rab'-i Rashīdī (la «cour carrée de Rashīd»), dans laquelle l'étude et l'enseignement de la médecine étaient particulièrement mis en valeur. Lui-même auteur d'une encyclopédie médicale, ce ministre commanda un ouvrage en persan sur la médecine chinoise qui est parvenu jusqu'à nous. De même, au cours des XIV^e et XV^e siècles tīmūrides, l'activité médicale s'est maintenue dans de nombreuses villes persanes, tandis que certains médecins persans comme Ghiyāth al-Dīn Iṣfahānī composaient des livres pour les sultans ottomans et enseignaient même leur art dans leur empire.

Une grande partie de l'activité observée au temps des Tīmūrides s'est perpétuée pendant l'ère séfévide. La vie du plus célèbre des médecins de l'époque, Bahā' al-Dawla, qui fut le premier à décrire clairement le rhume des foies et la coqueluche, s'est d'ailleurs déroulée à la charnière entre ces deux périodes. Son *Khulāṣat-Tajārib* (*La Quintessence de l'expérience*), qui repose sur le modèle de l'*Al-Hāwī* de Rāzī, est peut-être le principal ouvrage médical de l'époque séfévide. On s'intéressait alors beaucoup à la chirurgie, comme en témoigne le *Dhakhīra-ye Kāmīleh* (*Le Trésor parfait*) d'Ḥakīm Muḥammad (mort au XVII^e siècle), entièrement consacré à cette

pratique. La tradition médicale classique a continué à prospérer jusqu'à la fin de cette ère, se prolongeant même au XVIII^e et au XIX^e siècle. Sous les Afshār, les Zand et les Qājār, la médecine occidentale commença à se substituer — sinon totalement, du moins dans une large mesure — à la longue tradition islamique, en Iran comme dans la plupart des terres d'islam, à l'exception notable du sous-continent indien.

LES SCIENCES APPLIQUÉES ET LES TECHNIQUES

Bien d'autres sciences ont connu des progrès pendant cette période, comme diverses branches de l'histoire naturelle et de la géographie, mais l'espace qui nous est imparti ici ne nous permet pas d'en parler. Il est toutefois nécessaire de dire quelques mots des sciences appliquées et des techniques. La science islamique a accordé une large place à l'alchimie qui n'est pas seulement un prélude à la chimie, mais aussi un art et une science de l'âme et du cosmos. Néanmoins, ceux qui ont tenté de la maîtriser ont à la fois mis au point des instruments qui sont les précurseurs de ceux des laboratoires de chimie modernes et porté leur attention sur les sciences de la matière. Le plus illustre des alchimistes de l'islam est Jābir ibn Ḥayyān (VIII^e siècle) que l'on pense être originaire du Khurāsān. Il a été suivi par Muḥammad ibn Zakariyyā' Rāzī, premier savant à transformer l'alchimie en une véritable chimie, à qui l'on doit la découverte de nombreuses substances parmi lesquelles l'alcool utilisé à des fins médicales. La théorie acide-base de la chimie a pour origine la théorie soufre-mercure de ces alchimistes et de certains de leurs confrères.

Les techniques de construction ont également progressé à cette époque. Bien que presque aucune source écrite n'ait survécu dans ce domaine, les édifices architecturaux bâtis au fil des siècles nous permettent de tirer quelques conclusions (illustrations 26, 27, 71, 89 et 199). Ceci est également vrai pour d'autres techniques, comme la fabrication des teintures nécessaires pour produire les magnifiques couleurs des tapis, des textiles et des carreaux de céramique qui ont passé l'épreuve du temps. De même, les Persans ont perpétué et amélioré les techniques sassanides de la métallurgie et de l'irrigation, notamment le système des *qanāt*, des canaux et des digues dont beaucoup sont encore visibles aujourd'hui. De la métallurgie à la fabrication du verre, de la maçonnerie à la teinture de la laine, de nombreuses techniques ont été perfectionnées au cours des siècles étudiés dans ce chapitre, techniques qui ont non seulement facilité la vie des peuples du plateau iranien, mais également permis la création de bien des œuvres de l'art persan dont certaines se placent parmi les chefs-d'œuvre de l'art mondial.

En outre, c'est par l'intermédiaire de l'Iran que maintes techniques chinoises ont atteint le monde arabe et l'Occident, la principale d'entre elles étant la fabrication du papier.

CONCLUSION

Bien qu'ouverte à de nombreuses influences venues d'Orient et de d'Occident, la culture persane a connu, au cours de la période islamique, un essor propre à bien des égards. La culture musulmane a favorisé l'éclosion de la philosophie, des sciences, de la littérature et des arts, marquant durablement les régions persanophones mais aussi l'ensemble de la civilisation islamique. Son influence s'est même étendue hors des terres d'islam, en Inde, en Chine et en Asie du Sud-Est, ainsi qu'à Byzance et dans l'Europe latine. La culture persane classique, toujours vivante, demeure le cœur et l'âme de la culture iranienne contemporaine. Loin de n'être qu'un objet d'intérêt historique, elle reste le ciment qui unit les peuples d'Iran et les relie à leur passé ancien comme au reste du monde islamique et, au-delà de ces limites, à toute l'humanité, grâce aux valeurs universelles qu'ont prônées ses représentants les plus perspicaces et les plus accomplis.

NOTES

1. Au fil de ce chapitre, nous nous sommes référés à l'«Iran» et à la «Perse», ainsi qu'aux adjectifs qui en dérivent. Nous avons généralement préféré «Iran» pour nommer le pays (sauf lorsqu'il s'agit de l'ancien Empire perse) et «persan» pour désigner la langue, mais aussi la culture et le peuple.
2. La rapidité de la propagation de l'islam en Perse est sujette à discussion, mais on sait qu'au X^e siècle encore, il restait de fortes communautés zoroastriennes en Iran. Sur cette question, voir Shaban, 1970 et 1971 (pp. 479–490); Madelung, 1988; Zarrīnkūb, 1975; Spuler, 1952.
3. Il existe un certain nombre d'histoires de la littérature persane, de l'ouvrage classique d'E. G. Browne à ceux d'A. J. Arberry, de J. Rypka et d'A. Bausani. L'œuvre de référence est toutefois le livre considérable de Safā, *Tārīkh-ē adabīyyāt dar Īrān*, dont 7 volumes sont parus et couvrent la période allant des origines au XVIII^e au XIX^e siècle.
4. Le premier philosophe musulman en Iran n'est pas Fārābī mais Īrānshahrī, dont les œuvres sont perdues mais auquel il est fait référence dans les ouvrages de Bīrūnī, de Nāṣir-i Khusrāw et d'autres. Il faut également compter les philosophes ismāʿīliens, déjà cités, et l'auteur ou les auteurs du mystérieux *Umm al-kitāb*, paru au VIII^e siècle, au nombre des premiers penseurs philosophiques de l'Iran islamique.

BIBLIOGRAPHIE

- CORBIN H. 1964. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris.
- ELGOOD C. E. *A medical history of Persia and the eastern caliphate from the earliest times until the year AD 1932*. Cambridge.
- FRYE R. N. 1976. *The heritage of Persia*. Londres.
- HAMARNEH S. K. 1983. «Health science in early Islam ». Dans : M. A. Anees (dir. publ.). Blanco (Texas).
- HARTNER W. 1968. *Oriens-Occidens*. Hildesheim.
- KENNEDY E. 1983. *Studies in the Islamic exact sciences*. Beyrouth.
- KING D. *Islamic mathematical astronomy*. Londres.
- MADELUNG W. 1988. *Religious trends in early Islamic Iran*. Albany (New York).
- NASR S. H. 1971. *Islamic spirituality — manifestations*. New York, partie 1, pp. 3 et suiv.
- 1975–1991. *An annotated bibliography of Islamic science*. Téhéran.
- 1987. *Science and civilization in Islam*. Cambridge.
- 1991. «Theology, philosophy, and spirituality ». Dans : S. H. Nasr (dir. publ.). *Islamic spirituality — manifestations*. New York, pp. 395 et suiv.
- 1993. *An introduction to Islamic cosmological doctrines*. Albany (New York), pp. 105 et suiv.
- 1995. *Islamic science – an illustrated study*. Chicago.
- 1996. *The Islamic intellectual tradition in Persia*. Londres.
- NASR S. H., Leaman O. (dir. publ.). *History of Islamic philosophy*. Londres, Routledge.
- ROZENFEL'D B. A. 1983. *Matemmatiki astronomy musul'mankogo svedne-vekov'ya ikh trudy*. Moscou.
- SAYILL A. 1960. *The observatory in Islam*. Ankara.
- SCHIMMEL A. M. 1975. *Mystical dimension of Islam*. Chapel Hill (Caroline du Nord).
- 1982. *As through a veil*. New York, pp. 49 et suiv.
- SEZGIN F. 1970-1974. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. III–V. Leyde.
- SHABAN M. A. 1970. *The 'Abbāsid revolution*. Cambridge.
- 1971. «Khurāsān at the time of the Arab conquest ». Dans : C. E. Bosworth (dir. publ.). *Iran and Islam*. Édimbourg, pp. 479–490.

- SHARIF M. M. (dir. publ.). 1963–1966. *A history of Muslim philosophy*. Wiesbaden.
- SPULER B. 1952. *Iran in frühislamischer Zeit*. Wiesbaden.
- TRIMINGHAM J. S. 1971. *The Sufi orders in Islam*. Oxford.
- ULLMANN M. 1972. *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam*. Leyde.
- YOHANNAN J. 1977. *Persian poetry in England and America*. New York.
- ZARRĪNKŪB A. 1975. «The Arab conquest of Iran and its aftermath ». Dans: R. N. Frye (dir. publ.). *The Cambridge history of Iran*. Vol. IV. Cambridge.

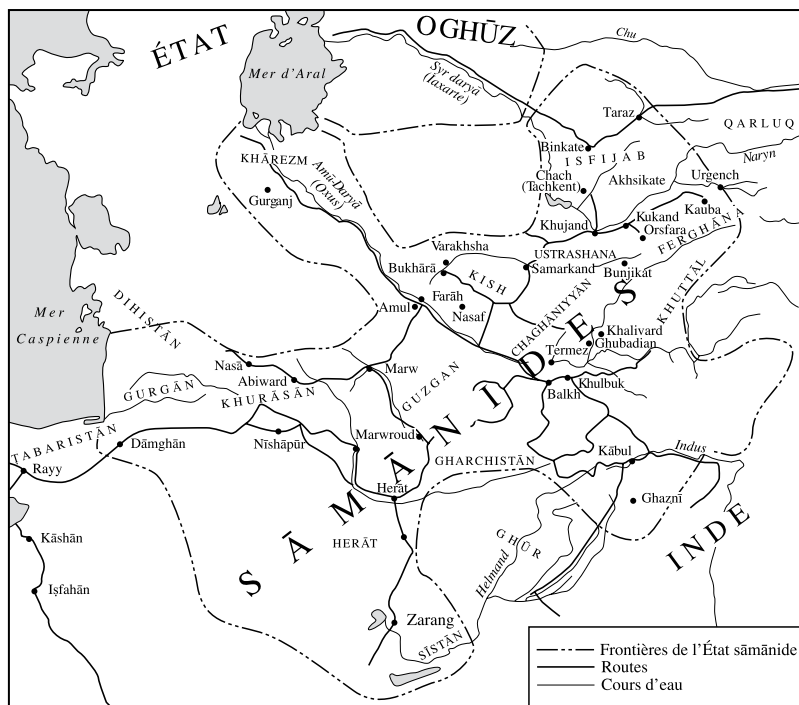
L'Asie centrale

Muhammad S. Asimov et Numan Negmatov

À la charnière entre le VII^e et le VIII^e siècle, le territoire historique de la Bactriane, de la Margiane, de la Parthie, de la Sogdiane et de la Chorasmie (Khārezm), ainsi que les oasis, les steppes et les montagnes adjacentes furent conquis par le califat arabe au moyen d'une série d'incursions et de campagnes militaires. Le gouvernorat du Khurāsān fut instauré, et sa capitale établie à Marw (Merv). Outre l'Iran et le Khurāsān même, toutes les régions situées au nord et à l'est de l'Amū-Daryā furent placées sous l'autorité de cette province et reçurent le nom de *Mā warā' an-Nahr*, qui signifie littéralement «ce qui est au-delà du fleuve», ou Transoxiane, c'est-à-dire les terres s'étendant au-delà de l'Oxus (Amū-Daryā) (Gafurov, 1972). On leur a ensuite donné l'appellation d'Asie centrale. Au VII^e et au VIII^e siècle, la Transoxiane tomba ainsi dans l'orbite économique, commerciale et idéologique d'une nouvelle puissance mondiale, le califat arabe.

Le début de la période médiévale vit l'émergence du peuple tadjik, processus historique décisif né de la combinaison des groupes ethniques sogdien, bactro-tokharien, partho-margien (khurāsānien), khārezmien et ferghānien ainsi que des confédérations tribales montagnardes et steppiques des Śka, des Massagètes et des Kangju — en somme, de l'ensemble de la composante est-iranienne du substrat ethnique, linguistique et culturel de la Transoxiane. L'ethnogenèse des Tadjiks modernes, amorcée dans l'État sassanide du Khurāsān, s'élargit ensuite à la Transoxiane et s'acheva en grande partie au sein des frontières de l'État sāmānide (carte 18), dans les vastes étendues comprises entre l'Hindu-Kush et le Tianshan, la mer Caspienne et le Pāmīr (Negmatov, 1990).

Du VI^e au VIII^e siècle, un autre phénomène historique se produisit dans les steppes du nord de la Transoxiane et dans certaines régions du bassin du Syr-Daryā : on assista à l'arrivée de tribus et de clans turcs, puis à la création de leurs premières confédérations tribales, fondements de l'ancien substrat turc de la population locale (Baskakov, 1990).



Carte 18 L'État sāmānide entre 874 et 999 (dessin N. Negmatov).

L'administration, les armées et les missionnaires du califat omeyyade propagèrent l'islam par tous les moyens et occupèrent Bukhārā, Samarkand, Marw, Balkh, Herāt, ainsi que d'autres villes plus ou moins grandes (*The history of Bukhārā*, 1954). L'invasion arabe entraîna une érosion progressive de nombreux aspects de la civilisation préislamique.

La suppression des libertés politiques et religieuses provoqua une série de formidables révoltes de masse contre les omeyyades et fut à l'origine des mouvements culturels et intellectuels observés entre le VII^e et le X^e siècle. Parmi ces courants se distinguent particulièrement la rébellion des « porteurs de vêtements blancs », les disciples d'Al-Muqanna^c, et la longue résistance culturelle connue sous le nom de *shu'ūbiyya* (du mot qui signifie « peuple »).

Lorsqu'ils s'emparèrent du pouvoir, les 'Abbāssides furent donc contraints de modifier les méthodes de gouvernement appliquées dans les terres orientales du califat et commencèrent à inciter les élites militaires

et aristocratiques persanes, tadjikes et turques à prendre part à l'administration centrale et au gouvernorat du Khurāsān. Le futur calife 'abbāsside Al-Ma'mūn (813–833) fut éduqué à Marw pendant quelques années, dans un milieu persan très cultivé (illustrations 214 et 215). Les Barmakides de Balkh, les *afshīn* de l'Ustrushāna, les Tāhirides, les Šaffārides, et les Sāmānides firent ainsi leur apparition. On vit progressivement se former les États semi-indépendants des Tāhirides et des Šaffārides, puis l'État tadjik autonome des Sāmānides (819–999), dont la capitale était Bukhārā. Cette entité fortement centralisée unissait toutes les régions peuplées d'Iraniens orientaux (Tadjiks) dans un territoire allant de Ghaznī et d'Herāt, au sud, à Gurgānj et à Taraz, au nord, en passant par Balkh, Nishāpūr, Marw, Bukhārā, Samarkand, Khujand, Bunjikat, Khulbuk et Termez.

Les ressources économiques, politiques, techniques et culturelles du pays furent alors rassemblées. Pendant un siècle et demi, agriculteurs, artisans, commerçants, érudits, poètes, architectes et constructeurs, protégés des incursions destructrices menées par les nomades des steppes et d'autres intrus, purent se livrer en paix à leurs occupations économiques et créatrices.

Les fondateurs de la dynastie sāmānide, Aḥmad ibn Asad et Ismā'īl ibn Aḥmad, firent irruption sur la scène de l'histoire, accompagnés de leurs savants vizirs Bal'amī et Jaiḥōnī (illustration 195).

Les réussites intellectuelles des IX^e et X^e siècles ont considérablement influencé l'évolution de la société, l'économie et l'organisation de l'État. Dans l'ensemble, l'ère sāmānide a permis la régénérescence des autorités et des traditions locales au sein d'une économie florissante. C'est à cette époque que s'est forgée l'identité nationale tadjike et qu'ont émergé une science et une littérature contribuant au bien de l'humanité. C'est également au cours de cette période que le persan classique (*fārsī darī*) a pris forme au Khurāsān et en Transoxiane avant de devenir la lingua franca d'une grande partie de l'Asie ainsi que le véhicule d'une poésie universellement renommée. Le célèbre iranologue A. M. Oranskiy (1960) a écrit : « Au IX^e et au X^e siècle, l'instauration de véritables États indépendants dotés de dynasties locales dans la partie orientale du califat arabe, au Khurāsān, au Sīstān et en Transoxiane, a favorisé l'éclosion d'une littérature écrite en persan, langue déjà parlée par la majorité des habitants de ces vastes provinces. » À Bukhārā, pendant la période sāmānide, une pléiade de poètes et d'écrivains a créé les principaux genres de la poésie tadjiko-persane. L'un des plus brillants d'entre eux est Abū 'Abdallāh Ja'far Rūdākī, illustre poète et musicien né dans le village de Piandjrūd, à une centaine de kilomètres à l'est de Samarkand, puis invité à la cour sāmānide. Seuls quelques milliers des 1,3 million de *bayt* (vers) qu'il a composés ont été préservés. Il a instauré et porté à la perfection les genres connus sous le nom de *qaṣīda* (panégyrique) et de *ghazal*, poèmes empreints d'une profonde réflexion et d'une grande sagesse. Il est aussi l'auteur de

plusieurs poèmes didactiques dont quelques vers sont parvenus jusqu'à nous. Daqīqī a quant à lui jeté les bases de l'épopée héroïque en rédigeant, avant sa mort tragique, 1 000 strophes du *Shāh-Nāmeḥ* (*Le Livre des rois*). Son entreprise a été poursuivie par Firdūsi « dont l'œuvre créatrice, par sa nature même, doit être associée au cercle sāmānide » (*Istoriya persidskoy i tadjikskey literaturī*, 1970).

D'esprit profondément humaniste, le *Shāh-Nāmeḥ* de Firdūsi se classe au rang des chefs-d'œuvre de la littérature mondiale. Parmi les sources auxquelles le poète a puisé pour composer son ouvrage figurent au premier chef un texte en prose, le *Shāh-Nāmeḥ* d'Abū Manṣūr, et un livre d'Āzād Sarw Marvī. Il s'est également largement inspiré de contes folkloriques, de traditions orales anciennes et de récits historiques pour relater cette histoire épique des empereurs d'Iran. Son œuvre, miroir des idées scientifiques et philosophiques ainsi que des critères éthiques et de la sagesse populaire de l'époque, a pour leitmotiv la lutte du bien contre le mal, la condamnation des guerres fratricides et l'éloge de la paix.

Plusieurs poèmes épiques ont été composés sur des thèmes tirés des conquêtes d'Alexandre. 'Unṣurī a écrit trois épopées qui ne nous sont pas parvenues. Ces traditions ont été perpétuées par Fakhr al-Dīn Gorgānī, auteur d'un poème intitulé *Vīs ō-Rāmīn* dont l'intrigue rappelle celle de *Tristan et Iseult*.

Avicenne est le créateur du quatrain philosophique (*rubāʿī*) qui fut ensuite porté à son zénith par 'Umar Khayyām, lui aussi originaire du Khurāsān.

L'environnement naturel du bas Amū-Daryā et de la région de la mer d'Aral contraignait les habitants à mener un âpre et incessant combat pour la vie, lequel consistait avant tout à bâtir et à entretenir les infrastructures nécessaires à l'agriculture irriguée et à l'approvisionnement en eau des villes. Si l'on en croit Hérodote, l'Oxus (Amū-Daryā) était divisé en 360 chenaux et se jetait dans la mer d'Aral par 40 bras. Des systèmes d'irrigation étaient sans cesse construits et reconstruits dans la région. Les principaux canaux présentaient une longueur minimale de 60 à 70 kilomètres et mesuraient entre 20 et 40 mètres de large. On les creusait suivant des gradients différents en amont et en aval, afin de permettre à l'eau de s'écouler à la vitesse requise pour irriguer les champs par gravité. On employait aussi la technique complexe et exigeante en main-d'œuvre des *kārēz*, galeries de drainage souterraines équipées de puits d'accès verticaux servant à des fins de construction et d'entretien. Comme dans l'oasis de Bukhārā, un vaste réseau d'irrigation couvrait la vallée du Zarafshān (Zeravchan) sur le cours duquel étaient édifiées des digues pourvues de vannes, afin de dévier l'eau dans des canaux. Des travaux de conservation de l'eau étaient également entrepris dans d'autres régions de la Transoxiane (Gulyamov, 1957). Les cultivateurs y observaient et analysaient les cycles saisonniers et calendaires

en s'appuyant sur le mouvement du Soleil et des étoiles; ils effectuaient des relevés topographiques, consignaient des observations agronomiques et étudiaient le comportement de l'Amū-Daryā et du Syr-Daryā, ainsi que des bras qui formaient leurs deltas. En somme, ils accumulaient un corps de connaissances essentielles sur la terre, l'eau et le milieu naturel.

Les mines et la métallurgie prospéraient également. En se fondant sur des sources écrites et des pièces archéologiques, on a pu dresser une longue liste des ressources minérales qui étaient exploitées en Asie centrale. Le Badakhshān, le Karrān, le Rūshan et le Shugnān recelaient des grenats, des rubis, de l'argent, de l'or, de la lazurite, des spinelles, du lapis-lazuli, du cristal de roche et de l'amiant. On extrayait de l'or et de l'argent au Khuttāl et du sel gemme dans les montagnes du Makhashān. On trouvait de l'or, de l'argent, du sulfate de fer, du fer, du cuivre, du sel ammoniac et du sel en Ustrushāna, tandis que le Ferghāna abritait des mines aurifères et argentifères, ainsi que des ressources en bitume, en amiant, en fer, en cuivre, en plomb, en mercure, en sel ammoniac, en charbon, en étain, en pétrole et en autres minéraux. L'Īlak possédait des mines d'argent et de plomb qui, au ^x^e siècle, rivalisaient presque avec celles du Panjshīr dans l'Hindu-Kush. Par ailleurs, on exploitait le kaolin, l'argile, la pierre meulière, l'alun, l'améthyste, la serpentine et la turquoise.

À proximité des mines, les archéologues et les géologues ont découvert les traces de véritables zones de traitement des minerais dans les vallées du Bāzardār et dans le Pshart occidental, au cœur du Pāmīr (^x^e–^{xii}^e siècle). Ils ont en outre mis au jour les vestiges de la plus vaste mine médiévale d'argent et de plomb à Koni Maṣṣūr, dans les collines du Karāmazār, non loin de Khujand, où se trouvent les restes d'un village de mineurs datant du ^{ix}^e et du ^x^e siècle. Plus de 10 grandes mines étaient exploitées dans cette région au Moyen Âge. Les monts Īlak abritaient également d'importants gisements à Altyn-tepkan.

Les recherches archéologiques et géologiques ont mis en évidence les progrès de la prospection et de l'exploitation minières. Pour extraire le minerai, on creusait des puits verticaux ou inclinés pouvant atteindre plus de 150 mètres de profondeur, associés à des galeries et à des chambres, ou on aménageait des exploitations à ciel ouvert. L'une des méthodes d'extraction couramment employées consistait à chauffer la roche, puis à l'arroser d'eau froide afin qu'elle se fissure, mais on commençait aussi à utiliser des outils tels que coins de bois ou de fer, marteaux de pierre ou de fer, masses, pics et pioches-haches, pelles-pioches, pelles, etc. Les galeries et les puits étaient renforcés au moyen d'étais, de poteaux et de solives en bois ou encore de piliers taillés dans la roche elle-même. De nouvelles techniques de boitage firent leur apparition. Les mines étaient éclairées par des lampes, ventilées et pourvues de systèmes d'évacuation de l'eau par le biais de canaux souter-

rains. Quant au minerai, on le faisait parvenir à la surface à l'aide de treuils en bois ou le long de couloirs dotés de marches.

Le X^e siècle a vu s'accomplir des avancées majeures dans le domaine de la métallurgie. Selon Al-Bīrūnī, les forgerons et les métallurgistes de Transoxiane et du Khārezm produisaient quatre sortes de métaux ferreux : le fer forgé, l'acier doux, la fonte et l'acier fondu au creuset. À Herāt, grand centre de fabrication de l'acier damassé, on façonnait aussi des épées « indiennes » à partir de billettes d'acier. La ville de Marsmand, située dans la région minière de Mink, en Ustrushāna, était également un grand centre sidérurgique. Les indices archéologiques attestent que les techniques métallurgiques utilisées à l'époque étaient remarquablement évoluées et scientifiques. Les méthodes et la technique du traitement des métaux avaient été très étudiées. On avait plus particulièrement amélioré la production du plomb et de l'argent, procédé qui comprenait des étapes relativement distinctes (la récupération, le raffinement et la coupellation). Il existe des preuves montrant que les découvertes de la recherche alchimique étaient utilisées en métallurgie.

L'essor de l'irrigation et de l'agriculture, de l'exploitation minière et de la métallurgie, notamment aux IX^e et X^e siècles, a considérablement élargi l'éventail des matières premières employées par les industries artisanales, dont la croissance a également été favorisée par le développement intensif des villes où la plupart des articles artisanaux étaient produits et consommés. Samarkand a joué un rôle capital dans la production de papier de grande qualité et transmis la technique chinoise de la papeterie à l'ensemble du monde islamique.

L'artisanat le plus actif et le plus important sur le plan social était le tissage de la laine et du coton avec lesquels on confectionnait toutes sortes d'étoffes et de vêtements. On fabriquait également divers ustensiles, outils et armes en métal, des céramiques glaçurées ou non — articles de cuisine, vaisselle, plats creux et objets d'usage quotidien —, des verreries destinées aux fards ou aux remèdes, des vases et d'autres réceptacles, du verre à vitre, des articles et des vêtements en cuir, sans oublier les ouvrages somptueux des orfèvres qui travaillaient le métal, la pierre et des matériaux manufacturés (strass, verre, etc.). Le travail du bois et la sculpture sur métal, bois et *ganch* (stuc) étaient de premier ordre, de même que l'art des peintres et des sculpteurs. Il existait des corporations professionnelles et des guildes, des écoles et des ateliers créés par des architectes, des bijoutiers et des artistes qui avaient atteint le sommet de leur art. Des villes historiques comme Samarkand, Marw, Bunjikat, Khulbuk, Termez, Penjikent, Varakhsha et bien d'autres sites médiévaux fouillés par les archéologues et admirés par la civilisation du XX^e siècle étaient le fruit de leurs efforts (illustration 214).

De nombreuses disciplines ont connu un essor rapide, notamment les mathématiques, l'astronomie, la médecine, la chimie, la botanique, la géo-

graphie, la géologie, la minéralogie, l'histoire, la philosophie et les études littéraires (Dzhalilov, 1973).

L'Asie centrale fut avant tout l'un des grands foyers de l'épanouissement des sciences exactes. Elle a abrité une succession de brillants savants dont les œuvres ont amplement contribué aux progrès subséquents des mathématiques au Moyen Âge, tant en Orient qu'en Europe. Parmi eux se distingue l'exceptionnel Abū Ja'far Muḥammad ibn Mūsā al-Khwārizmī (vers 780–vers 850), également connu sous le nom d'Al-Majūsī. Fondateur de l'école mathématique des pays du califat arabe, il mena la plupart de ses travaux dans l'académie de Bagdad appelée *Bayt al-Hikma* ou Maison de la sagesse. Par la voie de son traité intitulé *Kitāb al-jam' wa'l-tafrīq bi ḥisāb al-Hind* (*Le Livre de l'addition et de la soustraction selon le mode de calcul des Indiens*), il porta le système de numération indien à la connaissance des Arabes et des Européens (Sarton, 1949). Dans un autre essai, le *Kitāb al-mukhtaṣar fī ḥisāb al-jabr wa'l-muqābala* (*Le Livre d'explication du calcul par la réduction et la substitution*), il introduisit le terme « algèbre » (*al-jabr*). Ces deux ouvrages d'arithmétique et d'algèbre lui ont conféré une renommée mondiale. Il est également l'auteur d'une œuvre maîtresse nommée *zīj* ou almanach astronomique, composée de tables astronomiques accompagnées de comptes rendus théoriques sur lequel se sont longtemps appuyés les écrits ultérieurs dans ce domaine, ainsi que le montre la recension de l'astronome andalou Maslama al-Majrīṭī (vers 1007). Dans sa géographie mathématique nommée *Kitāb ṣūrat al-arḍ* ou *Rasm al-rubū' al-ma'mūr* (*Le Livre des descriptions de la Terre* ou *Les Images des régions inhabitées*), réunie sous la forme de tables de *zīj*, il indique la position géographique de 537 villes, dans 7 milieux climatiques différents, et de 209 montagnes ; il décrit des mers, des îles et des fleuves et redéfinit hardiment les climats en compilant des cartes originales. Cette œuvre, exploitée par les Tables astronomiques de Tolède au XI^e siècle et traduite en latin au cours du siècle suivant, marque l'aube d'un nouvel âge de la géographie. La forme latinisée du nom d'Al-Khwārizmī, *algorismus*, en vint à s'appliquer à tout système de numération et à toute procédure normale de calcul (algorithme).

D'autres érudits se sont illustrés à cette époque, comme Aḥmad Abū l-'Abbās al-Sarakhsī (mort vers 860-861), auteur d'ouvrages d'algèbre, d'arithmétique, de musique et de logique, Aḥmad ibn 'Abd Allāh al-Marwazī (al-Ḥabash al-Ḥāsib), spécialiste des tangentes, des cotangentes et des tables qui s'y rapportent (mort vers 870), Abū Ma'shar Ja'far ibn Muḥammad al-Balkhī (mort en 886), auteur de 40 traités d'astronomie, Abū l-'Abbās Aḥmad al-Farghānī (IX^e siècle), connu en Europe jusqu'au XVIII^e siècle pour son œuvre intitulée *Kitāb fī-ḥarakat al-samāwiyya wa jawāmi' 'ilm al-nujūm* (*Le Livre des mouvements célestes et de la science des étoiles*)

qui fut traduite, au XII^e et au XIII^e siècle, en latin et dans d'autres langues européennes, l'astronome Abū Ḥamid al-Aṣṭurlabī Saghanī (mort en 989-990), le mathématicien et astronome Aḥmad Sājizī; Abū Naṣr ibn 'Irāq du Khārezm, le maître de Bīrūnī, Abū Maḥmūd al-Khujandī, astronome et concepteur d'instruments astronomiques, enfin Abū 'l-Wafā' al-Buzjānī (940-998), expert en trigonométrie.

De nombreux savants tadjiks ont marqué l'histoire de la géographie, parmi lesquels Ḥāfiẓ ibn Maṣṣūr al-Marwazī, auteur du *Livre de la taxe du Khurāsān*, l'homme de lettres et géographe Aḥmad al-Sarakhsī (mort en 899), Abū 'l-'Abbās Ja'ar al-Marwazī, le célèbre géographe Ibn Khurdādhbih, auteur du *Kitāb al-masālik wa'l-mamālik* (*Le Livre des itinéraires et des royaumes*), le fondateur de l'école classique des géographes arabophones, Abū Zayd Aḥmad al-Balkhī (vers 850–934), auteur de 60 œuvres dont *Ṣuwar al-Aqkālīm*, le géographe, voyageur et poète Abū 'l-Muayyad al-Balkhī (X^e siècle), auteur de l'*ʿAjā'ib al-buldān*, Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Jayhanī, le vizir érudit de l'émir Naṣr II Sāmānī, enfin l'anonyme géographe tadjik qui rédigea l'ouvrage classique intitulé *Hudūd al-ʿĀlam min al-Mashriq ila l-Maghrib*.

La médecine et la pratique médicale ont réalisé des progrès considérables pendant l'ère sāmānide. Le fondateur de l'école de médecine sāmānide est Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā' Rāzī (865-925), connu en Europe sous le nom de Rhazès. Il est l'auteur du premier traité de l'histoire de la médecine sur la variole et la rougeole, le *Kitāb al-Jadārī wa l-hasba*, ainsi que de la vaste compilation médicale baptisée *Kitāb al-Manṣūrī* (*Le Livre dédié au prince Maṣṣūr*) et du *Kitāb al-Ḥāwī* (*L'Ouvrage général*). Il a systématisé et enrichi la connaissance médicale en se fondant sur son expérience clinique et en puisant aux œuvres des grands médecins de l'Antiquité, en particulier Hippocrate et Galien. Il a également « effectué des recherches sur la gravitation spécifique au moyen de la balance hydrostatique et tenté d'établir un classement des substances chimiques » (Sarton, 1949).

Les médecins et praticiens du X^e siècle comptaient aussi dans leurs rangs Abū Bakr Ahawaynī al-Bukhārī ou « celui de Bukhārā », auteur du *Kitāb-i Nabz* (*Le Livre du pouls*) et du *Kitāb-i Tashrīḥ* (*Le Livre de l'anatomie*), Hakīm Maysarī, rédacteur du *Dānish-Nāmeḥ* (*Le Livre de la sagesse*), le médecin et pharmacologiste Abū Maṣṣūr Munāfik al-Harawī ou « celui d'Herāt », auteur d'une description de 585 remèdes et prescriptions en persan, Abū Maṣṣūr al-Bukhārī (mort en 991), auteur d'un ensemble d'ouvrages de médecine également en persan, Abū Sahl Masīḥī (mort en 1000), auteur d'un traité sur les plantes médicinales intitulé *Ṣad Bāb* (*Les Cent Chapitres*), qui fut l'un des maîtres d'Abū 'Alī ibn Sīnā et un ami d'Al-Bīrūnī, le commentateur Abū Sahl ibn 'Abd Allāh Nātīlī, le chimiste Abū 'l-Ḥākīm Muḥammad ibn 'Abd al-Malik al-Khwārizmī.

Les progrès réalisés par la science et la pratique médicales ont ouvert la voie à l'émergence du plus remarquable penseur de la médecine médiévale, Abū 'Alī ibn Sīnā (Avicenne).

L'essor de la médecine s'est produit conjointement avec celui de la chimie. Les chimistes tentaient de nombreuses expériences, découvraient de nouvelles préparations, perfectionnaient les méthodes d'obtention des substances et amélioraient leurs instruments. Ils ont laissé des descriptions systématiques de leurs techniques de recherche : la dissolution, la filtration, la fonte, la distillation, la calcination, l'amalgamation, etc.

De nombreux ouvrages d'histoire et de philologie ont vu le jour entre le VII^e et le X^e siècle. On recense notamment le précis en 10 volumes des *Sources de la connaissance*, les ouvrages de référence *Kitāb al-ma'ārif* (*Le Livre des traditions*) et *Kitāb al-shi'r wa 'l-shu'arā'* (*Le Livre de la poésie et des poètes*), ainsi qu'*Adab al-kātib* (*Les Bonnes Manières du scribe*), manuel des secrétaires rédigé par Ibn Qutayba (IX^e siècle). Des érudits d'Asie centrale ont également produit une *Histoire de Bagdad* (Aḥmad ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr), une *Histoire des Ṣaffārides* et une *Histoire de Bukhārā* (Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Akhbārī), auxquelles s'ajoute l'*Al-Tārīkh fī akhbār wulāt Khurāsān* (*Histoire concernant les chroniques des gouvernorats du Khurāsān*) d'Abū 'Alī Ḥusayn ibn Aḥmad al-Salamī al-Bayhaqī. Citons également le *Tārīkh i-Bukhārā* (*Histoire de Bukhārā*) de l'illustre historien tadjik Abū Bakr Muḥammad ibn Ja'far Narshakhī (mort en 959).

Il convient de mentionner l'œuvre exceptionnelle du vizir sāmānide Abū 'Alī Muḥammad al-Bal'amī (mort en 974), grand historien tadjik qui s'est acquitté d'une traduction persane abrégée de l'histoire universelle des prophètes et des rois (*Tārīkh al-rusul wa 'l-mulūk*) rédigée en arabe par Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Tabarī, à laquelle il a ajouté un certain nombre d'anecdotes tirées de la vie des peuples iraniens. Cet ouvrage très populaire a été traduit en turc, en français et même en arabe.

Les savants centre-asiatiques collectaient une quantité prodigieuse d'informations relatives à la nature et à la société et menaient d'abondantes recherches dans plusieurs disciplines scientifiques, préparant ainsi le terrain à la déduction de conclusions générales. Si cette analyse fut d'abord conduite par deux encyclopédistes et érudits déjà cités, Muḥammad al-Khwārizmī et Zakariyyā al-Rāzī, le premier s'attelant aux mathématiques et à l'astronomie, tandis que le second s'intéressait à la médecine et à la chimie, ce sont trois remarquables encyclopédistes qui formulèrent les premières conclusions de nature universelle : Abū Naṣr al-Fārābī (873–950), Abū 'Alī ibn Sīnā (980–1037) et Abū Rayḥān al-Bīrūnī (973–1048), tous trois originaires d'Asie centrale et nés sur les rives de l'un de ses trois grands fleuves, le Syr-Daryā, le Zarafshān et l'Amū-Daryā, dans des régions peuplées par les Iraniens orientaux/Tadjiks.

Les œuvres d'Abū Naṣr al-Fārābī comprennent *Al-Mu'allim al-Thānī* (Le Second Maître), le traité de gouvernance intitulé *Risāla fī Mabādī Ārā' Ahl al-Madīnat al-Fāḍila* (La Ville modèle), *Les Origines des sciences*, *Ce que chacun devrait savoir avant de commencer à étudier la philosophie*, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Les Joyaux de la sagesse), des commentaires sur les problèmes posés par les introductions au premier et au cinquième livre d'Euclide, des commentaires sur l'*Almageste* de Ptolémée, un *Traité sur ce qui est bon et ce qui est mauvais dans le verdict des étoiles* et, enfin, une somme appelée *Kitāb al-mūsīqā al-kabīr* (Le Grand Livre de la musique).

Al-Fārābī possédait un esprit universel allié à des capacités exceptionnelles, ce qui lui permit de devenir l'un des plus grands penseurs du haut Moyen Âge et l'un des fondateurs du rationalisme en Orient. Il jouissait d'une autorité particulière dans les domaines de la philosophie, de la logique, de la morale et de la musique. On le surnommait « le second maître », le premier étant Aristote.

Ibn Sīnā (Avicenne) est l'auteur de nombreux traités parmi lesquels figurent *Al-Qānūn fī l-ṭibb* (Canon de la médecine), *Kitāb al-Shifā'* (Le Livre de la guérison), *Dānish-Nameh* (Le Livre de la connaissance), *Kitāb al-ishārāt wa'l-tanbīhāt* (Le Livre des signes et des avertissements), *Kitāb al-hidāyat* (Le Livre de l'orientation), *Rasā'il fī asrār al-ḥikma al-mashriqiyya* (Traités sur les secrets de la sagesse orientale), *Risālat fī l-nafs* (Le Traité de l'âme) et bien d'autres ouvrages. On lui attribue aujourd'hui plus de 40 livres de médecine, quelque 185 traités de philosophie, de logique et de théologie, 30 ouvrages d'astronomie et de sciences naturelles, 3 volumes sur la musique et 1 œuvre littéraire intitulée *Risālat al-Ṭayr* (L'Épître de l'oiseau), sans oublier quelques excellents poèmes d'une grande pertinence sociale écrits dans sa langue maternelle, le tadjik.

Ibn Sīnā fut le plus grand scientifique du Moyen Âge, ainsi qu'un penseur original et indépendant. Ses œuvres couvrent des sphères aussi diverses que la médecine, la philosophie, la logique, la psychologie, l'éthique, les mathématiques, la cosmographie, la chimie, la botanique, la linguistique, la musique et d'autres disciplines encore. Il s'est efforcé de stimuler l'intérêt pour l'étude de la nature et a attaché une grande importance à l'expérience et à la pratique, appliquant la méthode de l'observation objective. Ses travaux sont particulièrement remarquables dans les domaines de la médecine, de la philosophie, de la logique et de la psychologie. Son œuvre maîtresse est le *Canon de la médecine*, encyclopédie en cinq volumes qui, pendant de nombreux siècles, a été étudiée et mise en pratique par les médecins de l'Orient islamique comme de l'Occident chrétien. Traduite en plusieurs langues à partir du XII^e siècle, elle a notamment été publiée dans une trentaine d'éditions latines différentes. Ses pages contiennent une théorie générale de la médecine, de l'anatomie, de la physiologie, de la

chirurgie, des diagnostics, de la thérapeutique, des remèdes, des mesures prophylactiques et des maladies chroniques (illustration 133). « Ibn Sīnā a établi la nature infectieuse de la tuberculose et la transmission des maladies par l'eau et le sol. Son *Canon* renferme de nombreux exemples de bonne observation — la distinction entre la médiastinite et la pleurésie, la nature contagieuse de la phthisie, la diffusion des maladies par l'eau et le sol ainsi qu'une description minutieuse des maladies dermatologiques, sexuelles et neurologiques. *De materia medica* [*Qānūn*] examine en outre quelque 760 remèdes » (Sarton, 1950).

Parmi les œuvres de Bīrūnī se distinguent *La Cartographie*, *L'Astrologie*, *La Chronologie* (*Archives des générations antérieures*), *Les Sphériques*, *Les Poids spécifiques*, *La Géodésie*, *Les Accords*, *Les Ombres*, *Les Transits*, *Rāshikī*, *La Science des étoiles*, *L'Inde*, *Le Canon de Maṣ'ūd sur l'astronomie et les étoiles*, *La Minéralogie* et *La Pharmacologie*. Ces titres sont les noms abrégés de ses ouvrages les plus importants. Sur un total de 150 traités, il ne nous en reste que 26 dont certains se composent de plusieurs volumes. Sa vie entière fut une épopée au cours de laquelle il fit montre d'un authentique courage et produisit une énorme somme d'ouvrages.

« Son esprit critique, sa tolérance, son amour de la vérité [et] son courage intellectuel sont presque inégalés dans les temps médiévaux. » On compte dans ses réussites une « détermination exacte des latitudes, [...] une détermination des longitudes [...]. Al-Bīrūnī s'est demandé si la Terre tourne ou non autour de son axe, sans parvenir à une conclusion définitive [...]. Des recherches sur la gravitation spécifique [...]. Une détermination remarquablement juste de la densité spécifique de 18 pierres précieuses et métaux [...]. [Il pensait que] la vallée de l'Indus devait être considérée comme le lit d'une ancienne mer rempli d'alluvions » (Sarton, 1949).

La diffusion de l'aristotélisme dans l'Orient islamique est liée aux noms d'Al-Fārābī et d'Ibn Sīnā. Dans le sillage du penseur grec, ce dernier acceptait l'idée de la nature éternelle du monde matériel et de son divin créateur ainsi que le rôle des sens dans la perception. Dans ses ouvrages de médecine et de sciences naturelles, il adhérait au principe de causalité. La position de ces deux érudits était en contradiction avec le *kalām*, philosophie officielle de l'islam dont les tenants (Al-Ghazālī et Fakhr al-Dīn al-Rāzī) défendaient l'idée de la création du monde et affirmaient sa dépendance à l'égard de la volonté de Dieu.

Au XI^e siècle se produisit une montée en puissance de l'ismā'īlisme auquel était associée la philosophie du poète et penseur tadjik Nāṣir-i Khusraw. Ses adeptes croyaient à la structure harmonieuse de l'univers (ou « macrocosme ») qu'ils comparaient au corps humain (ou « microcosme »). Le soufisme, courant philosophique hétérogène dont les doctrines extrêmes alliaient un panthéisme mystique à des éléments d'humanisme, se diffusa

entre les X^e et XIII^e siècles. Son principal exégète fut le poète et penseur Jalāl al-Dīn Rūmī qui naquit à Balkh, au Khurāsān, mais vécut et mourut à Konya, en Turquie (Rūm). Selon lui, le monde était dominé par une lutte entre les contraires et tentait de parvenir à l'harmonie. Dans ses couplets rimés (*masnavī* ou *mathnawī*) et son recueil d'odes (*dīwān*), il a propagé le concept d'humanisme.

En Asie centrale, en particulier à Bukhārā, l'exégèse coranique et la science des recueils de traditions (ḥadīth) du Prophète ont connu un essor remarquable au cours de la période considérée dans ces lignes. Le plus connu de ces recueils est celui de l'imām Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī (810–870) qui fait largement autorité, notamment parmi les musulmans iraniens et tures.

Les traditions préislamiques locales ont été préservées dans la sphère des beaux-arts. L'architecture s'est ainsi épanouie à partir d'éléments préexistants, continuant à utiliser des techniques classiques en matière de conception, de construction et de décoration. Les formes traditionnelles servaient même de modèles aux nouvelles formes architecturales islamiques. Par exemple, les premiers mausolées musulmans étaient inspirés des anciennes maisons médiévales, ainsi que des édifices funéraires et des temples préislamiques. Les thèmes et les canons stylistiques fondamentaux de la décoration architecturale traditionnelle ont perduré tout au long de la période islamique (illustration 195).

L'unicité des arts à l'époque sāmānide est attestée par les monuments architecturaux, les peintures, les sculptures sur bois, *ganch* (stuc) ou argile, les objets en métal repoussé et estampé, les bijoux, les terres cuites, les céramiques fines et les verreries, dont abondent des villes comme Samarkand, Penjikent, Khulbuk, Sayod, Ajinatepe, Balaliktepe et Varakhsha, ainsi que par les nombreuses sculptures sur bois des vallées du Zarafshān et de l'Isfārīn.

Ces œuvres reflètent de manière extraordinairement détaillée et explicite l'immense richesse de la culture spirituelle de la région, allant de héros épiques et mythologiques tels que Jamshīd, Siyāwush et Rustam aux panthéons divins et démoniaques d'Ahura Mazdā, de Mithra, de Nanaya, de Veshparkar, d'Afrāsiyāb, de Zakhāk et d'autres encore.

Les thèmes profanes, composantes essentielles des arts, étaient réunis dans une grande épopée qui décrivait la lutte des forces du bien et de la lumière contre celles du mal et des ténèbres. Ces motifs sont présents dans les peintures murales panoramiques des monuments de Penjikent, dans le nord du Tadjikistan, qui retracent les combats de Rustam contre divers démons et forces des ténèbres. Ils apparaissent également sur le panneau de bois sculpté qui ornaît la petite salle du palais des *afshīn*, composition de plusieurs mètres de long évoquant des épisodes de la bataille que livrèrent Farīdūn

et le forgeron Kāvah au roi sanguinaire Zahhāk et à ses troupes, véritable chef-d'œuvre de l'art mondial. Parmi les fresques que recèle ce palais, situé à Bunjikat, capitale de l'Ustrushāna, figure aussi une majestueuse « louve capoline allaitant les jumeaux Romulus et Remus ». À Penjikent, à Bunjikat et dans les autres villes susmentionnées, de nombreux monuments illustrent une infinie variété de thèmes, également représentés avec divers degrés de réalisme ou de stylisation sur des œuvres appartenant à toutes les formes d'art appliqué — ustensiles domestiques, ornements, tissus, vêtements, objets liturgiques, etc. (illustration 214).

À la fin du ^x^e siècle, un État turc se forma dans le Semirechie, sous l'autorité d'un khān de la tribu nomade des Yagma que l'Histoire connaît sous le nom de Qarakhānides. En 999, une horde conduite par Naṣr prit Bukhārā et provoqua la chute des Sāmānides. L'État qarakhānide, qui s'étendait de Kashgar à l'Amū-Daryā, conserva son emprise sur la Transoxiane pendant presque deux siècles. Il s'effondra en 1212, lorsque toute la région fut absorbée par les Khārezm-shāh.

En même temps que naissait l'État qarakhānide, un État ghaznévide indépendant prenait corps dans le centre et le nord de l'Afghanistan. Exploitant l'effondrement des Sāmānides, ses souverains s'emparèrent du Khurāsān, du Khārezm, du Chaghāniyyān, du Khuttāl, du Rayy et du Panjāb, faisant ainsi de leur royaume l'une des plus grandes puissances du Moyen-Orient.

Vers le milieu du ^{xi}^e siècle, un nouvel État turc fut fondé par les Seldjoukides au Khurāsān, avec Marw pour capitale. Ils conquièrent rapidement l'Iran, l'Iraq, l'Azerbaïdjan, le Kurdistan, le Kuhistan, l'Arménie et l'Asie Mineure.

Étant eux-mêmes nomades, les Seldjoukides furent contraints d'employer des aristocrates locaux tadjiks, persans et turcs sédentarisés pour gouverner leurs provinces. Durant la seconde moitié du ^{xi}^e siècle apparut un homme d'État majeur, un Tadjik khurāsānien nommé Abū 'Alī Ḥasan ibn Ishāq qui se fit connaître sous le titre de Nizām al-Mulk (« Ordre du royaume »). Cet homme intelligent et instruit fut vizir de 1063 à 1092. S'inspirant des pratiques sāmānides, il mit de l'ordre dans l'administration, entreprit de restaurer les traditions culturelles sāmānides et appliqua une série de réformes visant à restreindre la domination arbitraire des gouverneurs militaires et des seigneurs féodaux. Attentif à consolider le pouvoir seldjoukide et à accroître les revenus de l'État, il contribua aussi à l'essor de la culture et de l'enseignement. Il est également l'auteur d'un traité politique, le *Siyāsat-Nāmeḥ* (*Le Livre du gouvernement*), dans lequel il expose les problèmes liés à l'administration de l'État.

Au cours du ^{xii}^e et du ^{xiii}^e siècle, tout ou partie de la Transoxiane passa sous la férule d'autres formations politiques comme les Qarā-Kitāy, de 1137 à 1216, et les Khārezm-shāh qui, maîtres du Khārezm entre le ^x^e et le début du

XIII^e siècle, occupèrent l'ensemble des territoires allant du nord de la mer Caspienne au golfe Persique et à l'Hindu Kush entre la fin du XII^e siècle et 1220.

En 1219–1220, l'invasion des forces de Gengis khān provoqua une catastrophe générale dans la région. Les premiers coups furent portés contre Otrār, Khujand, Urgench, Bukhārā et Samarkand qui, soumises à une impitoyable terreur, virent leur culture et leurs moyens d'existence anéantis. Sous le règne des Mongols, pendant le XIII^e et la première moitié du XIV^e siècle, l'*ulus* (apanage) de Chagatāi fut établi en Transoxiane. Le déclin de la vie urbaine, de la culture, du commerce et de l'agriculture ne fut enrayeré que vers la fin du XIII^e siècle, période qui fut témoin d'une renaissance que favorisèrent la réouverture de la route de la soie, la reprise des échanges avec la Chine et les réformes monétaires entreprises au début du XIV^e siècle, afin de promouvoir le commerce intérieur et l'artisanat.

À la pénétration et à la sédentarisation des Turcs nomades en Asie centrale succéda l'arrivée des Mongols nomades (Barla, Ilair et autres peuples), ce qui entraîna une mutation profonde de la composition ethnique, linguistique et culturelle de la région.

La tradition écrite de la littérature turque centre-asiatique commença à se cristalliser au cours des XI^e et XII^e siècles à partir de sources telles que Maḥmūd Kāshgharī, Yūsuf Bālāsāghūnī, Ḥāfiẓ Khwārizmī, Turdī, 'Alī Shīr Nawā'ī, Zahr al-Dīn Bābur et Mashrab. Elle servit d'assise aux littératures des Ouzbeks, des Kazakhs, des Kirghiz, des Ouïghours, des Turcs et des Karakalpak.

Pendant le XIV^e et le XV^e siècle, l'Asie centrale passa sous la domination des Tīmūrides. Tīmūr (1336–1405) fit son entrée sur la scène politique de la Transoxiane et du Khurāsān dans le contexte de la fragmentation territoriale et des luttes féodales qui y prévalaient au cours des années 1350 et 1360.

Sous le règne de Tīmūr et des Tīmūrides, les rapports sociaux ont atteint leur apogée dans ces deux régions. Des efforts considérables ont été déployés pour encourager l'agriculture et étendre les terres arables aussi bien que les réseaux d'irrigation. Le commerce et l'artisanat ont pris un essor remarquable qui s'est accompagné d'une intensification des relations commerciales avec l'étranger. Le développement urbain, l'architecture et les techniques de construction ont fait d'immenses progrès, tandis que prospéraient des arts appliqués tels que la poterie, la céramique murale, le travail du métal repoussé ou estampé, l'orfèvrerie, le tissage et la broderie. Faisant appel à la créativité des artistes locaux comme à celle des érudits, des architectes, des artisans qualifiés, des calligraphes, des poètes ou des musiciens arrachés aux pays conquis, en particulier à l'Iran, une culture syncrétique est apparue en Transoxiane, notamment à Samarkand et à Shahr-i Sabz.

L'art des manuscrits, la calligraphie et l'enluminure étaient singulièrement florissants. De remarquables écoles de calligraphes se sont formées dans plusieurs centres culturels parmi lesquels se distinguait Herāt. Elles sont à l'origine du style *nasta'liq*, l'une des grandes réussites de la calligraphie orientale. L'une des œuvres les plus remarquables de cette époque est la recension du *Shāh-Nāme* de Firdūsi dont l'excellence demeure exemplaire. Les calligraphes de renom comptent 'Askar Herāfi, Sulṭān 'Alī et Sulṭān Muḥammad Khandal. Parmi les enlumineurs réputés figurent Khwājah Muḥammad Naqqāsh et Mīrak Ustād, maître du grand artiste Kamāl al-Dīn Bihzād dont les miniatures ornent maints manuscrits conservés dans les plus grandes bibliothèques du monde et qui a laissé des portraits miniatures de ses contemporains, notamment un admirable portrait d'Alī Shīr Nawā'i (illustrations 3, 26, 27, 112, 113, 186, 211 et 218).

Les XIV^e et XV^e siècles ont vu s'épanouir une remarquable littérature tadjiko-persane et turque. Qu'il suffise ici de mentionner les auteurs Kamāl Khujandī, Ubayd-i Zakānī, Nāṣir-i Bukhārī, Salmān-i Sāvaji, Badr Chāchī, Wāṣif et Hilālī. Au XVI^e siècle, Samarkand et Herāt sont devenues de brillants centres littéraires dans lesquels ont vécu et œuvré les deux plus grands poètes de la période considérée, le persanophone 'Abd al-Raḥmān Jāmī et le turcophone 'Alī Shīr Nawā'i (illustration 113). L'héritage littéraire de Jāmī se compose de 3 *dīwān*, d'un recueil d'anecdotes intitulé *Bahāristān* (*Le Jardin au printemps*) et de 7 grands poèmes réunis sous le titre *Haft Awrang* (*Les Sept Trônes*). Parmi ces derniers, *Yūsuf et Zulaykhā*, *Laylā et Majnūn* et *La Sagesse d'Iskandar* (Alexandre) sont particulièrement dignes d'attention.

'Alī Shīr Nawā'i a écrit 4 *dīwān* et 5 grands poèmes rassemblés dans le *Khamsa* (*Le Quintette*). Les plus populaires d'entre eux sont *Farḥād et Shīrīn* et *Laylā et Majnūn*. Sous le pseudonyme de Fānī, il a également laissé un *dīwān* de vers en persan.

Le règne de l'émir Ulugh Beg a marqué un renforcement des fonctions sociales et éducatives de la madrasa où une formation était dispensée aux fonctionnaires, aux érudits, aux lettrés et aux membres du clergé. Dans l'école du souverain, à Samarkand, on donnait des conférences sur l'astronomie et sur les autres sciences naturelles ainsi que sur des sujets théologiques (illustration 136).

Les mathématiques et l'astronomie ont accompli des progrès particulièrement considérables au cours du XV^e siècle. Ces avancées ont été facilitées par la construction de l'observatoire de Samarkand, commandée par Ulugh Beg, et la constitution d'une école scientifique dans le cadre de cet établissement. Parmi les grands savants qui y ont travaillé se distinguent Qāḍī-Zādeh Rūmī (1360–1428), Jamshīd Kāshānī (Kāshī) (mort vers 1430) et Alī ibn Muḥammad Qūshchī (mort en 1474). Le sextant de Fakhrī, instrument d'environ 40 mètres de rayon installé dans l'enceinte de l'observatoire,

avait été mis au point par l'astronome Abū Maḥmūd al-Khujandī (X^e siècle). La précision des observations effectuées par cette institution est notamment attestée par le fait que sa latitude ainsi que l'angle entre les plans de l'équateur céleste et de l'écliptique y ont été déterminés avec un degré d'erreur inférieur à quelques dizaines de secondes d'arc. Une telle exactitude est exceptionnelle pour l'époque, toutes les observations se faisant alors à l'œil nu. Les tables astronomiques de Samarkand, œuvre maîtresse de l'observatoire, recèlent les fondements théoriques de l'astronomie. Leur catalogue stellaire, livrant la position de 1 081 étoiles, est la première réalisation de ce genre depuis Hipparque et se caractérise par un degré de précision inégalé jusqu'aux observations de Tycho Brahe.

De nombreux ouvrages historiques ont été compilés au cours des XIV^e et XV^e siècles. Les plus éminents d'entre eux sont le *Majma' al-Tawārikh* d'Abd Allāh ibn Luṭf Allāh, également connu sous le nom d'Ḥāfiẓ-i Ābrū, le *Ẓafar-Nāmeḥ* de Niẓām al-Dīn Shāmī, le *Ẓafar-Nāmeḥ* de Sharaf al-Dīn Yazdī et la chronique universelle en plusieurs volumes de Mīrkhwānd, le *Rawzat al-Safa*. Ces œuvres sont des sources essentielles pour l'histoire de Tīmūr et de son temps (illustration 186).

En Asie centrale, le XIV^e siècle a vu la création de la célèbre confrérie soufie de la Naqshbandīya. Le fondateur de cet ordre était un certain Bahā' al-Dīn Muḥammad, généralement appelé Bahā' al-Dīn *Naqshband* (le Peintre). Les saints naqshbandī n'exhortaient pas leurs disciples à vivre tels des ermites mais, à l'inverse, les invitaient à «habiter le monde» et à s'y acquitter d'un «travail honnête». Parmi les membres de la Naqshbandīya, les «maîtres» ou *khwājagān*, comme Khwājah Aḥrār, ont été d'importants chefs spirituels tout au long du règne de Tīmūr et de ses successeurs.

Sous le règne tīmūride, les plus prodigieux travaux de construction urbaine ont été entrepris dans les capitales jumelles de Samarkand et d'Herāt, ainsi que dans la ville natale de Tīmūr, Shahr-i Sabz, et dans d'autres grandes cités telles que Bukhārā, Khujand et Termez. On réorganisa Samarkand en alignant les rues et les quartiers de la ville et en créant un nouveau centre municipal, le Rēgistān, auquel furent adjoints des complexes architecturaux ainsi que des boutiques d'artisans et de marchands. Les magnifiques édifices ainsi élevés comprenaient la mosquée de Tīmūr, la madrasa de Khānum, la mosquée de Bībī Khānum, la madrasa de Shīr Dor et celle d'Ulugh Beg, au cœur du Rēgistān, ainsi que les mausolées de Shāh-i Zindeh et le Gūr-i Mīr. À Shahr-i Sabz se dressaient l'*Āq-Sarāy* (le Palais blanc), le *Dār al-Ṭilāwat* (la Maison des orfèvres) et le *Dār al-Siyādat* (la Maison du seigneur). Bukhārā abritait la madrasa d'Ulugh Beg et plusieurs autres bâtiments. À Khujand, on commença à construire un nouveau centre, le *panjshambeh* ou «marché du jeudi», associé au *Saykh Muṣliḥ al-Dīn*, complexe monumental

de bâtiments religieux. À Herāt fut érigée toute une série de mosquées et de madrasas (illustrations 26 et 27).

Samarkand fut cernée de parcs et de jardins agrémentés de palais, de pavillons, de parterres de fleurs, de systèmes d'irrigation et de clôtures raffinées. Parmi la douzaine de lieux recensés par les sources écrites, nommons ici le *Bāgh-i Naqsh-i Jahān* (le Jardin qui décrit le monde), *Bāgh-i Bihisht* (le Jardin du paradis), le *Bāgh-i Dilgushā* (le Jardin qui réjouit le cœur), le *Bāgh-i Shamāl* (le Jardin du vent du nord), le *Bāgh-i Maydān* (le Jardin du jeu de polo), le *Bāgh-i Zāghān* (le Jardin des corbeaux), le *Bāgh-i Chinār* (le Jardin des platanes) et le *Bāgh-i Naw* (le Jardin neuf). De nouvelles murailles défensives renforcées par des tours rondes, des portes fortifiées et des douves furent élevées autour des villes.

L'art tīmūride se caractérise par un humanisme rayonnant. La quête d'innovation alors poursuivie est manifeste dans les aspirations créatrices des architectes, des peintres, des calligraphes et des céramistes de l'époque. Elle a trouvé son expression dans les complexes architecturaux aussi ravissants qu'immenses de Samarkand, de Bukhārā, d'Herāt et de Shahr-i Sabz, ainsi que dans les chefs-d'œuvre isolés que sont les mausolées de Muḥammad Bashārā à Penjikent, de *Gök-Gumbaz* (le Dôme bleu) à Ura-Tyube et de Khwājeh Aḥmad Yasavī dans la ville de Turkestan (Pugachenkova et Rempel, 1965).

Ainsi, entre le VII^e et le XV^e siècle, l'Asie centrale s'est dotée de l'une des plus hautes cultures du monde islamique. Sa civilisation s'est épanouie en étroite conjonction avec les cultures de la quasi-totalité de l'Ancien Monde, notamment celles de la Chine, du sous-continent indien et des terres arabes. C'est toutefois avec l'Iran qu'elle entretenait les rapports les plus riches.

Les peuples de l'Asie centrale et de l'Iran étaient d'ailleurs fréquemment regroupés au sein des mêmes États ou entités politiques. Les Tadjiks et les Persans étaient quant à eux unis par une langue et une littérature communes. Composantes essentielles de cet héritage, les grands poètes persanophones de l'Asie centrale, connus dans le monde entier, avaient pour noms Rūdakī, Nāṣir-i Khusraw, Firdūsi, ʿUmar Khayyām, Saʿdī, Ḥāfīz, Kamāl Khujandī, Jalāl al-Dīn Balkhī (Rūmī) et ʿAbd al-Raḥmān Jāmī. À cette liste peuvent même être ajoutés maints poètes persanophones originaires du sous-continent indien qui, à l'instar du grand maître qu'était Amīr Khusraw de Delhi, pouvaient se targuer d'ancêtres centre-asiatiques.

BIBLIOGRAPHIE

- Abuali ibn Sino (Abū 'Alī ibn Sīnā) i ego epokha (K 1000-lety so dnya rozhdeniya)* [Abū 'Alī ibn Sīnā et son temps, en commémoration du millénaire de sa naissance]. 1980. Douchanbé.
- AL-BĪRŪNĪ 1879. *Al-Āthār al-Bāqiya* [Vestiges du passé]. Dans : Sachau (dir. publ. et trad.). Vol. I, texte arabe, vol. II, trad. anglaise. Londres.
- AL-HASSAN A., HILL D. E. 1986. *Islamic technology : an illustrated history*. Paris, UNESCO.
- AL-NARSHAKHĪ, ABŪ BAKR MUḤAMMAD. *Tārīkh i-Bukhārā* [Chronique de Bukhārā], résumé en persan de l'original arabe perdu du XII^e siècle ; texte persan C. Schefer (dir. publ.). *Description topographique et historique de Boukhara par Mohammed Nerchakhy, suivie de textes relatifs à la Transoxiane*. Paris, 1892 ; trad. russe N. Lykochine. Tachkent, 1897 ; trad. anglaise R. N. Frye. *The history of Bukhārā*. Cambridge (Massachusetts), 1954.
- ASIMOV M. S. 1985. *Al-Khwārizmī i opyt kul'turno-istoricheskogo sinteza. kn. : velikiy uchenyy srednevekoïyya, Al-Khwārizmī. Materialy yubileynoy nauchnoy konferitsii, posvyashdonnoy 1200-letuiy so dnya rozhdeniya* [Al-Khwārizmī et l'expérience d'une synthèse historique et culturelle : le grand érudit médiéval Al-Khwārizmī. Compte rendu de la conférence scientifique en l'honneur de son jubilé, à l'occasion du 1 200^e anniversaire de sa naissance]. Tachkent, pp. 13–15.
- 1988. *Velichie Avitsenni : torzhestvo razuma. Materialy mejduradnogo seminara, posvyashchennogo 1000-letniy so dnya rozhdeniya Abuali ibn Sino* [La grandeur d'Avicenne : le triomphe de la raison. Compte rendu du colloque international organisé en l'honneur du millénaire de la naissance d'Abū 'Alī ibn Sīnā (Avicenne)]. Douchanbé, Donish, pp. 3–18.
- 1990. « Istoriko-kul'turnie aspekty etnogeneza narodov Sredney-Azii » [Aspects historico-culturels de l'ethnogenèse des peuples d'Asie centrale]. Dans : *Problemy etnogeneza i etnicheskoy istorii narodov Sredney Azii i Kazakhstana* [Problèmes liés à l'ethnogenèse et à l'histoire ethnique des peuples d'Asie centrale et du Kazakhstan]. Partie 1 : Obshchie voprosi [Questions générales]. Moscou, pp. 66–73.
- BARTHOLD W. 1928. *Turkestan down to the Mongol invasion*. Londres.
- BASKAKOV N. A. 1990. « Osnovnye istoricheskie etapy formirovaniya tyurksikh yazikov narodov Sredney Azii » [Principales étapes historiques de la formation des parlers turcs des peuples d'Asie Centrale]. Dans : *Problemy etnogeneza i etnicheskoy istorii narodov Sredney Azii i*

- Kazakhstana* [Problèmes liés à l'ethnogenèse et à l'histoire ethnique des peuples d'Asie centrale et du Kazakhstan]. Partie 1 : Obshchie voprosi [Questions générales]. Moscou, p. 76.
- BELENITSKY A. 1968. *Central Asia*. Cleveland et New York.
- BILALOV A. I. 1980. *Iz istorii irrigatsii Ustrushany* [Sur l'histoire de l'irrigation en Ustrushāna]. Douchanbé.
- BULATOV M. S. 1978. *Geometricheskaya garmonizatsiya v arkhitekture, Sredney Azii IX–XV vv* [L'harmonisation géométrique dans l'architecture de l'Asie centrale du IX^e au XV^e siècle]. Moscou.
- DZHALILOV A. D. 1973. *Iz istorii kul'turnoy zhizni predkov tadzhiskogo naroda i tadzhikov v rannen srednevekovye* [Sur l'histoire de la vie culturelle des ancêtres du peuple tadjik et des Tadjiks au haut Moyen Âge]. Douchanbé, Irfon.
- GAFUROV B. G. 1972. *Tadzhiki. Drevneiyschaya, drevnyaya i srednevekovaya istoriya* [Les Tadjiks. Leur histoire originelle, ancienne et médiévale]. Moscou, pp. 303–316.
- GIBB H. A. R. 1923. *The Arab conquest in Central Asia*. Londres.
- GULYAMOV Y. A. G. *Istoriya orosheniya drevnego Khorezma s drevneyshikh vremen do nashikh dney* [Histoire de l'irrigation du Khārezm ancien, des origines à nos jours]. Tachkent.
- KILCHEVSKAYA E. V., Negmatov N. N. 1979. «Shedvery torevtiki Ustrushany» [Chefs-d'œuvre du travail du métal en Ustrushāna]. Dans : *Pamyatniki kulturi. Novie otkrytiya* [Monuments culturels. Nouvelles découvertes]. Moscou, Ezhegodnik.
- LITVINSKIY B. A. 1990. *Etnogenez i etnicheskaya istoriya narodov Sredney Azii i Kazakhstana v drevnosti i srednevekovye (teoricheskiy aspekt)* [L'ethnogenèse et l'histoire ethnique des peuples d'Asie centrale et du Kazakhstan dans l'Antiquité et au Moyen Âge (aspect théorique)]. Dans : *Problemy etnogeneza i etnicheskoy istorii narodov Sredney Azii i Kazakhstana* [Problèmes liés à l'ethnogenèse et à l'histoire ethnique des peuples d'Asie centrale et du Kazakhstan]. Partie 1 : Obshchie voprosi [Questions générales]. Moscou, pp. 21–41.
- MANDELSHTAM A. M. 1956. «Otrivok iz «Poslaniya» Fatkhū b. Khakanu al-Dzhakhiza» [Extrait du *Risāla* ou «épître» de Fath ibn Khāqan al-Jāhiz]. Dans : *K istorii kultury Sredney Azii LXv* [Sur la civilisation de l'Asie centrale au IX^e siècle] (*Kratkie soobshcheniya Instituta istorii material'noy kul'turi Vyp. 61* [Brèves communications de l'Institut d'histoire de la civilisation matérielle]. Partie 1, pp. 28 et suiv.).

- MASSON V. M. 1990. *Kul'turogenез i etnogenез v Sredney Azii i Kazakhstana* [Genèse culturelle et ethnogenèse en Asie centrale et au Kazakhstan]. Partie 1 : Obshchie voprosy [Questions générales]. Moscou, pp. 42–53.
- MEZ A. 1922. *Die Renaissance des Islams*. Heidelberg; trad. anglaise S. K. Bukhshand, D. S. Margoliouth, *The renaissance of Islam*. Londres.
- MUKHAMEDZHANOV A. P. 1978. *Istoriya orosheniya Bukharskogo oazisa* [Histoire de l'irrigation de l'oasis de Bukhārā]. Tachkent.
- NEGMATOV N. N. 1977. *Gosadurtsvo samanidov* [L'État des Sāmānides]; Douchanbé.
- 1985. *Nauchno-tekhnicheskie osnovy khorezmiyskoy tsivilizatsii i Muhammad al-Khwārizmī* [Les bases scientifiques et techniques de la civilisation khārezmienne et Muḥammad al-Khwārizmī]. Tiré du volume commémorant le 1 200^e anniversaire d'Al-Khwārizmī. Tachkent, pp. 44–49.
- 1990. «O kontseptsii i khronologii etnogeneza tadjhikskogo naroda» [Sur le concept et la chronologie de l'ethnogenèse du peuple tadjik]. Dans : *Problemy etnogeneza i etnicheskoy istorii narodov Sredney Azii i Kazakhstana* [Problèmes liés à l'ethnogenèse et à l'histoire ethnique des peuples d'Asie centrale et du Kazakhstan]. Partie 1 : Obshchie voprosi [Questions générales], Moscou, pp. 85–97.
- 1997. *Tajik phenomenon : istoriya i teoriya* [Le phénomène tadjik : histoire et théorie]. Douchanbé.
- 1998. «The Samanid state». Dans : *History of civilizations of Central Asia*. Vol. IV. Paris, UNESCO.
- NEGMATOV N. N., AVZALOV R. Z., MAMADZANOVA S. M. 1987. «Kham i mechet' Bundzhikata na Kalai Kakhkakha I» [Le temple et la mosquée de Bunjikat dans le Qal'a-yi Kakhkakha I]. Dans : *Material'naya kul'tura Tadjikistana* [La civilisation matérielle du Tadjikistan]. Partie 1. Douchanbé, Donish, pp. 177–210.
- ORANSKY A. M. 1960. *Vvedenie v Iranskuyu filologiyu* [Introduction à la philologie iranienne]. Moscou, p. 27.
- PUGACHENKOVA G. A., REMPEL L. I. et al. 1982. *Ocherki iskusstva Sredney Azii* [Essais sur l'art de l'Asie centrale]. Moscou, Iskuststvo.
- РЫПКА Y (dir. publ.). 1968. *History of Iranian literature*. Dordrecht.
- Sarton G. (dir. publ.). 1968. *Introduction to the history of science*. Vol. VI. Baltimore, pp. 563, 609, 710.
- SINOR D. (dir. publ.). 1990. *The Cambridge history of early inner Asia*. Cambridge University Press.

24

L'expansion turque vers l'ouest

24.1

L'islamisation des Turcs, des Oghūz et des Turkmènes

Clifford Edmund Bosworth

LES PREMIERS CONTACTS DES TURCS AVEC LE MONDE ISLAMIQUE

C'est au cours de la seconde moitié du VII^e siècle que les Arabes ont traversé pour la première fois l'Oxus (Amū-Daryā) pour pénétrer en Asie centrale ou Transoxiane, région qu'ils appelaient la «terre au-delà du fleuve». Pendant les décennies suivantes, ils se sont principalement efforcés d'asseoir leur autorité politique sur les peuples indigènes iraniens de la Transoxiane et du Khārezm. Les sources font néanmoins état, à cette époque, de contacts avec les Turcs des steppes centre-asiatiques situées au-delà du Syr-Daryā, dans la mesure où des contingents issus de l'empire des Türk occidentaux semblent être parfois venus en aide aux princes de Sogdiane pour repousser les invasions arabes. La pénétration de ces Turcs jusqu'à la «porte de fer» de la Sogdiane, le défilé de Buzgala, entre Kish et Tirmidh, sur les rives de l'Oxus (dans le sud-est de l'actuelle république d'Ouzbékistan), est mentionnée par les inscriptions de l'Orkhon, en Mongolie, qui constituent les annales royales de l'empire des Kōk Türk (première moitié du VIII^e siècle).

Tous les contacts entre les Arabes et les Turcs étaient naturellement des affrontements militaires. S'il est vrai que les Turcs sont parfois évoqués dans

les premiers poèmes arabes, en supposant que ceux-ci soient authentiques, ces mentions ne semblent traduire qu'une connaissance vague, transmise *via* l'Iran, de l'*ultima thule* que représentait la terre des Turcs. Au début de l'ère 'abbāsside, les relations entre les classes dominantes arabes de la Transoxiane et les Turcs des steppes restaient hostiles. Les chroniques arabes font régulièrement allusion à l'aide apportée par les Turcs aux rebelles arabes et aux princes iraniens de Transoxiane, et, vers l'an 800, elles signalent la formation de confédérations tribales turques issues de l'ancien empire occidental des Kōk Türk, comme celle des Qarluq dans le Semirechie (l'actuelle république du Kirghizistan et le sud-est de la république du Kazakhstan) et au nord du moyen Syr-Daryā, ainsi que celle des Toquz Oghūz dans le bas Syr-Daryā et dans les steppes du nord de la mer d'Aral. Néanmoins, à cette époque, les rapports n'étaient plus invariablement conflictuels (voir le chapitre 24.2). Les contacts pacifiques naissants ont probablement donné lieu aux premières conversions des peuples turcs frontaliers même si, pendant longtemps encore, l'islam n'est demeuré qu'une grande religion parmi d'autres, comme le christianisme nestorien, le bouddhisme et le manichéisme, que les peuples de la steppe, tolérants et réceptifs, embrassaient en même temps que leur animisme chamanique local.

L'APPARITION DES ESCLAVES MILITAIRES TURCS

La première migration substantielle de Turcs d'Eurasie centrale vers les terres d'islam eut lieu au IX^e siècle, lorsque les califes 'abbāssides, à partir du règne d'Hārūn al-Rashīd (786–809), commencèrent à recruter des esclaves militaires turcs (*ghulām*, pluriel *ghilmān*, ou *mamlūk*, pluriel *mamālīk*), essentiellement des cavaliers, dans leurs nouvelles armées de métier. On pensait alors — parfois à tort, comme l'avenir devait le montrer — que ces rudes guerriers des steppes feraient montre d'une loyauté sans faille à l'égard de leurs maîtres, les califes et, par la suite, les gouverneurs provinciaux et les dynastes autonomes des provinces lointaines du califat, comme les Tāhirides, les Šaffārides, les Sājides et les Būyides en Iran, les Tūlūnides, les Ikshīdides et les Fātimides en Syrie et en Égypte, etc. Ces soldats étaient soit capturés au cours de raids lancés dans les steppes du sud de la Russie et de l'Asie centrale, soit amenés sur les marchés d'esclaves de Transoxiane et de Transcaucasie en tant que prisonniers ou mercenaires issus des luttes intestines entre les tribus turques. C'est dans les villes où se tenaient ces marchés, telles Bukhārā, Samarkand et Darband, que s'amorça un processus d'islamisation. Plus tard, lorsque le cœur des terres islamiques fut soumis aux pressions exercées par les croisés francs chrétiens ou les Mongols païens, on

conçut l'idée que les Turcs étaient un peuple béni, envoyé par Dieu afin de défendre les frontières de l'Islam et de revivifier la foi musulmane par leur piété nouvelle. Des traditions (ḥadīth) affirmant que le Prophète Muḥammad avait prédit ce rôle se répandirent alors.

L'afflux de soldats tures, achetés ou capturés dans les steppes avant d'être convertis à l'islam, se poursuivit pendant plusieurs siècles. De ces armées sont issues plusieurs des grandes dynasties provinciales de l'histoire musulmane médiévale, comme les Ṭulūnides en Égypte et en Syrie (868–905), les Ghaznévides en Perse orientale, en Afghanistan et en Inde du Nord et, surtout, la lignée de souverains connue sous le nom de Mamelouk, esclaves militaires par excellence qui régnèrent sur l'Égypte et la Syrie de 1250 à 1517. Jaloux de leur indépendance, ces monarques tures eurent souvent des difficultés à se comporter en princes musulmans modèles, tenus de se conformer à la *sharʿa* ou loi divine. Leur politique s'inspirait de celle des anciennes dynasties iraniennes dont ils empruntaient les idées de souveraineté et de bon gouvernement. Ils devinrent également de grands bâtisseurs, à l'image d'Aḥmad ibn Ṭulūn (868–883) qui fit construire l'une des plus grandes mosquées du Caire. Maḥmūd de Ghaznī (998–1030) (illustration 216) acquit une glorieuse réputation de gardien de l'islam orthodoxe sunnite, face à des hérétiques tels que les muʿtazilites et les ismāʿīliens, et de « marteau » des infidèles hindous. Les Mamelouks (illustration 217) se firent quant à eux connaître dans le monde musulman en affaiblissant les dernières places fortes des croisés sur la côte du Levant et en enrayant la progression mongole, apparemment inexorable, lors de la bataille d'Ayn Jālūt en Palestine (1260). Le talent militaire des Turcs était tel qu'au XVI^e siècle, des souverains d'origine turque dominaient la quasi-totalité des terres d'islam, d'Alger au Bengale, à l'exception de la péninsule Arabique et de l'Afrique subsaharienne.

LES PREMIERS MOUVEMENTS DES POPULATIONS NOMADES — L'APPARITION DES OGHŪZ

Les migrations turques examinées jusqu'à présent ne concernaient que des soldats de métier, de surcroît en nombre relativement restreint. Quand leurs commandants devenaient eux-mêmes souverains, ils formaient une élite militaire qui régnait sur des sujets majoritairement persans, kurdes, arabes ou arméniens. Ce mouvement démographique prit toutefois de l'ampleur au début du XI^e siècle. Des vagues successives de peuples centre-asiatiques purent franchir l'Oxus et le Syr-Daryā pour gagner les terres musulmanes lorsque la dynastie des Sāmānides (819–1005), bastion nord-oriental du

monde iranien face aux menaces des steppes, succomba aux assauts combinés des Qarakhānides turcs (voir ci-après), au nord, et des Ghaznévides, au sud et à l'est. Contrairement aux premiers migrants, ces nouveaux arrivants n'étaient pas des esclaves militaires, mais des nomades des steppes qui se déplaçaient à cheval, accompagnés de leurs grands troupeaux. Bien que les premières bandes libres qui traversèrent l'Oxus au milieu du XI^e siècle n'aient compté que quelques milliers d'individus, l'afflux ininterrompu de nouveaux contingents de nomades turcs pendant deux ou trois siècles eut des effets à long terme sur la démographie et l'environnement de la Transoxiane et du nord du Moyen-Orient, c'est-à-dire des terres qui s'étendent de l'Afghanistan à l'Iran et à l'Anatolie. La structure ethnique de ces territoires se modifia à mesure que des peuples turcs s'y installaient. Ainsi, l'avant-poste de l'ancien monde iranien que représentait la Transoxiane, parfois baptisée « Iran extérieur », se turquisa à tel point que le Tadjikistan demeure aujourd'hui l'unique légataire de cet héritage antique. Certaines régions septentrionales du Khurāsān et la quasi-totalité de l'Azerbaïdjan virent leur population iranienne submergée par les Turcs. En Arménie et en Anatolie affluèrent des guerriers frontaliers, des *ghāzī* et des nomades turcs qui, imposant leur domination militaire et politique, finirent par renverser les princes arméniens locaux ainsi que les empires grecs de Constantinople et de Trébizonde. De vastes parties de ces provinces furent islamisées.

Ces migrations turques eurent également des conséquences tangibles sur les économies locales et l'utilisation des terres. Les hautes plaines du Khurāsān et de l'Azerbaïdjan, certaines des oasis fertiles de la Transoxiane et le plateau anatolien offraient de nombreux attraits aux nomades et à leurs troupeaux, ce qui entraîna la pastoralisation progressive d'une grande partie des territoires qu'ils occupaient dans ces régions. Parallèlement à ce phénomène se diffusa le système de tenure de l'*iqṭāʿ*, régime d'attribution des terres mis en place par le califat ʿabbāsside du IX^e siècle dont l'objectif consistait à rémunérer les fonctionnaires civils et militaires, en particulier les officiers turcs, en leur conférant des droits fiscaux locaux qui, dans une large mesure, affranchissaient leurs domaines de la tutelle des gouvernements centraux. Ces méthodes eurent tendance à favoriser les particularismes locaux et la décentralisation du pouvoir. En conséquence, lorsque les Grands Seldjoukides (voir ci-après), à leur apogée sous le règne du sultan Alp Arslān (1063 – 1073) et de son fils Malik shāh (1073 – 1092), eurent établi leur emprise sur un immense territoire allant du Turkestan à la Syrie, l'autorité de l'État était plus précaire qu'au temps de leurs prédécesseurs déchu. De même, les historiens locaux de la Transoxiane ont observé un allègement de la fiscalité et un affaiblissement du pouvoir politique après que les Qarakhānides turcs eurent pris la succession des Sāmānides iraniens.

Les Turcs avaient longtemps vécu dans les marches septentrionales de l'émirat sāmānide de Transoxiane. Celui-ci avait consenti des efforts militaires considérables pour préserver ses frontières de l'infiltration des peuplades turques provenant des steppes lointaines, en menant des expéditions punitives et en construisant une série de *ribāṭ* (postes fortifiés) où d'ardents combattants de la foi, les *ghāzī*, se rassemblaient et se lançaient dans le *jihād* afin de défendre l'islam contre les païens. Il existait néanmoins une symbiose économique et commerciale entre les nomades et les cultivateurs sédentaires, les uns monnayant les produits de leurs troupeaux, tandis que les autres vendaient leur production agricole ainsi que leurs textiles et autres biens manufacturés. Les frontières de l'Asie centrale n'étaient pas systématiquement en proie à des hostilités, comme en témoigne le prosélytisme déployé dans les steppes par les *shaykh* soufis et d'autres dévots dont les activités sont toutefois mal connues. L'islam s'est manifestement propagé sans heurt au sein des tribus qarluq, phénomène traditionnellement marqué par la conversion de leur chef, Satuq Bughra khān, au milieu du X^e siècle. Selon toute vraisemblance, ces peuples étaient la force motrice de la confédération qarakhānide qui s'empara de la Transoxiane des Sāmānides à la fin du I^{er} millénaire et y régna pendant les deux siècles qui précédèrent l'avènement des Mongols.

Sous les Qarakhānides, les Turcs qui s'installèrent dans les villes adoptèrent la haute culture des autochtones et restèrent en contact étroit avec les Ouïghours du bassin du Tarim. Les premiers monuments littéraires de l'antiquité turque, le *Dīwān Lughāt al-Turk* de Maḥmūd de Kashgar et le *Kutadgu Bilig* de Yūsuf, ont été composés dans ce contexte.

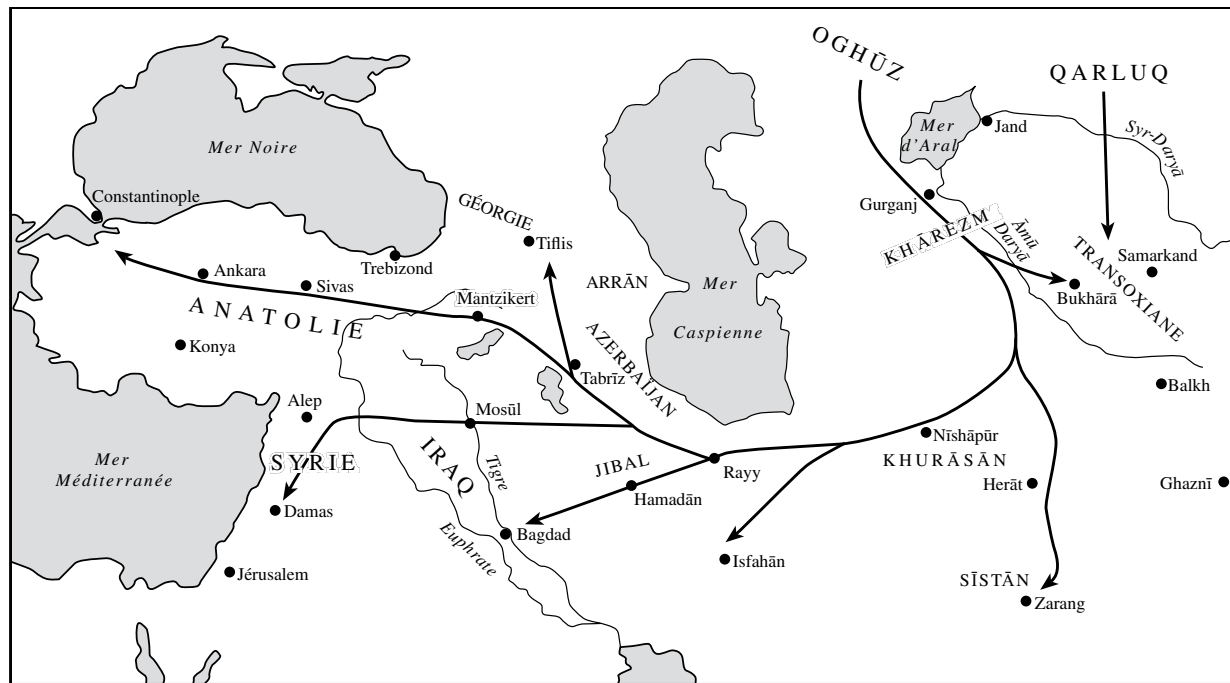
Au X^e siècle, l'autre vaste groupe de tribus turques qu'abritaient les steppes voisines de l'émirat sāmānide, celui des Oghūz (également appelés « turkmènes » à partir du XI^e siècle, terme à l'étymologie et à la signification douteuses), présentait un niveau culturel nettement inférieur à celui des Qarluq (si l'on en croit le témoignage du voyageur arabe Ibn Faḍlān qui, parti du Khārezm en 922 pour rejoindre le royaume des Bulgares, dans la moyenne Volga, traversa le territoire des Oghūz qui nomadisaient sur le plateau de l'Oust-Ourt jusqu'aux embouchures de l'Oural et de l'Emba). C'est néanmoins d'une tribu appartenant à ce groupe, les Qiniq, que sont issus les Seldjoukides (Saljūqides) dont le premier représentant, Duqāq, était le père de l'ancêtre éponyme Saldjūk. La présence de cette famille est attestée à Jand, à l'embouchure du Syr-Daryā, aux environs de l'an 1000. Les Seldjoukides et la lignée parallèle du *yabgu*, le chef tribal des Oghūz, se convertirent à l'islam vers la fin du X^e siècle, mais la majorité de leurs sujets semble être restée païenne pendant assez longtemps. En s'engageant comme mercenaires au service des Sāmānides sur le déclin, les Seldjoukides purent pénétrer au cœur des terres musulmanes et, accompagnés de leurs

troupeaux, ils migrèrent vers les pâturages des environs de Bukhārā. Au cours des décennies suivantes, avec leurs partisans oghūz, ils jouèrent un rôle dans la guerre civile des Qarakhānides et dans les stratégies militaires des sultans ghaznévides. Les ravages qu'ils causaient dans le nord du Khurāsān, au bord du plateau iranien, exaspéraient ces derniers qui en renvoyèrent une partie vers la région de l'Oust-Ourt mais déclenchèrent également des mouvements migratoires vers l'ouest, par le nord de la Perse, de sorte qu'en 1030, des bandes turkmènes avaient progressé jusqu'à l'Azerbaïdjan. La plupart d'entre eux renforcèrent toutefois leur position au Khurāsān sous la férule des Seldjoukides. En 1040, leur grande mobilité leur permit de vaincre la lourde armée ghaznévide à Dandānqān, dans les steppes situées entre Marw (Merv) et Sarakhs. Ils conquièrent alors l'ensemble du Khurāsān à partir duquel ils purent avancer dans le territoire persan. Le souverain Ṭughril Beg fut ainsi en mesure de déplacer sa capitale de Nīshāpūr à Iṣfahān, puis à Rayy, et, en 1055, d'entrer dans Bagdad comme protecteur du calife 'abbāsside qu'il libéra de la tutelle des Būyides shī'ites.

LA CONSOLIDATION DU POUVOIR SELDJOUKIDE AU MOYEN-ORIENT ET LES PREMIÈRES INCURSIONS EN ANATOLIE

Dès 1035, Ṭughril et les hommes de son clan s'étaient proclamés « clients du commandeur des croyants » et, trois ans plus tard, à Nīshāpūr, le souverain s'était arrogé des titres et des honneurs proprement islamiques. Ainsi naquit l'attachement des Seldjoukides à l'orthodoxie sunnite et ce qui, en vérité, était une reconnaissance du statut moral et spirituel du calife 'abbāsside de Bagdad, même si les rênes du pouvoir temporel de l'Empire demeuraient fermement tenues par les sultans. C'est seulement après la mort de Malik shāh, en 1092, et la lutte que se livrèrent ses fils et son petit-fils pour sa succession que le califat put recouvrer une grande part de son ancien pouvoir exécutif et devenir une puissance majeure dans les affaires militaires et politiques de l'Iraq et de la Perse occidentale. Entre-temps, bien que le calife Al-Qā'im eût épousé une nièce de Ṭughril, il fallut exercer de considérables pressions diplomatiques et financières pour que le calife réticent finisse par accepter, en 1062, de donner l'une de ses filles en mariage à ce Seldjoukide illettré.

Maîtres d'un immense empire à la mort de Ṭughril, en 1064, les Grands Seldjoukides ne semblent pas avoir nourri de projets conscients d'affrontement militaire avec l'Empire byzantin qui jouissait encore, aux yeux des musulmans, de son ancien prestige culturel et politique et qui, au cours du



Carte 19 Les migrations turques au X^e et au XI^e siècle (dessin C. E. Bosworth).

siècle précédent, avait résisté à tous les assauts arabes. Ils se contentèrent de consolider leurs frontières dans le nord-ouest de la Perse et en Transcaucasie, en soumettant les princes arméniens locaux et en érigeant un rempart contre les attaques des rois chrétiens de Géorgie. Cependant, l'Empire byzantin n'était plus un territoire homogène dirigé d'une main de fer par Constantinople. Il était le théâtre d'un nombre croissant de querelles de succession au sein de la famille impériale, de rébellions de généraux ambitieux et de rivalités entre les différents peuples de l'Anatolie (Grecs, Arméniens, Syriens), tandis que les troupes de combattants locaux qui avaient défendu la région contre ses agresseurs extérieurs disparaissaient peu à peu. C'est ainsi que des bandes turkmènes, souvent indépendantes ou semi-indépendantes des Grands Seldjoukides, purent lancer des incursions en Anatolie et mettre à sac des villes comme Césarée/Kayseri, Iconium/Konya et Amorion/^cAmmūriyya. Ces raids s'intensifièrent après la bataille de Mantzikert/Malazgird, en 1071, au cours de laquelle Alp Arslān défit l'empereur Romain Diogène. Si le sultan lui-même n'était toujours pas prêt à opposer à Byzance toutes les forces de son empire, lesquelles étaient requises en Transcaucasie orientale et au Khurāsān, les bandes turkmènes avaient désormais tout loisir de s'infiltrer jusqu'aux rives de la mer Égée. L'autorité administrative byzantine s'effondra tout à fait en Anatolie et la région commença à se disloquer. Plusieurs puissances rivales se disputèrent le pouvoir local, comme les émirats turcs et le seigneur et mercenaire franc Roussel de Bailleul dans le nord de l'Anatolie, et les princes arméniens dans la région du Taurus. Ces derniers finirent par constituer le noyau de la future Petite Arménie qui devait résister aux invasions mongoles jusqu'à la moitié du XIV^e siècle.

L'INSTAURATION DU SULTANAT SELDJOUKIDE DE RŪM ET DES PRINCIPAUTÉS TURKMÈNES

Peu après Mantzikert, les quatre fils du Seldjoukide Qutamish ou Qutlugh firent leur apparition sur la scène politique anatolienne. Ce sont les descendants de l'un d'entre eux, Süleymān shāh, qui fondèrent un sultanat seldjoukide local à Nicée, puis à Konya. Alors qu'il était retenu prisonnier, son fils Kilij Arslān I^{er} parvint à s'échapper après la mort de Malik shāh, en 1092, et prit la tête de bandes turkmènes à Nicée/Iznik, dans le nord-ouest de l'Anatolie. Lorsque les Francs de la première croisade reprirent la ville, en 1097, il transféra sa capitale à Konya. Son propre fils, Mas'ūd I^{er} (1116–1155), parvint à soumettre les Dānishmendides durant la seconde moitié de son règne (voir ci-après). C'est lui qui consolida véritablement le sultanat seldjoukide de Rūm (au milieu du XII^e siècle, les titres de *malik*

[roi] et de *sulṭān* semblent être indifféremment appliqués aux souverains seldjoukides) au sein de ce qui demeurerait toutefois un territoire relativement limité en Anatolie centrale. En effet, le soutien des croisés avait permis à Byzance de reprendre le nord-ouest de l'Anatolie, tandis que les Grecs, les Arméniens et les Francs tenaient le nord de la Syrie et le sud-est de la région. De plus, d'autres principautés turkmènes s'étaient formées dans l'est et le nord de l'Anatolie, ce qui réduisit le sultanat seldjoukide de Konya à n'être qu'une puissance parmi d'autres. Le principal émirat du Nord était celui des Dānishmendides, établi à Césarée et dans le centre-nord du plateau, fondé par un chef turkmène portant le nom persan de *dānishmend* (érudit, homme lettré). Vers le milieu du XIII^e siècle, ce souverain devint le héros d'une épopée romanesque, le *Dānishmend-Nāmeḥ*, dans laquelle il est placé au rang des anciens héros de l'islam tels Sīdī Baṭṭāl, guerrier arabe qui s'était illustré au cours des conflits frontaliers avec Byzance. Pendant la première moitié du XII^e siècle, l'émirat dānishmendide éclipsa celui des Seldjoukides par sa puissance militaire et le zèle de ses *ghazw* ou raids contre les chrétiens. En 1135, le calife 'abbāsside et le sultan seldjoukide d'Iraq et d'Iran occidental accordèrent au chef dānishmendide Ghāzī le titre de *malik* en récompense de sa participation active au *jihād*. Plus à l'est, la lignée turkmène des Saltuqides, fixée à Erzurum, entreprit également des *ghazw* contre les territoires grecs de la mer Noire et les Géorgiens. Les monnaies de Saltuq et de son fils semblent attester qu'ils reconnaissaient la suzeraineté des Grands Seldjoukides, ce qui signifie qu'ils étaient plus proches du monde persano-iraqien que des principautés anatoliennes situées plus à l'ouest. Néanmoins, au début du XIII^e siècle, leur émirat fut absorbé par le pouvoir croissant des Seldjoukides de Rūm. Par ailleurs, à Erzīnjān (Erzincan), à Drivīḡi et dans d'autres villes du centre et de l'est de l'Anatolie, un certain Mengūjek créa une obscure lignée locale qui fut également soumise à Konya, bien qu'elle ait survécu jusqu'aux invasions mongoles. Enfin, l'extrême est et le sud-est de la région étaient dominés par d'autres dynasties locales fondées par des commandants turkmènes de l'armée seldjoukide, notamment les Artuqides de Diyārbakir et les shāh armanides d'Akhlat, mais ils avaient tissé davantage de liens politiques et culturels avec le monde arabo-persan de la haute Mésopotamie et de la Perse occidentale qu'avec les terres anatoliennes de l'ouest.

L'APOGÉE DU SULTANAT SELDJOUKIDE DE RŪM

Le sultanat seldjoukide de Rūm élargit sa puissance et son influence à mesure que les Dānishmendides déclinaient et après qu'il eut, en 1147, repoussé avec difficulté une armée byzantine qui avait assailli Konya sous les ordres

de l'empereur Manuel I^{er} Comnène. Kilij Arslān II vengea cette offensive en infligeant une cinglante défaite aux troupes impériales à Myriocephalon, près du lac d'Eğirdir, en 1176. Cette déroute dissipa les espoirs byzantins de reconquête de l'Anatolie, desseins que ruina irrémédiablement la prise de Constantinople par la quatrième croisade en 1204. Les possessions anatoliennes de l'Empire byzantin se trouvèrent alors réduites à la région de Nicée. La victoire des Seldjoukides leur ouvrit la route des côtes méditerranéennes et des ports d'Antalya et d'Alanya alors même que, vers la fin du XII^e siècle, l'émir turkmène de Tokat amorçait l'expansion turque sur les rives de la mer Noire en prenant Samsun, conquête qui précéda la chute de Sinope. Les principautés turques d'Anatolie, jusqu'alors essentiellement enclavées à l'intérieur des terres, jouissaient désormais d'un accès à la mer. Les Seldjoukides purent exploiter leur position sur la route de commerce nord-sud qui traversait l'Anatolie et nouer des relations commerciales avec Venise, ennemie des Grecs, à Antalya. Le sultanat tira ainsi profit du commerce vénitien avec Alexandrie. Les échanges entre les ports de la mer Noire et le grand entrepôt criméen de Sughdāq tendaient à être contrôlés par la principauté grecque de Trébizonde, mais, de 1225 à 1239, date de la conquête définitive de la Russie méridionale et de la Crimée par les Mongols de la Horde d'or, les Seldjoukides purent, *via* Kastamonu et les côtes de la mer Noire, établir brièvement leur suzeraineté à Sughdāq (1225–1227).

La vitalité du commerce intérieur anatolien pendant les dernières années du XII^e siècle et, en dépit des invasions mongoles des années 1240 (voir ci-après), l'ensemble du siècle suivant est attestée par la multiplication des ponts et des *khān* (caravansérails) au long des cours d'eau et des routes du plateau, pour la plupart directement financés par les Seldjoukides et d'autres potentats locaux. Parallèlement fleurirent les édifices religieux : élégantes mosquées de taille moyenne, madrasas (écoles) et mausolées, dont beaucoup existent encore aujourd'hui dans un état de délabrement variable (illustration 207). L'architecture militaire et les fortifications étaient en plein essor à cette époque guerrière, comme en témoignent les murailles d'Alanya (celles de Konya n'ont disparu que récemment). En revanche, des palais seldjoukides de Qubādābād, sur les rives du lac de Beyshehir, ne subsistent que les fondations et celui de la citadelle de Konya n'a été que partiellement conservé ; seules les fouilles archéologiques commencent à nous dévoiler les mystères de cette forme d'architecture domestique.

La prospérité matérielle du sultanat seldjoukide allait de pair avec une vie religieuse et culturelle rayonnante¹. L'islamisation du plateau anatolien fut assurément progressive. Les chrétiens autochtones souffraient des fréquentes hostilités qui ravageaient la région, ainsi que de raids menés par des rebelles turkmènes encore largement étrangers à la culture et à la

religion musulmanes (c'est d'ailleurs en grande partie pour chasser ces factieux de leurs territoires persans et iraqiens que les Grands Seldjoukides avaient favorisé leur déferlement en Anatolie), et ils voyaient souvent leurs enfants mâles réduits en esclavage par les conquérants. On observa alors une migration chrétienne du plateau central vers les franges maritimes et les régions montagneuses, où le pouvoir turkmène ne s'étendit que progressivement et tardivement, bien que d'importantes communautés chrétiennes aient survécu dans les villes et les campagnes du centre de l'Anatolie jusqu'au ^{XX}^e siècle. Des intermariages furent probablement conclus entre ces peuples et les immigrants turcs, les sources grecques contemporaines évoquant une nouvelle génération d'Anatoliens d'ascendance mixte, les *mixovarvarai*, présents dans les troupes de certains chefs turcs. Alliées aux discriminations sociales et juridiques infligées aux non-musulmans dans les territoires islamiques, ces unions ont dû favoriser les conversions et la diminution du nombre de chrétiens dans la région. Il n'en reste pas moins que la situation de ces derniers dans l'Anatolie centrale des Turcs paraissait meilleure que dans le cœur arabo-persique de l'Islam. Les sultans seldjoukides de Rûm semblent avoir conservé une part de la tolérance ou de l'indifférence que manifestaient les Turcs et les Mongols centre-asiatiques vis-à-vis des autres religions : ils épousaient des princesses grecques et géorgiennes, autorisaient le maintien d'églises et de monastères dans leurs domaines et permettaient au clergé grec de préserver ses liens avec le patriarcat de Constantinople. Soulignons également qu'à cette époque, les Turcs demeuraient très probablement minoritaires dans les territoires qu'ils gouvernaient et que, comme nous l'avons noté plus haut, la présence chrétienne gréco-arménienne devait perdurer jusqu'au début du ^{XX}^e siècle en Anatolie.

Depuis les travaux de l'archéologue britannique F. W. Hasluck, les spécialistes recherchent les traces d'un syncrétisme religieux entre le christianisme et l'islam sur le plateau anatolien, mais il est difficile de tirer des conclusions sûres à propos d'un courant manifestement mal défini. Il n'existe en revanche aucun doute quant à la vigueur de l'activité religieuse et culturelle islamique au sein du sultanat seldjoukide, dynamisme qui ne se traduisait pas uniquement par la multiplication d'édifices religieux mentionnée plus haut. Si l'arabe gardait sa primauté dans des sphères telles que le droit, la théologie et la science, la culture de la cour seldjoukide et la littérature profane subirent une forte influence persane, comme en témoignent l'adoption rapide de noms épiques persans par les souverains (Qubād, Kay Khusraw, etc.) et l'emploi du persan comme véhicule littéraire (le turc étant alors essentiellement une langue d'usage quotidien). Ce phénomène s'accéléra au ^{XIII}^e siècle, lorsque Konya accueillit deux éminents réfugiés fuyant l'avance mongole, Bahā' al-Dīn Walad et son fils Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī (1207–1273) dont le *Mathnawī*, composé dans la cité seldjoukide, constitue

l'un des fleurons de la littérature persane classique. L'installation de ces deux hommes à Konya illustre également l'un des traits saillants de la vie religieuse dans le sultanat, à savoir l'influence du soufisme (le mysticisme islamique). C'est dans cette ville que le fils de Rūmī, Sulṭān Walad, donna forme à la *mawlawīya* ou confrérie des derviches tourneurs (*mevlevī*), dont la prière rituelle (*dhikr*) était caractérisée par l'écoute de la musique (*samāʿ*) et la danse (*raqs*), pratiques certes communes à d'autres confréries soufies mais poussées à l'extrême par les *mevlevī*. Des cérémonies de ce type existent encore à Konya, quoique sous une forme plus touristique.

LE DÉCLIN ET LA DISPARITION DU SULTANAT

Après la mort du grand Kay Qubād Ier, en 1237, le sultanat s'engagea dans un déclin politique qui n'affecta toutefois pas sa vie intellectuelle ni sa prospérité matérielle et commerciale. Ses successeurs, bien que de moindre envergure, durent faire face à une série de calamités. S'ils parvinrent à écraser, en 1240, une violente rébellion turkmène conduite par un *shaykh* religieux charismatique nommé Bābā Ishāq, cette victoire fut rapidement suivie de l'invasion des Mongols qui vainquirent l'armée seldjoukide à Köse Dagħ, à l'est de Sivas (1243). Le sultanat devint alors un État-client des Īl-khānides mongols auxquels il était contraint de verser un tribut. Il jouit d'une période de calme sous l'habile administration *de facto* du fonctionnaire seldjoukide Muʿīn al-Dīn Parvāneh, mais, après la mort de ce dernier, en 1277, les gouverneurs mongols s'emparèrent des rênes du pouvoir même si la dynastie seldjoukide, devenue l'ombre d'elle-même, se maintint nominalement jusqu'en 1308. Un nouveau chapitre de l'histoire de l'Anatolie turque s'ouvrit ensuite, marqué par la fragmentation de la région en une série de minuscules principautés ou *beylik* d'où devaient surgir les Ottomans.

NOTE

1. Selon H. Inalcik, membre de la Commission internationale pour la nouvelle édition de l'Histoire, la prospérité sans précédent de l'Anatolie sous les Seldjoukides résulte principalement du déplacement des routes commerciales terrestres et maritimes vers la région au temps de l'Empire mongol du XIII^e siècle.

BIBLIOGRAPHIE

- BARTHOLD W. 1945. *Histoire des Turcs d'Asie centrale*. Paris.
- 1968. *Turkestan down to the Mongol invasion*. 3^e éd. Londres (Gibb Memorial Series, N. S. V.).
- BOSWORTH C. E. 1970. «The Turks in Islamic lands up to the mid-11th century». Dans : *Philologiae Turcicae Fundamenta*. Vol. III. Tiré à part. Wiesbaden.
- 1973. *The Ghaznavids, their empire in Afghanistan and eastern Iran 994–1040*. 2^e éd. Beyrouth.
- CAHEN C. 1949. «Le *Malik-Nameh* et l'histoire des origines seldjoukides». *Oriens*, vol. II, pp. 31–65.
- 1968. *Pre-Ottoman Turkey. A general survey of the material and spiritual culture and history c. 1071–1330*. Londres.
- GOLDEN P. 1992. *An introduction to the history of the Turkic peoples*. Wiesbaden, O. Harrassowitz.
- HASLUCK F. W. 1929. *Christianity and Islam under the sultans*. 2 vol. Oxford.
- KAFESOĞLU I. 1988. *A history of the Seljuks. Ibrahim Kafesoğlu's interpretation and the resulting controversy* (trad., dir. publ., introduction G. Leiser). Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- KÖPRÜLÜ M. F. 1992. *The Seljuks of Anatolia. Their history and culture according to local Muslim sources* (trad., dir. publ. G. Leiser). Salt Lake City.
- TURAN O. 1953. Les souverains seldjoukides et leurs sujets non musulmans. Dans : *Studia Islamica*, vol. I, pp. 65–100.
- 1970. «Anatolia in the period of the Seljuks and the Beyliks». Dans : P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis (dir. publ.). *The Cambridge history of Islam*. Vol. I. *The central Islamic lands*. Cambridge, pp. 231–262.
- VRYONIS S. 1971. *The decline of medieval hellenism in Asia Minor and the process of islamization from the eleventh through the fifteenth century*. Berkeley/Los Angeles/Londres.

24.2

Les avancées turkmènes en Anatolie occidentale et dans les Balkans

Robert Mantran

LE SULTANAT SELDJOUKIDE ET LES TRIBUS TURKMÈNES

Solidement établi sur le plateau anatolien depuis le début du XII^e siècle, le sultanat seljoukide de Konya dut faire face, à partir du milieu du XIII^e siècle, à une double menace conjointe : d'une part, l'irruption de troupes mongoles en Anatolie orientale et leur pression déstabilisatrice sur l'Anatolie centrale et, d'autre part, l'afflux de tribus turkmènes de haute Asie et d'Asie centrale, chassées vers l'ouest par les Mongols. Ces nouveaux venus étaient mal acceptés par la population turque sédentarisée qui considérait le plateau anatolien comme son domaine acquis et inaliénable. Même si les Turcs n'y étaient pas majoritaires, ils étaient assez nombreux et assez bien implantés pour que le nom de *Turchia* apparaisse dès la fin du XII^e siècle chez certains chroniqueurs occidentaux. Leur présence est également attestée par des édifices religieux caractéristiques (mosquées, madrasas [*medrese* en turc], tombeaux, etc., à Konya, à Kayseri et à Sivas), par des contacts culturels et religieux entre musulmans et chrétiens (par exemple avec Jalāl al-Dīn Rūmī à Konya) et par un commerce qui intéressait Génois et Vénitiens et qui se traduisit par la construction de nombreux caravansérails. Les tribus turkmènes furent repoussées vers les limites du sultanat, au nord, à l'ouest et au sud, au contact des territoires tenus par les empereurs byzantins alors installés à Nicée et dont les forces réduites ne pouvaient que momentanément contenir ces nouveaux arrivants.

En 1261, les Byzantins reprirent Constantinople et durent alors se défendre contre les tentatives de reconquête menées par les Latins. Ils suivirent de ce fait une politique pacifique vis-à-vis des Turcs d'Anatolie, d'autant qu'à cette époque, les tribus turkmènes ne cherchaient pas à étendre les territoires qui leur avaient été attribués, mais plus simplement à s'y implanter de façon solide, à y organiser leur vie quotidienne et à

établir des relations avec les peuples voisins, notamment avec les villes grecques qui constituaient des lieux de contact et d'échanges économiques. Les sources byzantines comme les sources turques ne font pas mention, dans le dernier tiers du XIII^e siècle, de conflits sérieux entre Grecs et Turcs, tandis qu'elles nous indiquent la présence, en territoire byzantin, de Trucs christianisés qui, quoique peu nombreux, servaient sans doute d'intermédiaires dans l'arrière-pays égéen et dans la région du Pont. Par ailleurs, on ne connaît aucun monument marquant, notamment religieux, construit à cette époque par les Turkmènes, ce qui tendrait à montrer qu'ils n'étaient pas encore sédentarisés, même s'ils n'étaient plus totalement nomades. Ils étaient assurément musulmans, mais il est possible que leur identité turque l'ait emporté sur leur appartenance à l'islam : leurs chefs s'intitulaient beys plutôt qu'émirs et portaient des noms turcs plutôt que musulmans, leur territoire (*uj* ou marche frontière) devait être qualifié de *beylik* (émirat ou principauté), leur système de gouvernement était issu des traditions turques, et ils subissaient l'influence spirituelle des derviches hétérodoxes qui, dans une certaine mesure, avaient pris la succession des chamans d'Asie centrale.

La désagrégation puis la disparition du sultanat seldjoukide entre 1280 et 1305 libérèrent les beys turkmènes de leur sujétion, ce qui leur permit d'agir en toute indépendance : les sultans mongols d'Iran étaient trop loin pour représenter une autorité menaçante, en particulier pour les beys de l'ouest de l'Anatolie qui se révélèrent animés d'un grand dynamisme offensif, essentiellement contre les Byzantins, occasionnellement contre leurs congénères des *beylik* voisins.

LA PROGRESSION TURKMÈNE VERS L'OUEST DE L'ANATOLIE

La poussée des Turkmènes établis sur la bordure du plateau anatolien s'effectua en direction des riches plaines situées le long des rivages de la mer Égée et de la mer de Marmara. L'empereur Andronic II qui, par mesure d'économie, avait affaibli ses positions militaires dans ce secteur tenta vainement de mettre sur pied une alliance avec le sultan mongol Ghazān khān, puis lança contre les beys la troupe des mercenaires catalans de Roger de Flor et de Ramón Montaner (1304) qui, depuis la péninsule de Cyzique, parvinrent jusqu'aux portes de Cilicie en passant par l'ouest et le sud de l'Anatolie. Leur retour vers Constantinople fut toutefois suivi par la réinstallation des beys turkmènes sur les terres dont ils avaient été momentanément chassés. L'expédition se révéla donc inutile et donna même plus de vigueur aux

offensives des beys qui, au cours des deux décennies suivantes, atteignirent les rives de la mer Égée et de la mer de Marmara. Il est incontestable que ces nouvelles attaques sont largement à mettre au compte de *ghāzī*, guerriers spécialisés animés de forts sentiments religieux. L'action de ces combattants pour la foi fut favorisée par la désorganisation de la protection des frontières byzantines. Mal défendue, la population grecque des campagnes de l'Asie Mineure occidentale, où les Byzantins ne tenaient plus que quelques villes fortifiées, put sans trop d'hésitation se rallier aux nouveaux maîtres.

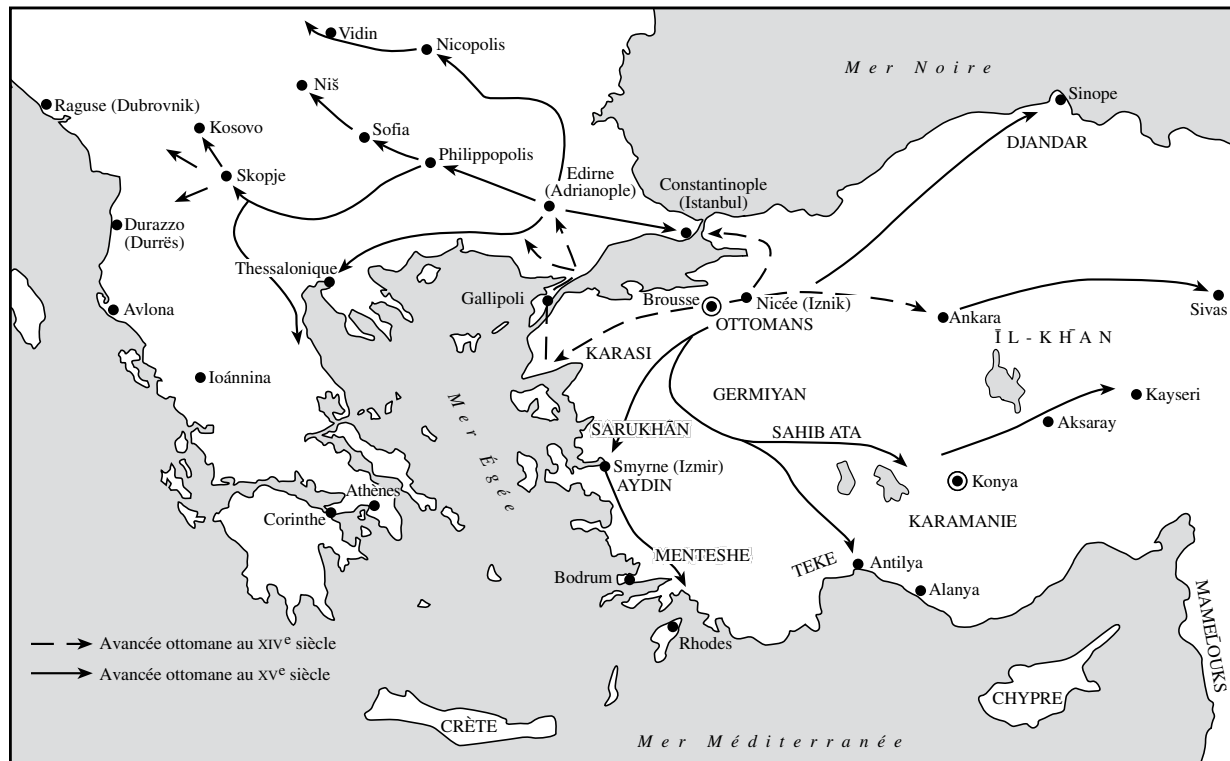
La pression turque s'exerça principalement sur deux régions. La première fut la plaine égéenne où, dans la vallée du Méandre et du Caystre, le *beylik* des Aydinoğlu occupa Pyrgos, Éphèse, Nisa et l'acropole, puis le port de Smyrne à partir duquel son chef Umur bey lança quelques raids maritimes vers les îles grecques de la mer Égée. Plus au nord, c'est la tribu de Sarukhān qui prit pour capitale Magnésie du Sypile (Manisa) et étendit son emprise jusqu'à la côte, à la seule exception de la Nouvelle Phocée qui était aux mains des Génois. Quant au *beylik* de Karasi, il tenait Pergame, Adramyttion et la presqu'île de Troie. L'autre région assaillie fut la Bithynie où 'Osmān bey, fondateur éponyme de la dynastie ottomane, s'établit dans la vallée du Sangarios (actuelle Sakarya), puis, après avoir vaincu les Byzantins (juillet 1302), étendit sa domination sur la Bithynie occidentale et menaça directement Brousse, Nicée et Nicomédie. Ces trois villes furent prises par son fils et successeur Orkhān entre 1326 et 1337. Cette avancée turque fut considérablement facilitée par la guerre civile byzantine qui opposait Andronic II et Andronic III, mais aussi par une politique « libérale » qui entraîna l'adhésion des habitants. De fait, s'il y eut des conquêtes, il n'y eut pas d'actions violentes à l'encontre de la population qui était peut-être aussi satisfaite d'échapper aux conflits internes byzantins. Il semble qu'une sorte de *modus vivendi* fut trouvée entre conquérants et conquis au sujet de la propriété, du travail et de la fiscalité des terres.

Les beys occidentaux, en particulier Umur d'Aydin, prirent la mer et effectuèrent des raids contre les territoires byzantins et latins riverains de la mer Égée, ce qui provoqua la création d'une coalition relativement inefficace contre les pirates turcs. Il est notable, à ce sujet, que les Turcs réputés « terriens » se soient constitué des flottes actives où, peut-être, les éléments grecs n'étaient pas absents. Dans cette région de l'Anatolie occidentale, Umur d'Aydin se montra si entreprenant que Jean Cantacuzène lui demanda son concours dans sa lutte contre Jean Paléologue pour l'accession au trône de Byzance.

L'ESSOR DU *BEYLIK* OTTOMAN

Aux confins du détroit des Dardanelles, à partir du territoire asiatique, les beys de Karasi se livrèrent à la piraterie, tandis que, plus à l'est, les Ottomans mirent progressivement fin à la présence byzantine dans cette région et occupèrent le *beylik* de Karasi. Seules demeuraient aux mains des Grecs la ville de Chrysopolis (actuelle Üsküdar-Scutari d'Asie) et ses faubourgs, ainsi que la rive asiatique du Bosphore. Un peu plus tard, la guerre civile qui éclata entre Jean Paléologue et Jean Cantacuzène favorisa les visées ottomanes : à Umur bey d'Aydin succéda l'Ottoman Orkhān comme allié de Cantacuzène dont il devint le gendre. Orkhān profita de ces circonstances pour envoyer des troupes en Thrace où elles demeurèrent (1352), et son exemple fut suivi par d'autres chefs turcs. Vingt ans plus tard, toute la Thrace était occupée, et la ville d'Andrinople (Edirne) était prise (1361 et 1366). Nous avons mis en avant la qualité de *ghāzī* des premiers beys ottomans, c'est-à-dire leur zèle à propager la religion musulmane, y compris par des moyens militaires. En réalité, l'argument a des connotations de justification ultérieure, car il ne faut pas oublier que c'est à la demande des Byzantins que les Ottomans sont passés en Europe et que des chrétiens se trouvaient dans les troupes ottomanes qui combattaient en Asie Mineure (carte 21).

Si, à l'origine, les Turkmènes qui dépendaient des Ottomans étaient plus transhumants que sédentaires, ils s'accoutumèrent peu à peu à la vie urbaine que certains d'entre eux choisirent même avant 1300. 'Osmān puis Orkhān firent successivement de Yenishehir, de Brousse et d'Andrinople le centre de leur État et construisirent, là et dans d'autres villes, des édifices religieux (mosquées, *medrese*) et des ouvrages d'utilité publique (bains, ponts, caravansérails, etc.). Avec Orkhān se précisa l'organisation et l'administration du jeune État ottoman qui était le bien de la famille. Selon les traditions turques, un chef était choisi parmi celle-ci, les autres membres obtenant des fonctions au gouvernement « central », au sein du *dīrwān*, ou dans l'administration de la province de Roumélie (Europe) après les conquêtes en Thrace. Les finances étaient assurées par les revenus des impôts coraniques (*jizya* ou *ush*), mais aussi par les droits sur les terres attribuées à des Ottomans (*timar*) ou maintenues, à titre viager, entre les mains de leurs anciens possesseurs chrétiens, ainsi que par les taxes sur le commerce et par le butin. Assez rapidement, la vie urbaine s'organisa sous l'autorité d'un chef militaire et d'un *qāḍī* (juge). Des corporations virent le jour, d'abord prises en main par des *akhī* (confréries d'artisans), tandis qu'autour des mosquées fleurirent des communautés religieuses musulmanes appelées *zāwiya* (lieu de culte d'une confrérie) ou *tekke* (couvent). Le chamanisme ancien des Turkmènes apparaissait dans la pratique d'un islam populaire



Carte 21 Les avancées ottomanes au XIV^e et au XV^e siècle (dessin R. Mantran).

professé par des derviches (*bābā, abdāl*). La minorité turque côtoyait des Grecs, nombreux en Asie Mineure occidentale et en Thrace. Si la progression ottomane se fit aux dépens du pouvoir byzantin, elle ne compromit pas la cohabitation pacifique qui se manifestait dans nombre de secteurs, dans les milieux populaires comme parmi les élites intellectuelles et surtout au sein des clercs musulmans et chrétiens attirés par le mysticisme. Sans aller jusqu'à parler de conciliation entre christianisme byzantin et islam turc, on peut dire que des contacts se nouèrent dès le XIII^e siècle autour de Şadr al-Dīn Qonevī et de Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī. Le dialogue s'intensifia au XIV^e siècle, par nécessité politique, mais aussi car les chrétiens orthodoxes cherchaient un moyen de conserver leur identité religieuse, et, face à un adversaire commun, les Latins, ce moyen résidait dans une alliance utile aux deux parties. Il en résulta des rencontres, des discussions philosophiques, des comparaisons mystiques et, par suite, des influences réciproques. Ainsi peut s'expliquer la progression turco-musulmane en milieu byzantino-chrétien, progression que les événements politiques et militaires ne parviennent pas à eux seuls à éclairer de façon suffisamment profonde.

L'IMPLANTATION OTTOMANE EN EUROPE ET LA MARCHE VERS L'EMPIRE

Sous le règne de Murād I^{er} (1362–1389), qui porta le titre de bey avant de se faire appeler sultan, les Ottomans avancèrent en Bulgarie, en Serbie et en Macédoine dont les souverains admirent leur vassalité avec plus ou moins de bonne volonté. Le roi de Hongrie, menacé, fit appel aux Occidentaux, mais ses troupes furent écrasées à Nicopolis, en 1396, par Bāyazīd I^{er} qui assiégea en outre Constantinople (1394–1396). Par des mariages, des annexions et des conquêtes, les *beylik* de l'ouest et du centre de l'Anatolie furent intégrés dans le domaine ottoman qui, de part et d'autre de la mer Égée, constituait déjà un État important sous Bāyazīd I^{er} (1389–1402).

Néanmoins, en 1402, l'attaque de Tamerlan sur l'Asie Mineure déstabilisa l'État ottoman pendant dix ans. Mehmed I^{er} (1412–1421) puis Murād II (1421–1451) relancèrent une action dynamique et conquérante qui trouva son apogée au XV^e siècle avec la prise de Constantinople, en 1453, par Mehmed II. Durant cette période apparut un nouveau phénomène politique et religieux en milieu turco-grec : un mystique musulman du nom de Bedreddīn puis ses épigones, en relation avec des religieux grecs, mirent sur pied un mouvement politique dirigé contre la dynastie ottomane. Le danger d'une coalition politico-mystique pouvant bénéficier d'appuis dans la population conduisit les sultans turcs et les autorités religieuses grecques à se rapprocher pour éliminer

la menace de sécessions. Cet accord et une islamisation très relative donnèrent naissance à un melting-pot religieux et culturel caractéristique d'une civilisation ottomane qui devait perdurer jusqu'au XIX^e siècle.

Sur le plan administratif et économique, le gouvernement ottoman mit en place, parallèlement aux lois islamiques, une réglementation qui déterminait la situation des individus dans chaque province vis-à-vis des représentants du pouvoir central. Ces règlements, mis à jour, modifiés et adaptés aux circonstances à intervalles irréguliers, représentaient une garantie pour les sujets face aux agents de l'État tentés par des abus. Ils formèrent la base des *kānūnnāme* (règlements organiques) qu'édicterent les sultans à partir de la seconde moitié du XV^e siècle. Les terres conquises étaient laissées aux mains de leurs anciens détenteurs ou, plus souvent, attribuées à titre personnel et viager, sous la forme de *timar* ou de *ziyāmet*, à des militaires (*sipāhī*) ou à des fonctionnaires civils qui devaient en assurer la gestion, la production, les revenus financiers et, le cas échéant, procéder à la levée de soldats. C'est sous Bāyazīd I^{er} que commença le recrutement (*devchirme*) d'adolescents dans les familles chrétiennes des Balkans. Ces garçons, après conversion à l'islam et turquisation, entraient dans les services du gouvernement et du palais ou s'enrôlaient dans l'armée comme janissaires. Ils devaient constituer l'armature des organismes civils et militaires de l'État ottoman, notamment à partir du règne de Mehmed II (1451–1481).

En dépit du coup d'arrêt de 1402, les Ottomans, grâce à leur politique de gestion libérale, ont pu bénéficier d'une situation relativement favorable dans leurs territoires d'Europe et effectuer une reconquête rapide des terres perdues en Asie Mineure. La progression reprit sous Murād II vers la Bosnie, l'Albanie, la Hongrie, la Transylvanie, le Péloponnèse et vers la Karamanie en Asie Mineure. Lorsque Mehmed II arriva au pouvoir, il ne lui restait plus qu'à achever l'unification territoriale de l'État ottoman en s'emparant de Constantinople, ce qui fut fait le 29 mai 1453. C'est à partir de cette date que l'on peut véritablement parler d'un « Empire ottoman » (illustration 194d).

BIBLIOGRAPHIE

- ANGELOV D. 1956. « Certains aspects de la conquête des peuples balkaniques par les Turcs ». *Byzantinoslavica*, n° 17, pp. 220–227.
- BELDICEANU I. 1989. « Les débuts : Osmân et Orkhân ». Dans : R. Mantran (dir. publ.). *Histoire de l'Empire ottoman*. Paris, pp. 15–35.
- BELDICEANU N. « L'organisation de l'Empire ottoman (XIV^e–XV^e siècle) ». Dans : R. Mantran (dir. publ.). *Histoire de l'Empire ottoman*. Paris, pp. 117–138.

- CAHEN C. 1988. *La Turquie pré-ottomane*. Istanbul/Paris, Institut français d'études anatoliennes.
- INALCIK H. 1954. «The Ottoman methods of conquest». Dans : *Studia Islamica*, vol. II, pp. 103–129.
- 1973. *The Ottoman empire. The classical age 1300-1600*. Londres.
- KÖPRÜLÜ M. F. 1928. «Anadolu Beylikleri tarihine ait notlar» [Notes sur l'histoire des *beylik* d'Anatolie]. Dans : *Türkiyat Mecmuası*. Vol. II. Istanbul, pp. 1–32.
- 1935. *Les Origines de l'Empire ottoman*. Paris.
- LEMERLE P. 1957. *L'Émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident*. Paris.
- TAESCHNER F. 1929. «Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.-15. Jhdt.)». *Islamica*, vol. IV, pp. 1–47.
- VATIN N. 1989. «L'ascension des Ottomans (1362–1451)». Dans : R. Mantran (dir. publ.). *Histoire de l'Empire ottoman*. Paris, pp. 37–80.
- VRYONIS S. 1971. *The decline of medieval hellenism in Asia Minor and the process of islamization from the eleventh through the fifteenth century*. Berkeley/Los Angeles/Londres.
- WITTEK P. 1934. *Das Fürstentum Mentesehe*. Istanbul.
- 1938. *The rise of the Ottoman Empire*. Londres (Royal Asiatic Society Monographs, XXIII).
- 1938. «De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople». *Revue des études islamiques* (Paris), vol. XII, n° 1, pp. 1–3.

24.3

Les Turkmènes dans l'ouest de l'Anatolie et leurs émirats

Halil Inalcik

Poussés par les Mongols, des groupes nomades turkmènes vinrent conquérir l'Anatolie occidentale où ils furent ensuite rejoints par des groupes sédentaires, derviches, membres de la hiérarchie religieuse, chefs militaires et fonctionnaires fuyant l'arrière-pays dominé par les Mongols et cherchant une vie nouvelle sur la frontière occidentale. Ces hauts représentants de la culture musulmane aidèrent les rustiques Turkmènes frontaliers à fonder des sultanats viables et islamisèrent les territoires nouvellement occupés, du sud-ouest de l'Anatolie à la mer de Marmara. Avec le temps, ces émirats s'adaptèrent aux mœurs mercantiles des cités-États italiennes avec lesquelles ils étaient entrés en contact le long du littoral de la mer Égée et se mirent à participer activement au commerce international. Par les villes portuaires de la région transitaient les exportations de céréales, de coton, de laine et de tapis qui étaient échangées contre les lainages et les métaux européens. La soie iranienne constituait également une part importante du négoce qui se menait dans ces ports. À partir des années 1330, les Turcs frontaliers commencèrent à considérer les Balkans comme une sorte de terre promise. Cette grande migration vers l'ouest prit alternativement la forme de mouvements massifs et de lentes pénétrations, mais elle fut continue et sa direction générale demeura constante. Au XIV^e siècle, les principaux canaux migratoires turcs étaient la vallée de la Maritsa, les passes de la chaîne occidentale des Balkans (Stara Planina) et, plus au sud, la *via Egnatia* qui passait par Thessalonique pour rejoindre l'Albanie. Les habitants grecs et slaves des régions conquises commencèrent à fuir en grand nombre sous le choc des premières incursions frontalières. Néanmoins, lorsque cette période de violence s'acheva et que de nouveaux émirats furent taillés dans les territoires soumis, les autorités s'employèrent à restaurer l'équilibre social et encouragèrent une coexistence pacifique entre les nouveaux habitants turcs et les autochtones. L'un des grands facteurs de l'émergence des Ottomans en tant que bâtisseurs d'empire fut leur capacité à réconcilier les conquérants musulmans et les peuples chrétiens locaux. Pendant l'ère des émirats turkmènes, les principaux groupes sociaux qui représentaient la culture des marches de l'Islam étaient les

soldats ou *ghāzī*, pour la plupart d'origine turkmène, les derviches, les *faqīh* et les dirigeants de confréries d'artisans ou *akhī*. Les immigrants tenaient les derviches hétérodoxes, qui régnaient sur la vie sociale et culturelle turkmène, pour leurs chefs religieux les plus révéérés. Les maîtres de ces ordres populaires également donnèrent son expression à une nouvelle synthèse littéraire proprement turque en associant les éléments disparates hérités du chamanisme aux formes de mysticisme panthéiste qu'ils avaient découvertes en Iran et dans l'Anatolie des Seldjoukides. Le conciliant système de croyances bâti autour de l'image du derviche se diffusa parmi les masses chrétiennes qui vivaient aux côtés des Turcs dans les territoires conquis. Le troisième grand groupe social, les *faqīh*, se composait d'hommes de religion qui avaient fait leurs études dans un séminaire officiel. En dépit de l'écrasante influence des derviches dans la société turkmène, la primauté juridique de la *sharī'a* fut formulée et communément acceptée dans l'État ottoman dès le règne de ses premiers souverains. Le quatrième groupe était celui des *akhī*. Selon le voyageur marocain Ibn Baṭṭūṭa, qui se rendit en Anatolie dans les années 1330, ils formaient l'une des classes les plus éminentes et les plus puissantes dans les villes comme dans les campagnes. L'explorateur décrit ainsi les loges *akhī* des villes anatoliennes qu'il visita : « Ils étaient présents dans tous les territoires des Turkmènes d'Al-Rūm, dans chaque district, dans chaque ville et dans chaque village. Nulle part au monde on ne peut trouver des hommes montrant tant de sollicitude envers les étrangers et tant d'ardeur à les nourrir et à satisfaire leurs besoins, à retenir la main des tyrans et à tuer les voyous ou les agents de la police qui se joignent à eux. Dans leur langue, un *akhī* est un homme que les membres de sa corporation ainsi que des jeunes gens non mariés ou des hommes voués au célibat choisissent pour chef. [...] L'*akhī* construit un hospice, [...] ses partenaires travaillent tout le jour et, après la prière de l'après-midi, ils lui apportent ce qu'ils ont gagné ; avec l'argent ainsi réuni, ils achètent des fruits, de la nourriture et tout ce dont l'hospice a besoin. Si, durant cette journée, un voyageur arrive dans la ville, ils lui fournissent un logement en leur compagnie. Avec ce qu'ils ont acheté, ils lui offrent leur hospitalité [...] et, après le repas, ils chantent et ils dansent » (H. A. R. Gibb, *The travels of Ibn Baṭṭūṭa*, trad. anglaise, vol. II, Cambridge, Halduyt Society, 1956–1971, pp. 419–420).

Tous ces éléments constituent les fondements de la puissance ottomane qui canalisait la migration turque dans les Balkans et, vers la fin du XIV^e siècle, unifia les émirats turkmènes d'Anatolie et les petits États des Balkans pour en faire un empire.

25

L'Asie du Sud

25.1 L'Inde

Irfan Habib

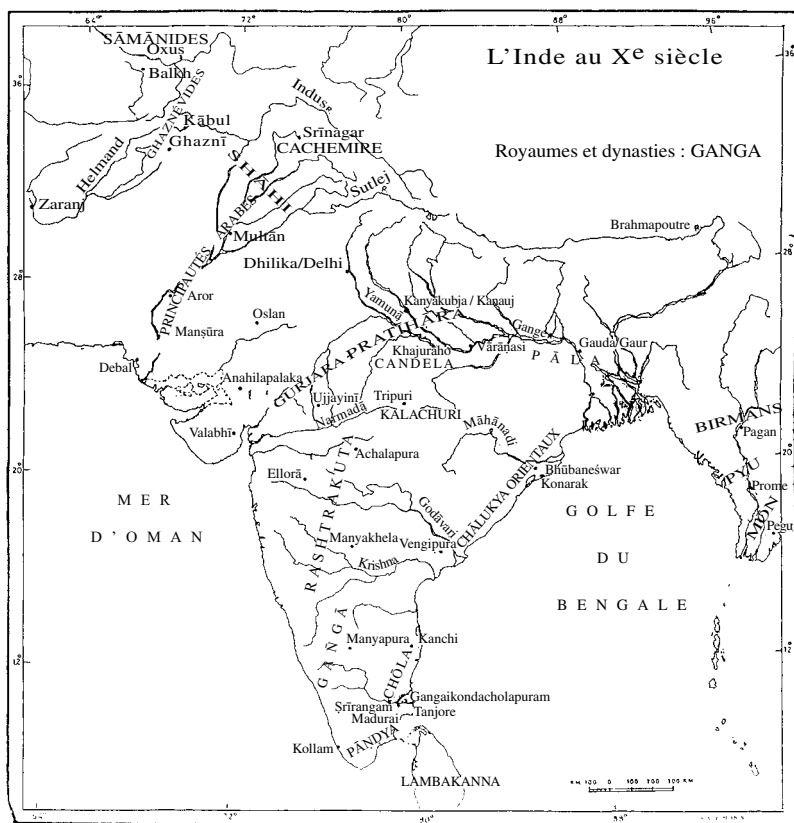
LA FORMATION ÉCONOMIQUE ET SOCIALE

La féodalité indienne, 600–1200

Dans l'historiographie indienne, on appelle généralement «Antiquité tardive» ou «haut Moyen Âge» la période comprise entre l'effondrement du dernier des grands empires qu'abrita l'Inde du Nord au premier millénaire, celui d'Harsavardhana (mort en 648), et la naissance du sultanat de Delhi en 1206. En faisant appel à ces termes, la plupart des historiens semblent avoir présente à l'esprit l'incapacité permanente des États indiens de cette époque à se muer en empires ou à atteindre un degré élevé de centralisation. Kosambi (1956) et Sharma (1980) ont toutefois évoqué une meilleure justification pour délimiter ces six siècles : la prédominance de la «féodalité indienne» (carte 22).

Kosambi (1956, pp. 243 et suiv.) attribue l'apparition du phénomène de l'isolement des villages, fondement de l'ordre «féodal», au processus de diffusion des techniques artisanales. La conversion des «intouchables» ou hors caste en un prolétariat sans terre semble également s'être achevée au cours du I^{er} millénaire apr. J.-C. (Habib, 1993, p. 131). L'autonomie des villages a sapé le commerce, et toute la période qui va jusqu'à l'an 1000 est généralement considérée comme une ère de décadence urbaine (Sharma, 1987 ; Yadava, 1993, pp. 20–25). La monnaie d'or et d'argent a eu tendance à se contracter et même à disparaître, ce qui témoigne d'une diminution des grosses transactions (Deyell, 1990 ; Gopal, 1989).

Comme l'attestent certaines remarques incidentes de Yijing (vers 690), il semble que les grands propriétaires fonciers avaient la possibilité de faire cultiver leurs domaines par des ouvriers salariés ou des métayers (Takakusu, 1896, pp. 61 – 62). Néanmoins, la terre était le plus souvent exploitée par des paysans qui cédaient une part de leurs récoltes au roi, à ses intermédiaires ou à d'autres potentats locaux. De solides indications montrent que ces cultivateurs étaient parfois attachés à leur village, même si l'existence d'un véritable servage est discutable. L'aliénation des droits fiscaux remonte au début du II^e siècle apr. J.-C., lorsque les souverains śka et śātavāhana du Mahārāshtra avaient octroyé ce privilège aux brahmanes. Cependant, des avantages similaires n'ont commencé à être accordés aux parents du



Carte 22 L'Inde au X^e siècle (carte dessinée par I. Habib).

monarque, à ses vassaux et à ses hauts fonctionnaires que bien plus tard, à partir du VIII^e siècle, et cette pratique n'est devenue courante qu'au XI^e siècle. L'apparition de ces concessions « séculières » coïncide avec l'émergence de ce qu'U. N. Ghoshal (1929) appelle les « monarchies claniques » dans lesquelles les royaumes tendaient à être divisés entre les membres du clan royal. Parmi ces États figurent ceux des Gurjara-Pratīhāra, des Gāhaḍavāla et des Chāhamāna, en Inde du Nord.

L'essor d'une féodalité indienne a peut-être été accéléré par l'évolution de l'organisation militaire et des techniques de combat. Au VII^e siècle, les chars étaient devenus obsolètes, et la cavalerie prenait de l'importance. Le terme sanskrit *rājaputra* (en prākṛit *rāuta*, en hindi *rājput*) fut associé aux guerriers d'élite à cheval. Ces hommes étaient pour l'essentiel des lanciers montés qui, en se rassemblant, pouvaient établir leur domination sur de vastes territoires qu'ils se partageaient ensuite. Au-dessus de ces combattants qui transformaient les villages en domaines héréditaires se trouvait une classe de potentats locaux appelés *sāmanta*, *ṭhakkura*, *rāṇaka* ou *nāyaka*. Avec le temps, le roi (*rāja*, *rāya*) eut tendance à n'être plus que le souverain nominal d'une confédération formée par ces chefs, et son pouvoir s'éroda presque exactement à mesure qu'augmentait le prestige de ses titres.

L'Inde du Sud a abrité de semblables structures politiques décentralisées sur lesquelles B. Stein (1980) s'est appuyé pour formuler sa thèse de l'« État segmentaire ». Il attribue l'émergence de cette forme d'organisation à l'existence d'une société paysanne primitive (dépourvue de « noblesse terrienne » et de « seigneurs ») composée de deux *varṇa* (castes), les brahmanes (prêtres) et les *śūdra* (paysans). À l'inverse du système nord-indien, elle ne comprenait pas les castes des « deux fois nés » : des *kṣatriya* (guerriers) et des *vaiśya* (marchands). Cependant, il semble y avoir là trop d'insistance sur une simple classification sociale et cette thèse n'est pas communément acceptée, notamment lorsqu'elle est appliquée à l'Empire chōla des X^e et XI^e siècles (Jha, 1993, pp. 118–144).

Les prouesses navales et militaires des Chōla (conquête de Sri Lanka en 993, expéditions vers la Malaisie et Sumatra) sont assurément remarquables. Leur puissance économique reposait en partie sur le rôle que jouait l'Inde du Sud dans le commerce de l'océan Indien, la région constituant une zone de transbordement commode entre la mer Rouge et le golfe Persique, d'une part, et l'Asie du Sud-Est, d'autre part. Le monopole royal exercé sur les chevaux importés d'Iran (Yule et Cordier, 1921, vol. II, p. 340) renforçait le pouvoir terrestre de la dynastie qui affirma que ses armées avaient subjugué jusqu'aux puissants monarques pāla du Bengale. Quant au reste, les mêmes facteurs « féodalisants » semblent avoir prévalu dans le nord et dans le sud du sous-continent.

Sur le plan social, la « féodalité indienne » semble avoir été liée à l'évolution du système de castes qui, au cours de cette période, s'est probablement rigidifié et a pris sa forme classique. En 712–714, lorsqu'ils conquièrent le Sind, les Arabes constatèrent que la communauté pastorale des Jatt était soumise à des règles humiliantes qu'ils perpétuèrent d'ailleurs. Al-Bīrūnī place les tisserands très bas, même au sein des huit *antyaja* ou hors caste qui, dit-il, ne pouvaient habiter que hors des villes et des villages où logeaient les quatre castes (Sachau, 1910, p. 101). Néanmoins, en accordant un crédit excessif à la teneur des *smṛiti* et aux renseignements que lui fournissaient ses sources brahmanes, Al-Bīrūnī a peut-être dressé un tableau plus sombre que ne l'était la réalité. Dans le *Pañchatantra*, célèbre conte postérieur relatant l'histoire d'un tisserand qui se fit passer pour Vishnou, l'imposteur prétend appartenir à la caste des *vaiśya*.

Le durcissement du système des castes affecta les femmes qui se virent infliger de sévères coutumes dont le *satī* (sacrifice des veuves sur le bûcher), pratiqué dans les castes supérieures, est une illustration. S'il fut condamné par Bāṇa au VII^e siècle, cet usage était largement répandu un demi-siècle plus tard parmi les gouvernants, les nobles et les guerriers de toute la péninsule, à l'exception de son extrémité méridionale (Altekar, 1956, pp. 124–130). Des documents datés de 1230–1231 dans le *Lekhapaddhati* montrent que, lorsqu'elles étaient vendues comme esclaves, les femmes perdaient tout lien légal avec leur caste et leur famille. Elles pouvaient alors être contraintes à accomplir toutes sortes de travaux domestiques et agricoles, y compris les plus dégradants, sous la menace constante de la torture (Gopal, 1989, pp. 71–80).

Le système de castes n'était toutefois pas immuable, et il y eut aussi bien des mouvements de résistance que des changements verticaux et horizontaux. Les Kaivarta du Bengale, classés parmi les communautés hors caste (*jāti*) dans le *Manusmṛiti*, se révoltèrent au XI^e siècle, et le roi Ballālasena (1159–1185) finit par admettre leur « pureté ». Les Jatt connurent une évolution similaire. Nomades intouchables dans le Sind du VII^e siècle, ils purent défier Maḥmūd de Ghaznī (1000–1030) et se faire reconnaître comme *śūdra* (membres de la quatrième caste) par Al-Bīrūnī.

La formation médiévale, 1200–1500

Le sultanat de Delhi fut fondé dans les provinces conquises par Mu'izzu'd-dīn de Ghūr (mort en 1206) dont l'empire venait à la suite de celui de Maḥmūd de Ghaznī (1000–1030). De ces États successifs, il hérita deux institutions fondamentales : l'*iqṭāʿ*, concession transférable de revenus fonciers associée à des obligations militaires, et le *kharāj* ou impôt foncier. Les sultans chargeaient les titulaires des *iqṭāʿ* (*muqṭi*, *wālī*) d'entretenir des contingents

militaires, essentiellement composés d'archers montés, et exigeaient d'eux le versement des recettes excédentaires (*fawāzil*). Certains territoires (*khālīṣa*) demeuraient sous le contrôle direct des souverains qui en utilisaient les revenus pour payer les soldats de l'armée centrale (*ḥashm-i qalb*) sous forme d'argent ou de sous-concessions.

Par ses ressources fiscales, sa centralisation despotique et sa puissance militaire, le sultanat différait tant des entités politiques qui l'avaient précédé en Inde du Nord que d'aucuns refusent de le qualifier de « féodal » (Moreland, 1929, pp. 216–223). Certes, pendant presque tout le XIII^e siècle, en dépit des immenses domaines que possédaient ses monarques, une grande partie des terres entourant les villes de garnison restaient *mawā*, c'est-à-dire rebelles, et, dans le reste du sultanat, de nombreux chefs (*rāṇaka* et *rāuta*) se contentaient



Carte 23 L'Inde au XIV^e siècle (carte dessinée par I. Habib).

de payer un tribut. La situation commença toutefois à évoluer vers la fin du siècle. Sous 'Alā'u'ddīn Khaljī (1296–1316), le Gujarāt et le centre de l'Inde furent conquis, tandis que le Deccan et le sud de la péninsule étaient en grande partie soumis. Ainsi naquit le premier véritable empire régnant sur l'Inde entière depuis celui des Maurya (III^e siècle av. J.-C.). L'expansion territoriale s'accompagna de l'extension des ressources fiscales. L'impôt sur le revenu (fixé à la moitié de la valeur du produit) fut appliqué sur de vastes territoires, tandis que les privilèges des intermédiaires héréditaires (*chaudhuri*) et des chefs de village (*khot*) étaient sévèrement rognés. La taxe sur les céréales (y compris celles vendues par les paysans pour s'acquitter de l'impôt) était si énorme dans sa totalité qu'en en contrôlant le montant, 'Alā'u'ddīn Khaljī put faire baisser les prix de tous les produits de nécessité dans la capitale, Delhi, et les maîtriser.

Les mesures d'expansion et de centralisation se poursuivirent sous le règne des successeurs d'Alā'u'ddīn Khaljī. Ils annexèrent à nouveau le Bengale (1324) et, sous le règne de Ghiyāṣ u'ddīn Tughluq (1320–1324) et de Muḥammad Tughluq (1324–1351), la zone d'autorité directe s'étendit jusqu'à la pointe méridionale de la péninsule indienne. La volonté d'exercer un pouvoir absolu sur la noblesse déboucha sur la séparation de la charge de collecte de l'impôt et du commandement militaire au sein de l'*iqṭā'*. La pression incessante qui s'exerçait pour que l'impôt soit plus lucratif provoqua des soulèvements agraires, en particulier dans le Doāb, près de Delhi (1332–1334), et força Muḥammad Tughluq à recourir à un projet de développement agricole extrêmement intéressant, fondé sur l'octroi d'un crédit aux paysans.

Dans les dernières années du règne de Muḥammad Tughluq, la crise politique s'intensifia, tandis que des officiers de l'armée (*amīrān-i ṣada*) entraient en révolte dans de nombreuses régions; aussi l'édifice du sultanat commença-t-il à se lézarder. Le royaume de Vijayanagar (1346) et le sultanat de Bahmanī (1347) étaient désormais installés dans la péninsule. Avec l'avènement de Firūz Tughluq (1351–1388), le sultanat de Delhi connut un regain de stabilité, car le souverain accorda des concessions importantes à la noblesse en rendant héréditaires, dans la pratique, leurs charges territoriales et leurs offices. Naturellement, pareilles mesures entraînèrent la scission des provinces qui, après la mort de Firūz Tughluq, s'érigèrent en royaumes indépendants (Bengale, Jaunpur, Gujarāt, Malwa, Khāndesh, Multān). Le processus de désintégration connut son apogée avec le raid dévastateur de Tīmūr (1398). Après avoir mené une existence précaire, la dynastie des Sayyid de Delhi (1414–1451) céda la place aux Lodī (1451–1526) qui étendirent leurs domaines jusqu'à inclure une grande partie du nord du sous-continent. Mais la victoire de Bābur à Pānīpat (1526) mit fin à la dynastie qui devait faire place au grand Empire moghol.

Les États qui ont pris la suite du sultanat de Delhi ont eu tendance à conserver certaines de ses institutions fondamentales. L'une était l'impôt foncier extrêmement lourd (*māl*), la concession de fiefs accordés en échange de l'obligation militaire (*iqṭāʿ*), désormais connue sous des noms différents : *wajh* et *sarkār* à la fin du sultanat de Delhi, *muqāsa* dans les sultanats du Deccan, *paṭṭa* au Rajasthan et *nāyaka* (« capitaineries ») et *amara* au Vijayanagar. Dans ce dernier cas, il y a certainement eu une tentative volontaire d'adopter certaines techniques administratives et militaires des sultanats, ce qui explique en partie leur succès contre les Bahmanī et contre les pouvoirs locaux.

Les sultanats n'ont pas modifié nombre des institutions héritées de la « féodalité indienne ». La communauté de village et le système de castes n'avaient pas été supprimés, sans doute parce qu'ils facilitaient l'exploitation agricole. Bien que libre (*hurr*) en théorie, le paysan n'était pas vraiment libéré des contraintes extra-économiques. Néanmoins, la transformation politique s'accompagna de changements économiques remarquables. L'une fut l'impôt prélevé sur l'argent, assorti de l'augmentation de la taxe foncière au niveau du revenu. Ces réformes débouchèrent sur une expansion considérable du commerce « induit », en particulier du transit des céréales alimentaires et des autres produits de la terre vers les villes. Il y eut dans le même temps une nouvelle phase de croissance urbaine. Au XIV^e siècle, Delhi et Daulatābād (Devgiri) se hissèrent au niveau des grandes villes du monde, et l'on comptait d'autres grandes villes, comme Multān, Kara, Jaunpur, Gaur, Cambay, Gulbarga et Vijayanagar. Les monnaies retrouvées changent de manière spectaculaire à partir du moment où les sultans de Delhi ont commencé, dès le début du XIII^e siècle, à frapper des pièces d'or, d'argent et cuivre, ce qui met en évidence un commerce actif s'accompagnant de transactions importantes. En dépit des conquêtes mongoles de ses marches occidentales, l'Inde vit son commerce extérieur, terrestre comme maritime, augmenter énormément au cours de cette période ; il faut noter aussi comme un fait avéré que le sous-continent était un grand importateur net d'or et d'argent (Digby, 1982, pp. 93–101).

Les contacts avec l'extérieur entraînèrent d'importantes diffusions techniques (voir ci-après) qui, à leur tour influèrent sur la production artisanale. Le rouet, connu dès le XIV^e siècle, favorisa la production de textiles de coton, tandis que l'élevage du ver à soie s'introduisait au Bengale au XV^e siècle. La manufacture du papier était déjà bien installée à Delhi, au XIII^e siècle, et la distillation de l'alcool était une activité florissante dans cette même ville et dans ses environs, à la fin du XIII^e siècle. L'industrie du bâtiment prit de l'ampleur avec l'utilisation de la chaux et du gypse, et l'avènement de la technique de la voûte.

Naturellement, ces nouveautés avaient leur revers. L'esclavage, déjà fort répandu en Inde, s'éleva à un niveau sans précédent aux XIII^e et XIV^e siècles,

car on capturait des esclaves pendant les guerres et ils permettaient à leurs maîtres de s'acquitter de leurs impôts impayés. On les faisait travailler comme domestiques et comme artisans (Habib, 1982, pp. 89–93). Jusqu'à un certain point, le travail servile a pu pallier, dans l'extension de l'artisanat, le manque de main-d'œuvre appartenant à des castes, mais étant donné la manière dont les maçons hindous laissaient leurs marques, leurs inscriptions et leurs graffitis sur les importants monuments dus aux « Sarrasins » qu'ils ont contribué à construire, nous avons la preuve que bien des travailleurs appartenant aux castes se sont eux aussi adaptés aux techniques nouvelles.

Il est malaisé de définir les formes sociales qui ont existé entre le XIII^e et le XV^e siècle avec le vocabulaire de la théorie historique. L'expansion urbaine, l'utilisation accrue de l'argent et la croissance du commerce les distinguent fondamentalement de celles qui existaient dans la « féodalité indienne ». L'équivalence entre impôt et revenu fait penser au « modèle asiatique » de Marx, à condition que l'on soit prêt à laisser de côté certains aspects postulés pour ce dernier, à savoir le paiement de l'impôt surtout en nature et l'instabilité des villes. En fait, les deux siècles ont été marqués par un passage vers une économie monétaire et une forte croissance urbaine. Il est donc plus prudent, pour l'instant, d'éviter de définir trop étroitement la formation médiévale de l'Inde.

LES TECHNIQUES

L'agriculture

Tandis que, dans les temps anciens, le nombre des récoltes produites par les paysans indiens augmentait — on comptait deux récoltes par an sur la quasi-totalité du territoire —, l'irrigation devenait un élément de plus en plus important de la technique agronomique. Le centre de l'Inde et sa péninsule sont très favorables à la constitution de lacs artificiels créés par des barrages lancés à travers les gorges et les défilés d'un terrain vallonné. Au cours du millénaire qui s'écoule de 600 environ jusqu'à 1500, l'Inde est devenue l'une des grandes zones d'irrigation artificielle. Les ruines des grands barrages de Bhoja, dans le centre (XI^e siècle), ou de Madag, au Karnāṭaka (XV^e siècle), montrent que l'on ne reculait pas devant les grands travaux. L'une des trois digues de ce dernier ouvrage d'art avait 260 mètres de large à la base et 30 mètres de hauteur ; elle devait fermer un lac de 18 à 26 kilomètres de longueur, où des roches de 20 tonnes devaient soutenir chacune des plates-formes surplombant des vannes gigantesques. Le Grand Anicut, digue en maçonnerie de plus de 300 mètres de longueur, qui avait

jusqu'à 20 mètres de largeur et 6 mètres de hauteur, était destiné à recueillir les canaux d'irrigation de la Kāveri ; il fut construit sous le règne des Chōla (XI^e siècle) ou un peu plus tard.

Dans les plaines du nord de l'Inde, il semble que les talents nécessaires au creusement de longs canaux à partir des cours d'eau qu'il n'était pas encore possible d'endiguer aient fait leur apparition plus tard. Cependant, Fīrūz Tughluq, qui régna de 1351 à 1388, put construire un réseau de canaux à partir de la Sutlej, de la Ghaggar et du Kali. Il fit creuser deux canaux à partir de la Yamunā, ébauche et prédécesseur du canal de la Yamunā occidentale.

En Inde, pour une large part, l'irrigation était et est encore dérivée du captage des eaux souterraines au moyen de puits. Souvent, les bœufs étaient employés à en tirer des seaux de cuir, au moyen d'une corde passant sur une poulie. Pour assurer un flux continu, les Indiens utilisaient la *noria*, l'*araghaṭṭa* des textes anciens. Au VI^e siècle, les chapelets hydrauliques étaient suspendus au-dessus des puits. Lorsque les dispositifs parvinrent en Inde en provenance de l'ouest de l'Asie entre 1200 et 1500, le bétail put enfin faire tourner la roue, et la *sāqiya* (la «roue persane») fut désormais utilisée dans tout le nord-ouest de l'Inde.

On n'a pas trouvé, dans les textes anciens, de références à la barre d'attelage, grâce à laquelle les bœufs pouvaient tourner en manège afin de battre les grains ou de faire fonctionner les moulins à huile ou à canne à sucre (et, plus tard, la *sāqiya*) ; il est fort possible que son introduction en Inde, en provenance ou bien du monde méditerranéen ou bien de Chine, ne soit pas antérieure à l'an 700, alors que le battage par foulage grâce à un mouvement circulaire était déjà mis en pratique (Gopal, 1973–1964, p. 56).

Dans le Gandhara (nord-ouest du Pakistan), les archéologues ont découvert des alambics datant des premiers siècles de l'ère chrétienne, mais il semble que des appareils de distillation plus perfectionnés soient arrivés d'Asie occidentale vers la fin du XIII^e siècle. On trouvait alors, dans les villes et les villages autour de Delhi, des alambics (*bhaṭṭī*) utilisés pour fabriquer des liqueurs à partir de sirop de sucre. Au XV^e siècle au Bengale, on distillait le riz et le jus de noix de coco (toddy) pour en faire des liqueurs fortes.

Bien que l'Inde ait une histoire très ancienne en matière de soie sauvage et semi-domestiquée (*eri*, *muga*, *tasar*), la sériciculture proprement dite ne commença pas à se pratiquer avant l'époque du sultanat du Bengale, au XV^e siècle. L'art en vint-il directement de Chine ou d'Iran, on n'en est pas sûr, mais ce que l'on sait c'est que, en deux siècles, le Bengale était devenu l'une des grandes régions exportatrices de soie du monde.

L'artisanat

Avec sa grande industrie textile, celle du coton, l'Inde a précédé toutes les civilisations pour l'invention de deux appareils : l'égreneuse à coton à vis sans fin, destinée à séparer la graine de la fibre, comme on le voit sur les fresques d'Ajañtā (VI^e siècle), et l'écang à arc, qui sert à séparer les fibres elles-mêmes. Ce dernier est mentionné dans le *Jātaka*s (dans les premiers siècles de l'ère chrétienne) ; il a été adopté par le monde islamique (XI^e siècle), et il est parvenu en Europe occidentale au début du XV^e siècle.

Mais, en ce qui concerne le filage, l'Inde n'ajouta rien au quasi universel fuseau que faisaient tourner les doigts de la fileuse. L'invention d'importance capitale du rouet appartient à la Chine (I^{er} siècle apr. J.-C.). Cette machine à filer arriva en Inde au XIV^e siècle, en passant par l'Asie centrale et l'Iran, puis elle se diffusa rapidement. L'amélioration correspondante dans le tissage est due à l'ajout de pédales au métier à tisser, autre invention chinoise ancienne décrite en Inde pour la première fois en 1468–1469.

Même si l'on a trouvé en Inde des blocs de glaise d'une certaine ancienneté, rien ne prouve qu'ils servaient à imprimer les tissus ; les témoignages de cette pratique qui existent dans les textes manquent toujours avant le XIV^e siècle ; à ce moment-là, l'apparition, dans l'industrie textile, de mots tels que *chhīpa* (planche à imprimer sur tissu) et *chhāpa* (estamper) atteste leur présence. Cet art se répandit rapidement et, dès le XVI^e siècle, le « chintz » imprimé (*chhīnt*) était devenu une vedette des textiles de l'Inde.

La manufacture du papier est une technique entièrement nouvelle, survenue tardivement sans qu'on puisse expliquer pourquoi. On ne comprend vraiment pas pourquoi les Indiens ont continué de se servir de feuilles de palmier, d'écorce et de tissu pour écrire alors qu'ils avaient sous les yeux des Chinois, comme Yijing en Inde (671–695), qui utilisaient couramment le papier. On sait, cependant, que la manufacture du papier est attestée à Delhi au XIII^e siècle et que, au XIV^e siècle, il était devenu si bon marché que les vendeurs de sucreries en enveloppaient leurs marchandises.

Dans la métallurgie, la technique du revêtement d'étain (*qalāṭ*), apparue aux XIV^e et XV^e siècles, consistait à enduire d'étain les pots et marmites qui servaient d'ustensiles de cuisine et dans lesquels on pouvait conserver les aliments, si l'on ne disposait de récipients en laiton ou en bronze, beaucoup plus onéreux. L'Inde a sa place dans l'histoire de la séparation du zinc ; on avait commencé d'isoler ce métal par distillation à Zawar (au Rājasthān) dès le XIV^e siècle (Ambers et Bowman, 1994, pp. 107–108).

Au XIII^e siècle, on assista à une importante transformation des techniques de la construction. L'ancienne architecture indienne qui utilisait la brique et la pierre avait systématiquement fait appel à l'encorbellement jusqu'au XIII^e siècle. Les toits des bâtiments reposaient sur des poutres

s'appuyant sur des colonnes ou étaient formés par des murs inclinés se transformant en tours. Une telle architecture se servait d'énormes blocs de pierre pour les grands bâtiments, ce qui décourageait l'utilisation de la brique, d'autant qu'il n'y avait ni mortier, ni ciment. Mais, avec les sultans, vinrent l'arc, la voûte et le dôme, l'usage d'un mortier de gypse et de chaux, ainsi que de briques et de moellons bruts. C'était là un changement considérable non seulement pour les édifices monumentaux ou publics, mais aussi pour les marchés et les maisons particulières de la classe moyenne.

Les transports et la navigation

Le seul chameau que l'on voit apparaître dans l'Inde ancienne est celui, à deux bosses, originaire de Bactriane, qui ne pouvait supporter les climats plus chauds. Le dromadaire à une seule bosse est décrit pour la première fois par Xuanzang dans son récit du Sind dans les années 640 (Watters, 1905, vol. II, p. 252). Les conquérants arabes (au début du VIII^e siècle) introduisirent aussi d'autres races de dromadaires, et, à partir de ce moment, l'animal devint le principal moyen de transport et de trait du nord-ouest de l'Inde. On voit un troupeau de ces dromadaires sur la frise de Mandor (XII^e siècle).

Quant à la navigation, l'astrolabe (et le cadran solaire) l'a certainement beaucoup améliorée puisque, dans les temps préislamiques, l'Inde ne connaissait pas ces instruments. Dès le XIII^e siècle, la boussole magnétique chinoise (dont l'aiguille flottait sur l'eau) était aussi en usage dans les « mers indiennes ».

Les techniques militaires

La disparition des chariots attelés à des chevaux, qui étaient le principal élément de l'armée, semble être devenue définitive à partir du VII^e siècle. Elle s'accompagna d'un intérêt croissant pour la cavalerie, comme on le constate dans la fréquence des apparitions de cavaliers dans la sculpture indienne. Pourtant, la selle, qui avait permis le triomphe des cavaliers en Europe aux premiers siècles de l'ère chrétienne, mit longtemps à parvenir jusqu'en Inde. Malgré de nombreuses représentations de cavaliers, on ne voit pas, sur les sculptures du X^e siècle de Khajurāho, de « selle relevée et concave », bien qu'un seul exemple de sculpture datant de la même époque en montre une (Prakash, 1967, p. 88).

La diffusion de l'étrier de fer a été tout aussi lente. On n'en décèle aucun dans bon nombre de silhouettes de cavaliers sculptées, comme à Kanauj (IX^e siècle), à Bhūbaneśwar (début du XI^e siècle) et à Mandor

(XII^e siècle). Un large étrier (de bois ?) apparaît dans les sculptures de Khajurāho (X^e siècle) et un étrier (de cuir ?) en anneau est visible sur le célèbre cavalier de Konarak (vers 1250). Dans la sculpture hoyśāla (XII^e–XIII^e siècle), l'étrier est omniprésent, mais il est fait de cuir et de bois, rarement de fer (Deloche, 1989, p. 31). Mais, d'autre part, l'étrier en métal semble omniprésent dans la cavalerie des armées des sultans (à partir du XIII^e siècle).

La troisième grande invention de l'équitation, le fer à cheval, semble elle aussi avoir fait son apparition avec les armées ghaznévides. Elle s'est répandue lentement. Marco Polo rapporte qu'il n'existait, dans le sud de l'Inde, aucun maréchal-ferrant capable de remplacer les fers des chevaux importés (Yule et Cordier, 1921, vol. II, p. 340).

Avec ces trois inventions, l'archer à cheval est devenu l'épine dorsale des armées des sultans. Mais la transformation du cavalier de lancier à archer s'est révélée encore plus lente pour les armées traditionnelles indiennes, comme on le voit dans les bas-reliefs des Hoyśāla, et ce n'est qu'au XV^e siècle que les empereurs de Vijayanagar ont commencé à enrôler des archers montés.

Lors de l'invasion du Sind (712–714), les Arabes firent usage du feu grégeois (naphte) récemment découvert et de catapultes (*manjanīq*) que les armées des sultans utilisèrent constamment à partir de ces dates. Les engins pyrotechniques dérivés du salpêtre arrivèrent en provenance de Chine vers 1400, et, au XV^e siècle, des fusées propulsées par la poudre à canon étaient en usage au Deccan et peut-être aussi dans le nord de l'Inde (Khan, 1977, pp. 20–29). Bābur allait se servir des canons et des mousquets qui exercèrent des ravages à Pānīpat en 1526 ; le principal relais de transmission, en l'occurrence, fut l'Empire ottoman.

LA SCIENCE

La tradition indienne, 600–1200

Il est rarement advenu, dans les temps prémodernes, qu'une théorie scientifique naquît d'abord de réflexions philosophiques et trouvât par la suite des applications pratiques dans la vie quotidienne. Et pourtant, dans l'élaboration du zéro et du système décimal relatif aux chiffres en Inde, les concepts des théoriciens semblent avoir pris naissance bien avant le début de la période que nous étudions (Sarma, 1992, pp. 400–405), alors que l'usage de ces chiffres dans l'écriture et dans la comptabilité ne s'est vraiment instauré qu'au VI^e siècle et même plus tard.

L'usage le plus ancien de la numération de position dans les inscriptions indiennes se constate sur les plaques de Mankani, au Gujarāt, datées de 346 en notation décimale (595–596). Il existe encore une autre inscription découverte dans le centre de l'Inde, datée de 849 (791–792) de la même manière. Au IX^e siècle, ces chiffres se généralisent dans toutes les inscriptions trouvées en Inde. Le zéro est figuré par un point sur une plaque datant du VIII^e siècle, et par un cercle parfaitement dessiné sur des plaques de 870 et 876. Dès le VII^e siècle, les positions des chiffres comme le zéro apparaissent dans des inscriptions en sanskrit, ou sanskritiques.

Le système de numération décimale indien était connu en Chine depuis 718, tandis que, dans le monde islamique, Al-Khwārizmī (vers 825) en donnait une première explication. Il devint usité en Europe occidentale dans le courant du XIII^e siècle. Il est parfaitement inutile de souligner les contributions à la facilité du calcul que cette innovation a introduites, pas plus que toutes les conséquences d'une immense portée qui en ont résulté pour le commerce et pour la science.

Le système est lui-même l'héritier d'une tradition mathématique de grande envergure, qui atteignit son apogée avec Brahmagupta (né en 598) et son *Brāhmasphuṭasiddhānta* (628). Le niveau des connaissances mathématiques atteint est indiqué par les sujets mêmes que couvre son œuvre : « racines carrées et cubiques, règle de trois, intérêt, progressions, géométrie, y compris le traitement du triangle rectangle et les éléments du cercle, mesure élémentaire des solides, problèmes de l'ombre, quantités positives et négatives, chiffre, nombres irrationnels, identités algébriques simples, équation indéterminée [et simple] du premier et du second degré » (Keith, 1920, p. 524). Dans nombre de ces domaines (et pour certains d'entre eux, Brahmagupta était seul), on ne connaît pas de prédécesseurs aux mathématiciens indiens.

Par la suite, les auteurs indiens ont bâti de nouveaux concepts à partir des premiers traités. Les signes algébriques (par exemple pour 0, x et les nombres négatifs) apparaissent dans le manuscrit de Bakhshali (VII^e siècle) (Hayashi, 1985). Mahāvīra (vers 850) envisage un certain nombre de problèmes complexes relatifs à l'intérêt. Bhāskara II (né en 1114) est l'auteur du *Līlāvātī*, traité systématique sur l'arithmétique, et du *Bījagaṇita*, sur l'algèbre. Dans ce dernier ouvrage, il anticipe sur « la théorie moderne de la convention des signes » et élabore la méthode cyclique (*chakravala*) de solution des équations de Pell, $Nx^2 + 1 = y^2$, $Nx^2 + c = y^2$, reconnue comme une avancée remarquable dans l'histoire de la théorie des nombres (Sen, dans Bose *et al.*, 1979, p. 169). Comme Mahāvīra, il connaissait parfaitement l'existence du problème des racines carrées des nombres négatifs. Une bonne part des mathématiques indiennes, notamment dans le domaine de l'extraction des racines carrées et cubiques, de la trigonométrie et de l'algèbre, a atteint le

monde arabe entre le VIII^e et le XI^e siècle et, de là, a fini par filtrer jusque dans l'Europe médiévale.

Alors que c'étaient les problèmes quotidiens qui faisaient avancer la recherche mathématique, dans son *Āryabhaṭīya* (499), Āryabhaṭa I^{er} avait quant à lui largement appliqué la méthode mathématique pour tenter de résoudre des questions d'astronomie, qu'il coula dans le moule des cycles cosmiques. Varāhamihira (VI^e siècle), auteur du *Pañchasiddhāntika* et du *Brhatsamhitā*, a suivi l'exemple d'Āryabhaṭa, en soutenant la véritable explication des éclipses lunaires et solaires.

Brahmagupta a été plus systématique et plus général que ses prédécesseurs dans la manière dont il a traité, dans son *Brhāmasphuṭa-siddhānta* (628), les thèmes astronomiques et mathématiques. Il a cependant nuï à sa propre réputation en critiquant Āryabhaṭa sur deux questions ; son affirmation célèbre selon laquelle la Terre tournait chaque jour sur son axe et son explication scientifique des éclipses. Dans une œuvre plus tardive, le *Khaṇḍakhādya* (665), Brahmagupta s'applique à la simplification et à l'amélioration des calculs astronomiques tout en acceptant dans l'ensemble le système d'Āryabhaṭa. Ses deux ouvrages ont été traduits en arabe, au VIII^e siècle, sous le titre de *Sindhind* et d'*Arkand* ; ils ont joué un rôle dans la transmission des théories astronomiques indiennes vers le monde islamique. Nous devons le traité classique en arabe dans lequel la tradition astronomique indienne est étudiée et analysée à Al-Bīrūnī, dans son *Kitāb al-Hind* (vers 1035) ; là aussi, Brahmagupta est l'ultime autorité à laquelle il est fait référence (Sachau, 1910).

Après Brahmagupta, on a continué en Inde d'étudier l'astronomie. Notons particulièrement la contribution de Bhāskara II dont le *Siddhāntaśiromaṇi* (1150) traite en détail des théories sur l'excentricité et l'épicycle des mouvements des planètes.

On ne sait pas avec certitude ce qui a subsisté sans révisions des textes de médecine indiens (*Āyurveda*) antérieurs à l'an 600. Le fait que la plupart des écoles traditionnelles, avec leurs manuels, se soient déjà constituées nous est cependant indiqué par le contenu du manuscrit Bower (IV^e siècle).

Les livres de médecine ont paru en revanche avec profusion au cours de la période que nous étudions. Au VII^e siècle, par exemple, nous connaissons le recueil de huit sujets médicaux, l'*Ashṭāṅgasamgraha* de Vābhaṭa. Il a été suivi d'un ouvrage écrit par un autre auteur portant le même nom, l'*Ashṭāṅgahrīdayasamhitā*. Nous devons à Mādhavakara un autre traité, d'une grande portée, sur le diagnostic et la pathologie, le *Rugviniśchaya*, écrit au IX^e siècle. À peu près à la même époque, Dṛiḍhabala a révisé et augmenté le *Caraka-samhitā*. D'autres compilations devaient suivre, notamment le *Chikitsāsārasamgraha*, traité de thérapeutique écrit par Chakrapāṇidatta (vers 1060).

L'une des caractéristiques de l'*Āyurveda* est qu'il insiste sur la médication et sur l'abstinence, et qu'il reconnaît une pratique chirurgicale élémentaire. On y voit aussi émerger un code assez complexe de l'éthique médicale. La superstition semble avoir joué un faible rôle dans le contenu substantiel de l'ouvrage.

Au IX^e siècle sont parues des traductions des *Samhitā* de Suśruta, puis de Caraka, et l'*Āyurveda* a été en grande partie intégré à la médecine arabe, dont l'essentiel n'en restait pas moins la médecine grecque. Dans l'Asie du Sud-Est, également, on trouve le *Samhitā* de Suśruta mentionné dans des inscriptions cambodgiennes du IX^e siècle.

Si l'astronomie s'est nourrie en partie de superstitions astrologiques, les croyances alchimiques (*rasavidya*) ont fini, elles aussi, par déboucher sur les recherches chimiques. La quête de l'élixir de longue vie était à la base de l'alchimie indienne, et le mercure était le principal métal qu'on y étudiait. La plupart des textes de *rasa* ont été écrits à partir du IX^e siècle ; on date de ce même siècle le *Rasaratnākara* de Nāgārjuna.

Dès l'Antiquité, les textes sanskrits contiennent des références aux *yantra*, ou engins mécaniques, aussi bien réels que mythiques, mais l'intérêt théorique porté à la technique n'a jamais été très puissant dans l'Inde ancienne. Le *Samarāṅgaṇasūtradhāra* (XI^e siècle) de Bhoja constitue donc une rare exception. Malheureusement, les appareils mécaniques sont fortement fantaisistes, et les principes chimiques et mécaniques qui devaient les faire fonctionner sont souvent laissés dans l'obscurité.

L'interaction avec les sciences arabo-persanes, 1200–1500

Lorsque, vers 1035, Abū Rayhān al-Bīrūnī (né en 973) écrivit à Lahore, au Pakistan, sa célèbre étude sur les sciences, la religion et les coutumes de l'Inde, il apportait à son travail une approche purement rationnelle et un appareil critique, créant ainsi un véritable « monument de l'Histoire ». Mais, dans les deux siècles qui suivirent, une transformation se produisit au sein de l'islam, modifiant le regard sur la raison et la science que l'on commençait à considérer avec une hostilité croissante, comme dans les écrits d'Al-Ghazālī (mort en 1111).

Il faut garder ce changement idéologique présent à l'esprit quand on étudie les conséquences de la diffusion des connaissances arabes et persanes dans le nord de l'Inde après les conquêtes des Ghūrīdes (vers 1200). L'accès à l'immense trésor de la science arabe était désormais atteint, mais au prix de contraintes intellectuelles et religieuses croissantes. Le célèbre mystique de Delhi, Nizāmuddīn (mort en 1324), dénonçait comme hérétique l'hypothèse scientifique selon laquelle les mouvements planétaires

seraient autopropulsés, et l'historien Ziyā' Baranī (1357) attaqua les prises de position de Muḥammad Tughluq (1324–1351), pour qui les produits de la raison (*ma'qūl*) étaient supérieurs aux dictats des textes sacrés (*manqūlāt*) et qui s'entourait de savants et de philosophes.

Il n'est donc pas surprenant que rares soient les œuvres scientifiques fondamentales à avoir été écrites en Inde entre le XIII^e et XV^e siècle, les deux domaines qui ont suscité le plus d'intérêt étant l'astronomie et la médecine.

Pour l'astronomie, Amīr Khusraw se fit remarquer en affirmant que la Terre tourne d'ouest en est et accomplit une révolution autour du Soleil (Siddiqui, 1994). On commençait à se servir de l'astrolabe et d'autres instruments d'observation mis au point par les savants arabes et persans, tandis que Fīrūz Tughluq créait un observatoire à Delhi. Là, l'utilisation de l'horloge à eau indienne (*ghaṛīālā*) représenta un apport significatif aux autres instruments surtout d'origine étrangère, fondés sur les principes de l'astrolabe.

En médecine, il y eut une tentative certaine visant à faire conjointement usage des systèmes gréco-arabes et indiens. À Delhi, la capitale du sultan, Milhaṇa (XIII^e siècle) écrivit en sanskrit une œuvre remarquable sur la thérapeutique de l'*Āyurveda*, le *Chikitsāmṛita*. Baranī évoque plusieurs praticiens de l'*Āyurveda* à Delhi au début du XIV^e siècle. Lorsque Maḥmūd Khajī fit construire un hôpital à Māndu (Madhya Pradesh, en Inde) en 1442–1443, il ordonna de se procurer des remèdes tels que les prescrivait les médecins « islamiques » et « brahmaniques » (Shihāb-Ḥakīm, 1968, p. 64). Enfin, en 1512–1513, Bhuwah écrivit en persan le *Ma'dan-i Shifā'-i Sikandarshāhī*, compilation de tous les grands textes de l'*Āyurveda* en sanskrit ; il en nomme les auteurs les plus importants (Suśruta, Caraka) dans sa préface.

LA RELIGION

Le triomphe du brahmanisme, 600–1200

Lorsque les moines chinois Xuanzang (Hiuan-Tsang) (602–2264) et Yijing (Yi-tsing) (635–713) se rendirent en Inde, le bouddhisme dans sa forme ancienne du theravāda et, plus tard, du mahāyāna, continuait à avoir une forte présence. Mais vers la fin du XI^e siècle, Al-Bīrūnī ne pouvait en parler dans ses écrits que par ouï-dire. Les témoignages des archives épigraphiques des donations aux établissements religieux et aux individus et les preuves que nous avons des restes de structures religieuses sont plus frappants encore. À tous les niveaux, on assiste à une prospérité accrue des brahmanes et de leur culte, en même temps qu'au déclin du bouddhisme.

L'un des points forts des brahmanes était sans aucun doute leur pré-tention à imposer aux laïques des lois sociales et des rituels comme faisant partie du *dharmasāstra*, avec lequel le bouddhisme ne pouvait guère entrer en concurrence. On continua de composer les textes fondamentaux de cette loi (*smṛiti*) jusqu'au début de la période qui nous intéresse, les derniers étant ceux de Bṛihaspati, que l'on peut dater du VI^e ou du VII^e siècle. La période étudiée a vu surtout publier des recueils et des commentaires. Le *smṛiti* de Nārada a été commenté par Asahāya (VIII^e siècle) et celui de Yājñavalkya par Vijñāneśvara au XI^e siècle. L'un des premiers recueils a été le *Smṛitikalpataru* de Lakshmīdhara (au début du XII^e siècle). Ces œuvres arrêtaient la base religieuse du système des castes ainsi que des règles et des rites spécifiques. Bien que la théorie ou les prescriptions aient pu différer des pratiques réelles sur bien des points, le rapport du brahmanisme avec le système des castes est toujours demeuré aussi étroit qu'impossible à extirper.

L'autre aspect important de cette religion, ce qui lui a fait une place croissante dans l'esprit de la population, est la *bhakti*, ou dévotion. Dès l'an 600, le vishnouisme avait élaboré un système dans lequel on pouvait considérer Vishnou comme Dieu, tandis que ses incarnations, en particulier sous l'avatar de Kṛiṣṇa (Krishna)-Vāsudeva, pouvaient entraîner la ferveur d'un attachement affectif à travers des traditions de dévotion et l'adoration de son image. On se rend compte de la croissance de ce culte à travers les inscriptions dont on dispose à partir du XIV^e siècle. Déjà, au XI^e siècle, Al-Bīrūnī avait noté la présence d'un monothéisme puissant et, ce qui est assez remarquable, il avait su voir dans la *Bhagavad Gītā* le texte moral et philosophique fondamental de l'hindouisme (Sachau, 1910, vol. I, pp. 27–44). Dans le Sud, le vishnouisme devint un culte de dévotion distinct, à la tête duquel se trouvaient les Ālvār (VI^e–IX^e siècle) qui chantaient en tamoul. Ils eurent des successeurs en la personne des Āchārya, dont le premier fut Nāthmuni (X^e siècle). La divinité personnelle de Kṛiṣṇa et l'amour qu'il allumait dans l'âme des dévots inspira l'une des plus belles créations de la langue sanskrite, le *Gītā-Govinda* de Jayadeva (fin du XII^e siècle).

Le culte de Śiva (Shiva), créateur et destructeur suprême, et de son épouse Pārvatī, représentant l'énergie, continua de jouer le rôle de rival du vishnouisme au sein de la religion brahmanique. Il tendait à assumer diverses formes : il y eut d'abord le shivaïsme puranique ou orthodoxe. En dehors de lui, le culte plus ancien de Śiva Paśupati (seigneur des animaux) était de plus en plus répandu. Dans le Sud, les Nāyanār (VII^e–IX^e siècle) donnèrent un élan théiste à l'adoration de Śiva ; par leurs hymnes, ils ouvraient à tous la voie spirituelle, quelle que fût la caste à laquelle ils appartenaient. Le shivaïsme tendait ainsi à créer sa propre tradition de *bhakti*.

Déjà, dans une période très lointaine, le shivaïsme présentait en la personne de Pārvaṭī/Durgā, le principe féminin de la création, la source même du tantrisme. Un grand nombre des adorateurs de Śiva adhéraient aux *Āgama*, textes qui, composés à partir du ^ve siècle, montrent une influence tantrique certaine. Ils ont été suivis par les *Yamalas* (^{vi}e–^xe siècle) qui mettaient en évidence un nouveau panthéon dans lequel les déesses (notamment Kālīka, Kālī) représentaient des aspects du *śkti*, la puissance de l'énergie. La nature ésotérique de nombreux rites tantriques tendait à dissimuler ou à laisser de côté certains des éléments éthiques les plus élevés que, par ailleurs, les textes du tantrisme mettaient en valeur (Avalon, 1952).

L'époque fut aussi une période faste pour la pensée philosophique brahmanique. Le *Mīmāṃsā*, particulièrement tourné vers une défense du rituel védique et des prescriptions pratiques, avait son porte-parole en la personne de Kumārila (vers 700), lequel critiquait les prétentions des bouddhistes à la connaissance, tout en tournant en dérision le concept d'illusion. La philosophie *sāṃkhya*, qui reposait sur la reconnaissance de la dualité entre la matière et l'âme et de l'indépendance de la transmigration des âmes, a été exposée par Vāchaspati Miśra (vers 850) dans son *Sāṃkhyatattvakaumudī*.

Le plus renommé des philosophes de cette période a été Śaṅkarāchārya (vers 750), qui a complètement remanié la tradition du vedānta (qui remonte aux Upaniṣad), avec ses nombreuses réflexions contradictoires, pour la transformer en un système cohérent, unique, fondé sur les prémisses de la réalité de la non-dualité (*advaita*) et de l'illusion de la dualité (*māyā*). Pour ce penseur, la connaissance était tout puisque c'est seulement par son intermédiaire que l'on peut appréhender la réalité de Dieu (Brahman). Le *karman* (les œuvres) était utile seulement dans le monde empirique. En proposant un panthéisme élevé pour la connaissance et un niveau inférieur d'illusion pour le comportement quotidien, Śaṅkarāchārya pouvait réconcilier sa vérité la plus haute avec la multiplicité des croyances et du rituel du brahmanisme orthodoxe, et, ce faisant, il a offert un cadre idéologique à «l'unité dans la diversité» grâce auquel l'hindouisme médiéval et moderne a pu évoluer pour devenir une religion unique, de plus en plus monothéiste. Śaṅkarāchārya a écrit un *bhāṣhya*, ou commentaire, sur les *Brahmasūtra* et divers commentaires sur les Upaniṣad. En dépit des efforts qu'on lui attribue, à lui-même comme à ses disciples, pour propager son enseignement, il a fallu évidemment longtemps avant que sa pensée soit universellement connue en Inde. Sa doctrine ne s'est répandue dans le nord de l'Inde qu'aux ^{xv}e et ^{xvi}e siècles.

L'attaque la plus déterminante contre sa lecture du vedānta a été le fait de Rāmānuja (mort en 1137), homme du Sud comme lui. Il se déclarait, dans son *Vedāntasāra* et dans d'autres œuvres, en faveur de l'existence séparée des âmes et de l'accomplissement de la béatitude perpétuelle grâce à la *bhakti*, ou dévotion à la divinité. Il instaura une tradition vishnouite et fut

suivi par Madhva (XII^e siècle) qui affirmait l'existence de cinq « dualismes » (*dvaita*) fondamentaux, ainsi que par Vallabha (1376–1430), qui combinait le monisme et la *bhakti* et insistait si fortement sur la position du précepteur du dévot que ce dernier en était divinisé.

Quant au bouddhisme, ses deux principaux éléments, le theravāda et le mahāyāna, subirent les conséquences de son déclin. Au sein de l'école du mahāyāna, qui incorporait le concept de la grâce au cœur d'une religion essentiellement non théiste, les tendances tantriques commencèrent à se faire sentir, marquées par une insistance sur l'efficacité des *mantra* (incantations), des *mudrā* (position des doigts) et des rites. Ces principes sont déjà présents dans le *Guhyasamāja* et le *Mañjuśrīmūlakalpa* (VI^e siècle). Le culte du bodhisattva Avalokiteśvara, transformé en personnage divin, et de sa compagne Tārā, la déesse de la Compassion, devint de plus en plus populaire. Ce mahāyāna influencé par le tantrisme devait, plus tard, être la source du bouddhisme tibétain.

Les jaïns étaient peu nombreux, mais leurs contributions littéraires et culturelles sont d'une importance primordiale pour la période qui nous occupe. Leur philosophie, dans laquelle on faisait ressortir l'unité du changement et de la permanence, a eu ses porte-parole éloquents en la personne d'Haribhadra (VIII^e siècle) et d'Hemachandra (mort en 1172).

Tandis que les écoles brahmaniques, les sectes bouddhiques et les jaïns adhéraient à leurs croyances respectives, leur coexistence était paisible, en règle générale. Comme, au cours de cette période, le sanskrit était la langue la plus utilisée par tous ces croyants, ils appartenaient tous à la même tradition érudite et à un mode de pensée élevé. En dépit de cette tradition commune, l'enseignement supérieur était largement entre les mains d'institutions religieuses appartenant aux différentes sectes. Le monastère bouddhique de Nālandā, décrit en particulier par Xuanzang (vers 640), était le plus célèbre de tous ces établissements. Il abritait « quelques milliers [d'érudits] dont plusieurs centaines jouissaient d'une grande estime et célébrité » (Watters, 1905, vol. II, pp. 164–170). Cette grande université monastique dura jusque fort avant dans le XIII^e siècle, ayant survécu à divers bouleversements politiques, notamment à ce qui semble bien être un massacre, commis par Muḥammad Bakhtyār Khaljī aux alentours de 1200.

Après l'islam

Le Sind et le sud du Panjāb furent soumis par le califat omeyyade en 712–714; ainsi commença la présence considérable des musulmans en Inde. Les marchands islamiques s'installèrent aussi dans divers ports de la côte occidentale, notamment au Gujārāt et au Kerala. Sous le règne des

Ghaznévides (XI^e et XII^e siècles), Lahore devint une importante colonie musulmane. Au XIII^e siècle, avec les conquêtes des Ghūrīdes et le sultanat de Delhi, apparurent dans tout le nord de l'Inde plusieurs communautés de musulmans. On assista à un phénomène semblable au XIV^e siècle, dans le Deccan, au nord de la Tungabhadra, le drapeau ouvrant pour ainsi dire le chemin de la foi.

En 1200, la théologie islamique orthodoxe, avec ses '*ulamā*' et ses *dānishmend* (érudits), avait signé la paix avec le mysticisme dont les adeptes étaient les soufis, ou derviches. En règle générale, les soufis respectaient le domaine de la théologie, de même que les '*ulamā*' toléraient les pratiques soufies de soumission totale au *pīr*, ou maître, même si la *samā*, récitation en public de poèmes d'amour adressés à Dieu, était encore mal acceptée.

Déjà, une œuvre majeure sur le mysticisme, le *Kashf al-Mahjūb*, avait été écrite en persan à Lahore vers la fin du XI^e siècle : elle avait pour auteur 'Alī Hujwīrī. Aux XIII^e et XIV^e siècles, la « chaîne » (*silsilah*) des mystiques de la *suhrawardīya* à Multān et de la *chishtīya* à Delhi gagna une influence considérable. Au cours de ses entretiens, le *shaykh* de la *chishtīya*, Niẓāmud-dīn, proposait un exposé classique du soufisme de la phase pré-panthéiste (1307–1322), consigné dans le *Fawā'id al-Fuwād*.

Le soufisme n'évolua vers le panthéisme qu'à partir du moment où les idées d'Ibn al-ʿArabī (mort en 1240) se firent jour, d'abord par le biais de la poésie persane de Rūmī (1207–1214) et de Jāmī (1414–1492), puis grâce aux efforts d'Ashraf Jahāngīr Simnānī (début du XV^e siècle). Il est à remarquer que cette vague de panthéisme modéré aurait dû commencer à dominer la pensée islamique indienne à peu près à la même époque où le panthéisme du vedānta de Ṣaṅkarāchārya atteignait l'apogée de son influence au sein de la pensée brahmanique. L'identité de ces deux tendances finit par être explicitement reconnue par Jahāngīr (1864, p. 176) au début du XVII^e siècle.

La reconnaissance d'une coexistence dans le long terme avec l'hindouisme a été un aspect important de l'islam en Inde. Le conquérant Muʿizzud-dīn de Ghūr (mort en 1206) avait fait frapper l'image de la déesse Lakshmī sur ses pièces d'or. Sous le règne des sultans de Delhi, même si les musulmans se trouvaient aux plus hauts degrés de la noblesse, dans les campagnes, les potentats locaux étaient toujours des hindous et, au XIV^e siècle, de nombreux hindous étaient nommés aux postes de gouverneur et de commandant. Cette attitude était réciproque, car les musulmans étaient officiers et soldats dans l'empire de Vijayanagar ; lorsque, au XV^e siècle, Rānā Kumbha fit construire sa célèbre tour de la victoire à Chittor, il prit soin de faire surmonter les sculptures du panthéon des divinités hindoues du nom d'Allāh, gravé de nombreuses fois, en une admirable calligraphie arabe.

On s'est souvent demandé jusqu'à quel point l'islam avait pu influencer le développement de certaines croyances de l'hindouisme. La présence de la

nouvelle religion n'a pas contribué à créer dans l'hindouisme une orientation monothéiste, car cette tendance existait depuis longtemps. Mais l'islam a sans doute contribué à la pousser vers une position plus centrale et à diluer parallèlement l'influence de la foi en la dualité du *sāṃkhya*. Il est moins établi que l'égalité religieuse théorique de la communauté musulmane ait conduit à une critique du système des castes de la société indienne. Cette incertitude vient de ce que la hiérarchie sociale était, en pratique et en droit, une institution solidement établie chez les musulmans, et, pendant toute la période étudiée, on recherche en vain une condamnation explicite du système des castes chez les musulmans.

Sur un autre plan encore, l'influence de l'islam se faisait sentir dans le concept de religion. Pour les Arabes et les Iraniens, l'Inde était dès l'origine nommée «Hind», et tous les Indiens étaient des «Hindous». Mais à mesure que les communautés musulmanes prenaient de l'importance, le nom «hindou» en vint tout naturellement à s'appliquer aux Indiens qui n'étaient pas musulmans; de même, les musulmans mettaient dans la même catégorie toutes les nombreuses croyances religieuses existant en Inde et les considéraient comme les cultes des Hindous. Parallèlement, une prise de conscience se produisit, parmi les Hindous (comme, à partir du ^{xv}^e siècle, ils commencèrent eux-mêmes à se nommer), d'un cadre religieux commun : à partir d'un ensemble de croyances en conflit, une tendance croissante se fit jour, visant à les soumettre à une sélection et à une synthèse. La transformation de la puissante tradition brahmanique en hindouisme se fit donc largement d'elle-même, même si le nom et l'impulsion première avaient une origine étrangère.

La collecte de certains textes juridiques et philosophiques contribua à fournir les fondements d'une vision qui embrassait tous les aspects de l'hindouisme. Pour la jurisprudence, c'est Mithila (dans le nord du Bihār) qui en fut le siège principal, avec Chanḍeśvara et son *Smṛitiratnākara* (fin du ^{xiii}^e siècle) et le *Vivādashintāmaṇi* (^{xv}^e siècle) de Vāchaspati Mīśra. Dans le *Sarvadarśhasaṃgraha* (vers 1375) de Mādhava, écrit dans le sud de l'Inde, étaient présentés seize *darana* ou systèmes (y compris les sectes censées être dans l'erreur, comme les chārvāka, les bouddhistes et les jaïns), dont on pensait qu'ils englobaient toute la gamme de la pensée et de la théologie de ce que l'on appellerait de nos jours l'hindouisme. La seizième école, le vedānta, est considérée comme le plus parfait de tous les systèmes, ce qui est significatif.

Il n'est donc pas surprenant que se soit fait jour une sorte de monothéisme populaire. Au ^{xiii}^e siècle, la secte *vīraśaiva* ou *lingāyat*, du Karṇāṭaka, entra dans l'histoire avec Basava (né en 1125). Dans le système qu'il a élaboré, il n'y a qu'un seul dieu (Para Śiva), les distinctions entre castes n'existent pas, les femmes jouissent d'une position meilleure dans la société et les

brahmanes n'ont plus le monopole du sacerdoce. L'utilisation de la langue kannada par les précepteurs lingāyat indiquait indubitablement le caractère populaire de ces croyances. On voit se profiler une tendance parallèle, quoique moins bien organisée, au Tamil Nādu, dans les compositions des Siddhar, qui chantaient en tamoul leur dieu unique et critiquaient les castes, les brahmanes et la métempsycose.

Deux silhouettes quasi fantomatiques semblent avoir joué un rôle dans la propagation de la *bhakti* méridionale et du monothéisme vers le nord de l'Inde. L'une d'entre elles était un certain Nāmdēv (mort vers 1350), de la caste des tailleurs, monothéiste rigoureux, originaire du Mahārāshtra, qui s'opposait au culte des images et aux séparations entre caste. C'est pour cela que des traditions plus tardives voient en lui un précurseur direct de Kabīr, le célèbre maître monothéiste du nord de l'Inde (vers 1500). Plus fantomatique encore, citons Rāmāṇanda (vers 1450), brahmane fidèle à Rāmānuja, qui prêchait à Vārāṇasi et qui, selon la tradition brahmanique, est considéré comme le maître de la plupart des principaux prédicateurs monothéistes du début du XVI^e siècle (notamment Kabīr dont nous traiterons plus en détail dans le volume V de cette *Histoire*).

Autre tradition qui gagna en influence au cours de la période qui fait l'objet de notre étude, la tradition de Siddha-natha qui remonte à Gorakhnāth (X^e–XI^e siècle ?) et même plus loin dans le passé. Elle mêlait diverses croyances shivaïtes, śaktiques et yogiques en une sorte de mysticisme tantrique répandu par de nombreux prédicateurs mendiants.

LA LITTÉRATURE

Les langues

Comme dans les civilisations antérieures aux temps modernes, les langues littéraires tendaient à se différencier des langues vulgaires parlées par le peuple. L'Inde connaissait une grande variété de langues et de dialectes régionaux et Amīr Khusrāw (mort en 1325) en avait recensé douze. Le sanskrit, la grande langue classique de l'Inde, était devenu l'idiome des prêtres, des administrateurs et des lettrés ; au VII^e siècle, il avait largement remplacé le prākṛit (plus proche de la langue vernaculaire) dans tout le pays. Il maintint sa position dominante dans la littérature, l'administration et le droit, jusqu'à la fin du XII^e siècle, après quoi il dut partager cette prééminence avec le persan. Comme le sanskrit, le persan était lui aussi, en Inde, une langue de l'élite, restreinte au milieu des gouvernants et des personnes instruites.

En dehors de la zone méridionale dravidienne, le prākṛit (d'usage courant dans certaines langues littéraires ou certains dialectes identifiés, comme le mahārāṣṭrī, le śaurasenī et le māgadhī) continua de connaître une existence précaire ; il était surtout utilisé par les jaïns. Dans le même temps, une nouvelle sorte de langue littéraire, appelée apabhraṃśa, apparut sous des formes reconnaissables à partir du VI^e siècle ; elle était issue d'un mélange de langues vernaculaires régionales, utilisée concurremment avec le prākṛit et le sanskrit.

On a retracé l'origine des langues régionales modernes, grâce à certains fragments littéraires, jusque vers le XII^e siècle dans le cas du bengali, de l'oriya et du gujarātī, ainsi peut-être que de l'hindi (ou, plus exactement, de l'un des dialectes que l'hindi moderne a supplantés ou absorbés), et au XIII^e siècle pour le marāṭhī. Les littératures à part entière de ces langues appartiennent, cependant, à une période beaucoup plus tardive.

Dans le Sud, les évolutions ont été très différentes. Le tamoul, en qualité de langue littéraire, est apparu d'abord dans les inscriptions à l'époque du Christ et, par la suite, dans les textes *Saṅgam*. Au cours de notre période, il a largement conservé sa position, même si le sanskrit était plutôt la langue des prêtres et celle des documents officiels. La première inscription en kannāḍa appartient au VI^e ou au VII^e siècle, tandis que les premières traces littéraires du telugu datent du XI^e siècle. Le malayālam, la quatrième langue principale de la famille dravidienne, a assis sa position littéraire, distincte du tamoul, au XV^e siècle.

La littérature sanskrite

Si l'on excepte le personnage remarquable de Kālidāsa (vers 400), on pourrait dire que les 600 ans qui se sont écoulés entre 600 et 1200 ont été la période la plus féconde de la littérature sanskrite (illustrations 100 à 102).

Vers l'an 600, bon nombre d'importants écrivains sanskrits ont été actifs, même si la chronologie précise de chaque texte est souvent difficile à déterminer. Bhaṭṭhari a livré le dernier grand traité de grammaire sanskrite dans son *Vākyapadīya*. En outre, il fut l'auteur de trois recueils de poèmes lyriques et de vers gnomiques (*śataka*). Daṇḍin est l'auteur d'un grand roman, le *Daśakumāracharita*, contes de dix princes censés les relater eux-mêmes, ainsi que d'une œuvre sur la science poétique, le *Kāvyaadarśa*. Le *Vāsavadattā* de Subandhu est un autre long roman d'un style plus complexe et plus difficile que celui de Daṇḍin.

Mais il n'est peut-être pas d'écrivain plus difficile que Bāṇa (vers 640). Son *Harshacharita* est, en même temps qu'un roman, la biographie de son mécène royal, Harṣa. L'usage qu'il fait de l'allitération, des mots à double

sens et des termes sonores l'érige en modèle des écrivains qui l'ont suivi, à l'avantage douteux de la langue. Le *Kādambarī*, l'autre œuvre célèbre de Bāṇa, est un récit rempli de contes à l'intérieur des contes. En dépit de la complexité de son style et de sa diction, Bāṇa possède un sens très sûr de la caractérisation et une grande capacité à traduire les émotions et à décrire la nature.

Le premier grand dictionnaire rédigé en sanskrit, l'*Amarakośa* d'Amarasiṅha, date probablement du VIII^e siècle. Dans son *Kāvya-lamkāra*, Vāmana (fin du VIII^e siècle) a perfectionné des idées antérieures sur la poésie, avec sa théorie du *rīti* ou style ; il a été suivi par Bhāmaha, auteur d'une œuvre portant le même titre mais suivant une tout autre catégorisation et accordant des différences d'impact aux caractères et aux qualités. Avec la doctrine du *dhvani* que l'on trouve chez Ānandavardhana du Cachemire (vers 850), la controverse s'est amplifiée : il s'agissait de savoir si c'était le sentiment ou la suggestion qui constituait l'âme même de la poésie.

Auteur d'une épopée historique, le *Vikramāṅkadēvacharita*, Bilhaṇa du Cachemire (fin du XI^e siècle) se pose en avant-coureur du premier véritable historien indien, Kalhaṇa, l'auteur du *Rājatarāṅgiṇī* (1149), annales des souverains du Cachemire. Son histoire est plutôt conforme aux faits à partir de 850 ; à partir de cette date, n'ayant plus de héros, il devient capable d'analyser les personnalités et les circonstances et de faire ressortir les dénouements d'une manière qui reste inégalée dans la littérature indienne, sauf peut-être pour Ziyā' Baranī (*floruit* 1350).

Les *Pañchatantra*, « contes d'animaux », originaires de l'Inde sont devenus partie intégrante du patrimoine littéraire mondial. Une première version en a été donnée en pehlevi au VI^e siècle ; ils ont ensuite été traduits en arabe vers 750 sous le titre de *Kalīla wa Dimna* (illustrations 210 et 211), puis d'autres versions ont été publiées en d'autres langues. Mais la construction de ces fables didactiques amORALES s'est perpétuée en Inde avec le *textus simplicior* proposé vers 1100. C'est de là qu'est issue la version de Pūrṇabhadra (1199), tandis que l'*Hitopadeśa* de Nārāyaṇa (XI^e–XII^e siècle), élaboré au Bengale, est une nouvelle version des *Pañchatantra*.

Sans doute convient-il de clore cet exposé sur la phase ancienne tardive de la littérature en sanskrit avec Jayadeva (vers 1175), dont le *Gīta-Govinda* chante le seigneur Kṛṣṇa, Rādhā et les bergères (*gopī*). Ce drame dansé est un chef-d'œuvre absolu de par la langue, la musique, l'originalité et l'esprit de dévotion.

La création des sultanats « n'a pas matériellement affecté la littérature sanskrite » (Mehendale et Pusalker, 1960, p. 464). Ce point est important à garder en mémoire quand on examine la nature de l'intrusion de l'islam en Inde. Il est cependant exact que la tendance générale du sanskrit s'orientait dorénavant vers l'érudition, de préférence à la création, et que ses grandes

réussites se situaient dans le domaine de la théologie et du droit, comme en témoignent les œuvres de Mādhava et de Vāchaspati Miśra. L'influence de l'arabe et du persan se faisait encore peu sentir, même si, à la fin du ^{xv}e siècle, Śrīvara devait insérer l'histoire de Yūsuf et de Zulaikhā dans la forme d'un poème d'amour sanskrit traditionnel, le dernier chant était dédié à Śiva.

Le persan

La littérature persane est apparue en Inde alors que ses formes classiques de poésie et ses traditions en prose étaient déjà bien formées. Pour sa part, l'Inde a aussi apporté d'importantes contributions à la littérature persane.

La grande figure de la poésie persane au cours de la période qui nous occupe fut Amīr Khusraw (1253–1325), poète qui pouvait s'élever à d'extraordinaires hauteurs dans ses *ghazal*. Il était aussi capable de s'exprimer au moyen de toutes sortes de prose précieuse, comme le montre son *Ijaz-i Khusrawīl* écrivit cinq *masnavī* (romances en couplets rimés) (*Panj Ganj* ou *Les Cinq Trésors*), ainsi qu'une œuvre historique romancée, le *Dewāl Rānī Khizr Khānī*. Ses nombreuses œuvres poétiques en vers et historiques en prose comprennent le *Khazā'īnu 'l-Futūḥ* (*Les Trésors des victoires*) et les *Nuh Sipihr* (*Les Neuf Sphères*), contenant les annales des sultans 'Alāu'ddīn Khaljī (1296–1316) et Quṭbu'ddīn Mubārak Khaljī (1316–1320). On pourrait dire qu'Amīr Khusraw a peut-être trop écrit et que ses opinions ont souvent changé en même temps que celles de ses protecteurs, mais cela n'empêche pas ses mérites d'être immenses. D'origine turque, il a été le premier poète patriote de l'Inde écrivant en langue persane ; dans les *Nuh Sipihr*, il loue le climat de sa nouvelle patrie, ses diverses langues, en particulier le sanskrit, son érudition, ses arts, sa musique, ses peuples et même ses animaux.

La littérature persane s'est montrée florissante en Inde dans une autre branche encore, l'histoire. Deux œuvres se démarquent des autres : de Minhāj Sirāj, le *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* (1259–1260) et, de Ziyā' Baranī, le *Tārīkh-i Fīrūz Shāhī* (1357). L'œuvre de Minhāj prend les apparences d'une histoire du monde, mais elle est remarquable pour ses notices biographiques des nobles contemporains et pour les renseignements qu'elle renferme sur les Mongols. Baranī n'est pas seulement un historien des annales de grande envergure, il possède une théorie personnelle de l'histoire qui suppose un triangle de conflit et de compromis entre le despotisme monarchique, la noblesse et les parvenus de la rotture. Sa prose puissante, d'une simplicité fluide, sa capacité à brosser des portraits critiques de ses contemporains et à analyser les événements

et l'application délibérée qu'il met à faire valoir sa théorie font de lui une des grandes figures de l'historiographie médiévale. Il est encore l'auteur de *Fatāwā-i Jahāndārī* sur la science du gouvernement.

Beaucoup d'écrits sont parus dans les domaines de la théologie, du mysticisme, du droit et des sciences, tant en persan qu'en arabe, mais, pour la plupart, ils se montrent fidèles aux orientations traditionnelles du monde islamique (illustration 219).

Autres langues de l'Inde

Cette période a encore été témoin de l'apparition comme de la disparition de la littérature en apabhraṃśa. Deux œuvres méritent d'être mentionnées : d'abord, *Sandeśarasaka* (XII^e siècle) d'Abdu'r-Raḥmān, œuvre versifiée sur la séparation d'une femme et de son bien-aimé, ainsi qu'un recueil de brochures écrites par Ṭhakkura Pherū à Delhi (1290–1320) sur la frappe de la monnaie, les bijoux, etc., qui constituent une source littéraire sans égale pour l'histoire économique. Les écrits jaïns, tant en apabhraṃśa que dans les formes du prākṛit au mahārāshtra, demeurent considérables. L'un des grands noms que l'on peut citer est celui d'Hemachandra (1088–1172), dont la production en sanskrit est également abondante.

Parmi la littérature régionale du sous-continent indien qui a émergé au cours de la période étudiée, les œuvres les plus anciennes sont généralement des chants religieux ou des ballades profanes qui se propageaient par la récitation orale et qui n'ont été que plus tard consignés par écrit. En gujarātī, par exemple, les ballades (*rasa*) ont commencé à se développer vraiment à partir de Vajrasena (vers 1170) ; Narasimha Mehta (mort en 1481) a composé des poèmes de dévotion adressés à Kṛiṣṇa (illustration 220).

Les langues dravidiennes offrent en règle générale un large éventail littéraire et une plus grande maturité que leurs homologues du nord de l'Inde. On le voit dans l'apparition précoce des épopées dans ces langues. Kamban a composé la version en tamoul du *Rāmāyaṇa* au XI^e siècle, Pampā II, un jaïn, la version en kannāḍa au XII^e ou au XIII^e siècle, et Raṅganātha, la version en telugu au XIII^e siècle. Nanniah avait entamé une version en telugu du *Mahābhārata* au XI^e siècle, tandis que Villiputtūrar offrait sa production en tamoul au XIV^e siècle et Naranappa la sienne en kannāḍa au XV^e siècle. Le malayālam a sans doute son premier texte littéraire avec le *Rāmacharitam*, élaboré à partir du *Rāmāyaṇa* au XIV^e siècle. À part la poésie religieuse et dévote, il y avait aussi quelques exemples de littérature profane tels les strophes et les épisodes pleins d'esprit attribués au poète tamoul Kālamekam (XV^e siècle?).

L'ART

L'architecture

À partir du VII^e siècle, l'Inde a assisté à l'éclosion de son architecture classique en pierre. Les vestiges architecturaux antérieurs à cette date sont essentiellement monolithiques, caves et bâtiments étant creusés dans le roc. Ce mode d'architecture rupestre continua d'être utilisé pour créer de grands monuments, par exemple ceux d'Ellorā et d'Elephanta, mais, désormais, c'est vers la pierre que se tournaient les architectes.

Au V^e siècle, dans le nord de l'Inde, Bhītargaon avait offert une possibilité : un temple en brique, flanqué d'une tour à encorbellement, mais qui possédait un arc véritable au-dessus de l'ouverture d'une porte. Cependant, cet exemple resta sans imitation. Tout comme le ciment et le mortier, l'arc, la voûte et le dôme demeurèrent, jusqu'au XIII^e siècle, étrangers aux maçons indiens. S'ils construisaient un bâtiment important, ils devaient recourir à des toitures pyramidales, car les murs devaient s'incliner pour se rencontrer au sommet de l'édifice ; ou bien ils étaient obligés d'édifier des colonnes énormes, capables de supporter le poids des lourdes poutres ; il fallait ensuite utiliser des dalles de pierre de plus en plus colossales. L'effet massif inévitable de ces constructions était corrigé par la profusion des sculptures et des bas-reliefs dont ces bâtiments étaient de plus en plus abondamment ornés. C'est le temple brahmanique qui représente le principal exemple de cette architecture monumentale. Son sanctuaire (*vimāna*) se composait de la cella (*garbha griha*) contenant l'idole ou symbole de la divinité et la flèche (*śikhara*) qui la surmontait. Une salle à colonnes (*maṇḍapa*) était reliée au sanctuaire, parfois par une pièce intermédiaire (*antarāla*), un transept et un porche. Les temples jaïns étaient bâtis selon le même schéma.

Deux styles, l'un nommé « indo-aryen » (dans le Nord) et l'autre « dravidien » (dans le Sud), se différencient au sein de cette vaste tradition de l'architecture des temples. Les *śikhara* « aryens » sont de simples flèches striées, tandis que leurs homologues « dravidiens » prennent la forme de tours à terrasses ; les toits « aryens » sont plutôt plats ou pyramidaux, tandis que les couvertures « dravidiennes » affectent des formes globulaires (Fergusson, 1876).

On remarque la présence de ces deux styles dans les premières formes architecturales chālukya du Deccan. Au Mahārāshtra, à Ellorā, fut créée la plus vaste construction de l'Inde à avoir jamais été excavée dans la roche, le temple shivaïte de Kailāsa (VIII^e siècle). Creusé à la verticale sur un espace rectangulaire de 100 mètres sur 60, on y voit des *śikhara* de 30 mètres de hauteur ; les tailleurs de pierre ont suivi la conception d'un bâtiment en pierre de taille présentant certains caractères « dravidiens ».

À peu près la même époque, dans le sud de l'Inde, l'architecture pallava passa elle aussi des édifices creusés dans le roc (VII^e siècle) aux constructions bâties (VIII^e–IX^e siècles) : ces deux styles montrent des éléments « dravidiens » classiques. Parmi les temples monolithiques, citons les 17 temples (*rathas*) qui existent à Māmallapuram, au sud de Madras. Des monuments bâtis, le plus remarquable est, semble-t-il, celui de Kailāśanātha à Kanchi (vers 700).

Les deux grands temples des Chōla, à Tanjore (vers 1000) et à Gaṅgaikondachōlapuram (vers 1025), surpassent par leurs dimensions tous les autres, leurs *śikhara* s'élevant à 70 mètres de hauteur à partir de la base. Ce dernier temple possède aussi une immense salle soutenue par de nombreux piliers (*maṇḍapa*, *chavadi*), trait qui devait devenir commun par la suite.

Dans la phase finale, sous le règne des Pāṇḍya (XII^e–XIV^e siècle) et de leurs successeurs, le complexe du temple se transforma peu à peu en un fort rectangulaire entouré de puissantes murailles, souvent concentriques, renfermant des cours ouvertes (*prakanna*) et s'ouvrant par d'immenses portes (*gōpuram*), le tout écrasant le principal sanctuaire de sa majesté, comme c'est le cas à Tiruvaṇṇāmalai (vers 1300). Ces tendances ont pris leur forme la plus spectaculaire dans le grand temple de Madurai (terminé au XVII^e siècle) et dans celui de Śrīrangam (construit du XIII^e au XVIII^e siècle).

Du XI^e au XIII^e siècle, l'architecture sacrée hoysāla connut une tradition différente au sein du style dravidien avec les temples de Belūr et d'Halabid. Une plate-forme élevée, l'attention portée à l'horizontale et l'abondante « texture sculptée » du *śikhara* en sont les caractéristiques.

Le temple « aryen » a très tôt eu ses représentants avec l'architecture chālukya d'Aihole et de Bādāmi. Mais de par l'échelle de sa productivité architecturale, l'Orissā occupe le premier rang. Des 17 temples de Bhūbaneśwar, bâtis entre 750 et 1250, le plus vaste est celui de Liṅgarāja (vers 1000) dont le sanctuaire principal, entouré de répliques, est abrité par une épaisse muraille (illustration 225). Le temple de Jagannāth à Purī (vers 1100) présente des proportions plus impressionnantes encore, la pyramide de son sanctuaire (*diul*) s'élevant à plus de 70 mètres.

Mais la plus remarquable réussite architecturale de l'Orissā est sans conteste le temple du Soleil à Konarak (la « pagode noire ») (vers 1250). Pour ceux qui l'ont conçue, la structure représente le chariot du roi Soleil, à laquelle ont été ajoutées douze roues géantes afin de parfaire l'illusion. La tour, dont le sommet est tombé, était extraordinairement haute (75 mètres), et il y avait profusion de sculptures sur tout le bâtiment (illustration 221).

À Khajurāho, dans le centre de l'Inde, il existe encore une variante du style du « nord de l'Inde », avec les temples brahmaniques et jaïns (IX^e–XI^e siècles). On y tente de capter la grâce et l'élégance des propor-

tions plutôt que les dimensions ; le traitement des surfaces et une sculpture de haut niveau contribuent à forger la réputation de ces édifices.

Vers la fin du XII^e siècle, l'Inde a accueilli une tradition totalement différente, celle qu'on appelle « sarrasine ». Ses traits distinctifs étaient l'arc, la voûte, le dôme et l'utilisation du ciment ; en conséquence, elle pouvait atteindre une légèreté et une grâce que l'ancienne construction à encorbellement ne pouvait rêver d'égaliser. Son amour de la lumière et de l'espace et son « austérité dépouillée » forment un contraste frappant avec l'« exubérance plastique » de la tradition indienne (Chand, 1963, p. 243).

La phase initiale (XIII^e siècle) de l'architecture « sarrasine » montre à quel point les contraintes des talents locaux ont pesé sur les conceptions étrangères. Les bâtiments de la mosquée Quwwatū'l-Islām (Delhi) (après 1190) et ceux de l'Arḥāī Din Kā Jhonpra (Ajmer) durent ériger de « faux arcs » et esquiver la réalisation de véritables dômes. Et pourtant, on pouvait créer de la hauteur. À l'un des angles extérieurs de la mosquée de Delhi, on construisit (au début du XIII^e siècle) la tour du muezzin, le célèbre Quṭb Minār (illustration 209). Ce minaret avait quatre étages et s'élevait à 78 mètres ; les travaux de réparation effectués au XIV^e siècle lui ont ajouté un étage, portant sa hauteur à 80 mètres ; celle-ci, les cannelures qu'il présente, les ceintures en relief marquant chaque étage, la pente gracieuse de la tour vers le sommet, tout cela s'allie pour donner un sentiment de majesté tout à fait remarquable.

L'époque suivante commence une fois que les artisans eurent suffisamment affermi leur talent pour construire l'arc et le dôme. Le premier arc digne de ce nom existe à Delhi, dans la tombe du sultan Balban et le premier dôme dans la gracieuse 'Alā'ī Darwāza (1310).

Au cours de la première moitié du XIV^e siècle fut dressé le plan de la cité de Tughluqābād, à Delhi. Là se trouve la tombe de Ghiyāṣ u'ddīn Tughluq (mort en 1324), extraordinaire association de grès rouge et de marbre, aux murs en talus, à l'intérieur d'une petite forteresse. Le mausolée de Shāh Rukn-i 'Ālam, à Multān, présente une certaine similitude (vers 1324). Sous le règne (1351 – 1388) de Fīrūz Tughluq, il y eut une vaste campagne de construction à Delhi, parfois impressionnante mais, en règle générale, utilitaire et sans ornements. Cependant, il y a parfois des éclairs d'inventivité dans les terrasses à arcades qui forment une pyramide à degrés servant de socle au pilier d'Aśoka que Fīrūz avait fait apporter de l'Himalaya.

Au XV^e siècle se sont épanouis un certain nombre de styles provinciaux, comme ceux du Sharqī (dont le centre était à Jaunpur), du Bengale (Gaur), du Malwa (Māndu) et du Gujarāt (Ahmadabad). Le style du Gujarāt, qui intègre visiblement des motifs et des éléments de l'architecture à encorbellement, devait influencer puissamment l'architecture moghole. Dans la péninsule, l'architecture bahmanī avec ses principaux monuments à Gulbarga et à Bīdar

(Karnāṭaka) a donné, plus tard, les styles provinciaux de Golconde et de Bijāpur. À Gulbarga, la Jāmi' Masjid (vers 1400) est remarquable pour sa toiture qui couvre une surface de 10 200 mètres carrés et compte 63 petits dômes. Le Cachemire a conservé un style indépendant, reposant essentiellement sur la construction en bois et se signalant par ses toits en pyramide.

Il est surprenant que les techniques de l'arc aient eu si peu d'influence sur l'architecture du royaume de Vijayanagar (Karnāṭaka) (XIV^e–XVI^e siècle). Avec ses splendides monuments, religieux ou non, la grande capitale reste fidèle aux techniques de l'encorbellement et au style dravidien.

La sculpture

Il n'est peut-être pas facile de citer d'autres civilisations qui ont réservé autant d'espace à la sculpture sur pierre dans le bâtiment que l'Inde entre 600 et 1500 : sur chaque centimètre carré des dalles de pierre avec lesquelles étaient construits les grands temples étaient gravées des images et des silhouettes. Une bonne partie de ces sculptures étaient d'inspiration religieuse et illustraient la mythologie. Vers l'an 700, les conventions iconographiques avaient été strictement établies, jusque dans les détails les plus infimes ; les thèmes complexes des mythologies shivaïtes et vishnouïtes avaient entièrement supplanté les motifs de *jākata* plus simples de la sculpture bouddhique plus ancienne.

Qu'en dépit de toutes ces contraintes ces réalisations artistiques soient si remarquables est admirablement bien illustré par les sculptures d'Ellorā des époques brahmanique et jaïne, par exemple celles du temple de Kailāśa (VIII^e siècle). Là, nous sommes en face de sculptures justement célèbres : *Śiva l'ascète*, *Śiva dansant*, *Śiva averti par sa femme Pārvatī de la présence du démon Rāvaṇa* et les *Déeses des fleuves*. Près de Mumbai, à Elephanta, parmi les splendides sculptures, on voit l'image colossale de la divinité Maheśmūrti, dont les trois têtes expriment la compassion et la sagesse. Comme pour tout l'art indien, on atteignait l'effet recherché grâce à un dessin précis des attitudes et à l'ajout de légères touches expressives aux yeux et aux lèvres.

Dans le Nord de l'Inde, la sculpture bouddhique connaît sa phase ultime sous les Pāla, au Bengale et au Bihār (entre les VIII^e et XII^e siècles). Cet art était certes accompli, mais les deux principales traditions qui attirent plus encore l'attention des historiens d'art sont celles de l'Orissā (VIII^e–XIII^e siècle) et de Khajurāho (IX^e–XI^e siècle). Les panneaux d'images et les successions de silhouettes sont sans fin, mais, parmi elles, on peut déceler des scènes touchantes comme celle d'une simple Yaśodā fabriquant du beurre (à Bhūbaneśwar) ou un troupeau de daims d'une merveilleuse innocence (à Khajurāho). À Konarak (vers 1250), on trouve des exemples de pure expres-

sion de puissance avec la statue colossale d'un éléphant et d'un cheval. En Orissā et à Khajurāho, la bride est lâchée à un érotisme délirant, mais ni la pornographie ni la répétition incessante ne peuvent totalement obscurcir l'art et l'habileté éclatants de ces sculptures (illustrations 52, 53 et 100).

Avec la sculpture de l'Inde du Sud, on ne retrouve pas un tel naturel dans l'attrait pour les pulsions sexuelles, en particulier dans la tradition shivaïte, mais l'art y porte au contraire la marque d'une raideur croissante. Cependant, la sculpture a revêtu une nouvelle dimension grâce à l'utilisation du cuivre et du bronze, dont l'exemple le plus frappant est celle du Naṭarāja, le *Śiva dansant* (illustration 222).

Dans les édifices «sarrasins», la sculpture a perdu sa position dominante. La seule calligraphie arabe ainsi que des motifs géométriques et floraux sculptés sur la pierre décoraient les bâtiments. Ce travail de la pierre montrait souvent, cependant, une remarquable habileté, tandis qu'une partie de la conception architecturale semble atteindre le niveau d'un art véritable (illustration 209).

La peinture

Le VII^e siècle signe la fin de la peinture rupestre sur les parois des grottes, à Ajañtā et à Bāgh; à ce moment-là, la période classique de la peinture indienne ancienne semble prendre fin (illustration 80). La tradition «médiévale» dont les premiers témoignages coïncident avec les dernières peintures d'Ajañtā à Ellorā (VIII^e–IX^e siècle) se distingue par des traits nets, des angles aigus, l'absence de nuances dans les couleurs et une tendance à une décoration bariolée. Cet élément «médiéval» est plus puissant encore dans les peintures murales des temples du sud de l'Inde (XII^e–XIV^e siècle), à Tanjore et à Tirumalai notamment. Enfin, il nous faut parler des miniatures du Gujarāt (à partir de 1100, environ), que l'on voit surtout dans les manuscrits jaïns où la stylisation atteint des sommets (par exemple, les deux yeux d'un personnage vu de profil dont l'un est en saillie) (illustration 220). On remarque une survivance de la tradition classique dans les peintures de la période pāla de l'est de l'Inde et du Népal, notamment dans les manuscrits jusqu'au XIII^e siècle (illustration 101).

Avec les musulmans est venue une tradition de peinture murale, en particulier dans les maisons privées. L'illustration de livres a sans doute reçu une impulsion sous l'influence sino-mongole, à partir du XIII^e siècle. Une école reconnaissable s'est épanouie à Malwa où le manuscrit d'un dictionnaire est illustré à profusion : la précision et la justesse des détails y sont admirables.

La musique et la danse

Au cours de la période qui nous occupe, la danse et la musique classique sont parvenues à leur maturité. Les musiciens indiens n'ont jamais mis au point de système de notation, aussi leur musique se transmettait-elle oralement, et une grande partie de l'histoire de ses débuts est irrémédiablement perdue. On découvre de nombreux éléments sur la musique dans le *Nāṭyaśāstra* (III^e siècle?), mais les textes généraux sont venus beaucoup plus tard, par exemple le *Samgītaratnākara* de Śaṅgadeva (début du XIII^e siècle), ainsi que le *Samgīadarpaṇa* de Dāmodara et l'anonyme *Ghunyatu'l-Munya* en langue persane (1374–1375). Cette dernière œuvre est un bon témoignage de la protection accordée à la musique indienne à la cour des sultans.

Le *Nāṭyaśāstra* consigne également les règles de l'art de la danse (*nṛitya*). Mais pour ce qui touche aux poses physiques et aux mouvements, tout ce que nous savons vient surtout de la sculpture de l'époque (illustrations 222 à 224).

BIBLIOGRAPHIE

- ALI M. A. «The medieval civilization: genesis and efflorescence». Dans : *Proceedings of the Indian history congress, Gorakhpur session, 1989–90*. Discours du président. Delhi.
- ALTEKAR A. S. 1956. *The position of women in Hindu civilization*. Bénarès.
- AMBERS J., BOWMAN S. 1994. «British Museum natural radiocarbon measurements XXIII». *Radiocarbon* (Londres), vol. 36, n° I, pp. 107–109.
- AVALON A. (dir. publ.). 1952. *Principles of Tantra*. 2^e éd. Calcutta.
- BOSE D. M., SEN S. N., SUBBARAYAPPA B. V. (dir. publ.). 1971. *A concise history of science in India*. New Delhi.
- BROWN P. 1951. *Indian architecture (Islamic period)*. Bombay.
- 1956. *Indian architecture (Buddhist and Hindu periods)*. Bombay.
- CHAND T. 1963. *Influence of Islam on Indian culture*. 2^e éd. Allahabad.
- CHATTOPADHYAYA D. (dir. publ.). 1982. *Studies in the history of science in India*. 2 vol. New Delhi.
- COOMARASWAMY A. K. 1964. *The arts and crafts of India and Ceylon* 2^e éd. New York.
- DATTA B., SINGH A. N. 1962. *History of Hindu mathematics — a source book*. Bombay.
- DELOCHE J. 1989. *Military technology in Hoysala sculpture*. New Delhi.

- DEYELL J. S. 1990. *Living without silver: the monetary history of early medieval India*. Delhi.
- DIGBY S. 1971. *War-horse and elephant in the Delhi sultanate*. Londres/Oxford.
- 1982. Contributions dans: T. Raychaudhuri, I. Habib (dir. publ.). *Cambridge economic history of India*. Vol. I. Londres.
- FERGUSON J. 1910. *History of Indian and eastern architecture*. 2^e éd. 2 vol. Londres.
- GHOSHAL U. N. 1929. *Contributions to the history of the Hindu revenue system*. Calcutta.
- GOPAL L. 1963–1964. Article. dans: *University of Allahabad studies in history*. Allahabad, Ancient History Section.
- 1989. *The economic life of northern India, c. AD 720–1200*. 2^e éd. révisée. Delhi.
- HABIB I. 1980. «Changes in technology in medieval India». *Studies in history* (Delhi), vol. II, n° I.
- 1982. Contributions dans: T. Raychaudhuri, I. Habib (dir. publ.). *Cambridge economic history of India*. Vol. I. Londres.
- 1995. *Essays in Indian history: towards a Marxist perception*. New Delhi.
- HABIB M., NIZAMI K. A. (dir. publ.). *A comprehensive history of India*. Vol. V. New Delhi.
- HAYASHI T. 1985. *The Bakhsali manuscript*. Thèse de doctorat. Rhode Island, Brown University.
- JAHANGIR 1864. *Tuzuk-i Jāhangīrī*. Dans: Sayid Ahmad (dir. publ.). Ghazipur/Aligarh.
- JHA D. N. 1993. *Economy and society in early India*. New Delhi.
- KEITH A. B. 1920. *A history of Sanskrit literature*. Oxford.
- KHAN I. A. Article. *Indian Historical Review* (Delhi), vol. IV, n° I.
- KOSAMBI D. D. 1956. *An introduction to the study of Indian history*. Cambridge.
- MEHENDALE H. A., PUSALKER A. D. 1960. Dans: R. C. Majumdar (dir. publ.). *The history and culture of the Indian people*. Vol. VI. *The Delhi sultanate*. Bombay.
- MORELAND W. H. 1929. *Agrarian system of Moslem India*. Cambridge.
- PRAKASH V. 1967. *Khajuraho: a study in the cultural conditions of Chandella society*. Bombay.

- QURESHI I. H. 1942. *The administration of the sultanate of Delhi*. Lahore.
- RAY H. C. 1931. *The dynastic history of northern India*. 2 vol. Calcutta.
- RAY P. C. (dir. publ.). 1956. *History of chemistry in ancient and medieval India*. Calcutta.
- SACHAU E. C. 1910. *Alberuni's India*. 2 vol. Londres.
- SARMA S. R. 1992. Article dans : K. Vatsyayan (dir. publ.), *Kalātattvakośa : a lexicon of fundamental concepts of the Indian arts*. Delhi/New Delhi.
- SHARMA R. S. 1980. *Indian feudalism, AD 300–1200*. 2^e éd. Delhi.
- 1987. *Urban decay in India (c. 300–1000)*. New Delhi.
- SHIHAB-HAKĪM. 1968. *Maʿāṣir-i Maḥmūd-Shāhī*. Dans : N. H. Ansari (dir. publ.). Delhi.
- SIDDIQUI I. H. 1994. « Science and scientific instruments in the sultanate of Delhi ». Dans : *Proceedings of the Indian history congress, 54th session (Mysore)*. Delhi.
- STEIN B. 1980. *Peasant state and society in medieval south India*. Delhi.
- TAKAKUSU J. 1896. *A record of the Buddhist religion* (trad. Yijing). Oxford.
- TRIPATHI R. P. 1956. *Some aspects of Muslim administration*. 2^e éd. Allahabad.
- WATTERS T. 1905. *On Yuan Chwang's travels in India, 629-645 AD*. 2 vol. Londres.
- YADAVA B. N. S. 1973. *Society and culture in northern India in the twelfth century*. Allahabad.
- YULE H., CORDIER H. 1921. *The book of Ser Marco Polo, the Venetian, concerning the kingdom and marvels of the East*. 2 vol. Londres.

25.2

Sri Lanka

Kingsley M. de Silva

L'étroite proximité de Sri Lanka avec la masse du sous-continent indien a toujours favorisé les influences indiennes de toutes sortes, religieuses, culturelles et politiques : on trouve leur empreinte sur l'évolution de l'île dans une grande partie de sa longue histoire. Le fait qu'elle soit séparée de l'Inde par une mer étroite a également son importance, puisqu'elle a pu ainsi connaître un développement culturel et une civilisation qui lui sont propres, portant certes la marque d'une origine indienne mais bien distincts. La position stratégique qu'elle occupe sur les routes commerciales de l'océan Indien fait comprendre d'autres influences, provenant surtout du Sud-Est asiatique, mais aussi du monde arabe et de la Chine (Bandaranayake *et al.*, 1990, pp. 61–84, 179–190).

À partir du VII^e siècle et jusqu'à la fin du XV^e siècle, l'histoire de Sri Lanka se divise en deux parties inégales. La ligne de partage se situe au XIII^e siècle qui a marqué le commencement de l'effondrement de la civilisation de l'irrigation. La création et l'extension d'un système d'irrigation étendu ont été la clef de l'installation, de la consolidation et de la maturation de la civilisation sri-lankaise dans la zone sèche de l'île, vaste plaine couvrant sa moitié et s'étendant vers le sud, le long du littoral oriental, pour s'ouvrir sur une autre plaine méridionale plus petite. La culture de base était le riz, mais il dépendait des caprices de la mousson du nord-est. Il a fallu un grand savoir-faire technique pour amener l'eau, puis la répartir dans les champs et l'y maintenir pendant les longues périodes nécessaires à la riziculture. Tandis que le peuplement s'accroissait, il devenait vital de trouver les moyens de pallier les fréquentes périodes de sécheresse. La solution a résidé dans l'élaboration d'un système d'irrigation extrêmement perfectionné, remarquablement adapté aux particularités géologiques et géographiques de l'île. Dès le IX^e siècle av. J.-C., les ingénieurs de Sri Lanka avaient découvert le principe des réservoirs à vannes, destinés à réguler l'écoulement de l'eau contenue dans des lacs ou des fosses (les « tanks ») creusés de main d'homme. Certains d'entre eux avaient des dimensions incroyables, et ils étaient la preuve d'un grand raffinement technique, tout comme le réseau compliqué des canaux qui amenaient l'eau jusque dans les champs. En réalité, la maîtrise bien connue de Sri

Lanka en matière d'irrigation l'a hissé au rang des grandes civilisations hydrauliques du monde.

Le système politique qui s'est créé n'avait pas la structure autoritaire rigoureuse et lourdement bureaucratique que Karl Wittfogel, le grand théoricien des civilisations hydrauliques, considérait comme les caractéristiques de leur politique. La version sri-lankaise était, somme toute, plus proche de la féodalité européenne que du système social de la Chine ancienne, le modèle classique que donne Wittfogel d'une civilisation hydraulique. Diverses forces antagonistes s'affrontaient à Sri Lanka, notamment une tradition particulariste jalousement gardée, l'influence de la *saṅgha* (l'ordre bouddhique), le statut des *paramukha* (du sanskrit, signifiant chef) et de la noblesse *kulina* étroitement associée à la structure de clan de la société cinghalaise, enfin la large diffusion de la propriété foncière, au sein d'une structure sociale dans laquelle le droit de propriété (acheter et vendre de la terre) était solidement établi. Avec le temps, le système des castes devint le fondement de la stratification sociale. Les castes remplissaient un service particulier et avaient un rôle bien défini, ce qui était la base de leurs différences, mais contrairement au prototype hindou de l'Inde, il n'existait dans la société bouddhique de Sri Lanka aucun interdit religieux qui leur était lié.

Dans les régions centrales du Nord, deux importants centres de civilisation cinghalaise se sont développés et leur domination sur ces terres assurait aux souverains les ressources qui, pendant presque toute la période considérée, leur permirent d'étendre leur pouvoir sur la quasi-totalité de l'île. Un troisième noyau existait dans le Rohana, la zone sèche du Sud et du Sud-Est qui fut peuplée presque en même temps que la plaine centrale du Nord. Comme les sources littéraires, les témoignages épigraphiques et archéologiques semblent indiquer qu'il existait des villages sur la côte sud-ouest, en particulier aux alentours des ports qui parsèment ce littoral. En dépit de l'accroissement du pouvoir sur toute l'île du souverain qui régnait à Anurādhapura, la première des grandes capitales du Sri Lanka ancien, la question de la domination sur les provinces éloignées du centre était aussi difficile à régler dans le royaume que dans les grandes monarchies du sous-continent indien. Le Rohana affirmait régulièrement son indépendance, ou servait d'asile aux souverains cinghalais déchus comme aux aspirants au trône, mais il était tout aussi régulièrement dominé par le plus grand roi de l'île, et il semble qu'il n'ait jamais rivalisé avec la région centrale du Nord, tant pour la puissance économique que pour les ressources démographiques.

Introduit dans l'île aux environs du III^e siècle av. J.-C., le bouddhisme devait devenir, avec le temps, religion d'État et le cœur de la civilisation des Cinghalais. Le mélange de la religion et de l'identité « nationale » possède encore sur eux une influence profonde, car il a engendré une croyance en

une mission de protection et de préservation du bouddhisme dans leur île natale. La *saṅgha* devint une force vive de la société, en dépit des différends entre les sectes et, finalement, elle pesa sur l'autorité royale, dans le sens de la modération.

Sri Lanka jouissait d'un prestige régional énorme, car il était considéré comme le foyer du bouddhisme theravāda. Une fois que cette religion eut pratiquement disparu de sa terre ancestrale, l'Inde, Sri Lanka en vint à être considéré par les bouddhistes du Myanmar, de Thaïlande et du Cambodge comme la seconde terre sainte — presque sa remplaçante —, puisque les reliques de Bouddha étaient conservées dans les principaux centres de culte de l'île. La position de Sri Lanka dans le monde bouddhique y attira les grands bouddhistes chinois et, en règle générale, l'intérêt du monde chinois.

Les *stūpa* ou *chetiya*, généralement en forme de dômes semi-sphériques renfermant des reliques du Bouddha et des plus célèbres *illuminati* du début du bouddhisme, comptent parmi les traits architecturaux les plus frappants de Sri Lanka pendant une bonne partie de la période étudiée ici. Les premiers de ces sanctuaires étaient copiés sur des prototypes indiens mais, avec le temps, ils revêtirent un style proprement sri-lankais. Ils dominaient l'horizon d'Anurādhapura et représentaient des témoignages, inspirant une révérence mêlée de crainte, de l'engagement de l'État à l'égard du bouddhisme en même temps qu'une preuve de l'opulence qui était la sienne. Anurādhapura devint une immense cité et, au sommet de sa gloire, elle comptait parmi les villes les plus importantes de l'Asie du Sud ancienne. Plus grands que la troisième pyramide de Gizeh, en Égypte, l'Abhayagiri et le Jethavana comptaient parmi les merveilles de leur temps. Le Jethavana était probablement le plus grand monument existant dans le monde bouddhique. La sculpture sur pierre du royaume d'Anurādhapura se consacrait surtout à des statues de diverses dimensions du Bouddha, dont certaines étaient d'exquises évocations du concept de *samādhi*, tandis que l'on pouvait aussi admirer des images colossales du Bouddha debout, comme celles d'Avukana et de Buduruvagala. Si l'on en est venu à considérer l'image de Bouddha comme un élément omniprésent des sanctuaires bouddhiques de Sri Lanka, les pierres de lune, ces dalles semi-circulaires abondamment décorées de bas-reliefs et placées à la base des marches menant aux grands sanctuaires, étaient essentielles au thème de la vénération. Ce motif, venu d'Andhra, a atteint son plein épanouissement à Sri Lanka. Les premières sculptures en bronze qu'on y a découvertes représentent le Bouddha assis dans la pose de la méditation. La pierre ne jouait qu'un rôle modeste dans l'architecture cinghalaise et servait à des détails ornementaux et à des formes subalternes. Mais ce sont ces derniers qui sont parvenus jusqu'à nous, tandis que les structures en bois qui étaient la base de l'architecture n'ont pas duré.

Polonnāruwa, la capitale au XI^e siècle, était moins étalée, mais elle contenait dans ses limites tous les traits caractéristiques d'une capitale du Sri Lanka ancien, à savoir des réservoirs, des *stūpa*, des palais et des parcs, ainsi que leurs embellissements architecturaux ou sculpturaux. Le lien avec le Sud-Est asiatique a laissé sa marque sur l'architecture de certains des monuments bouddhiques érigés dans la ville et ailleurs.

S'il est évident que, à cette époque qui se déroule du VI^e au XIII^e siècle, l'État de Sri Lanka disposait d'importants excédents agricoles qui lui donnaient les moyens d'investir dans la création et la croissance de grands centres urbains comme Anurādhapura et Polonnāruwa, l'échelle des monuments et leur complexité, d'une part, et les lourdes charges que représentait le système d'irrigation, tant pour son entretien que pour son extension, d'autre part, semblent indiquer que ces seuls excédents n'auraient pu suffire à soutenir des travaux d'une ampleur aussi considérable. Il est évident que, dans cette optique, les bénéfices tirés du commerce suffisaient à compléter les excédents agricoles. Les fouilles archéologiques des époques récentes ont amplement démontré qu'il existait des courants commerciaux régionaux et internationaux importants à partir de l'île et que sa capitale, Anurādhapura, servait d'escale et d'entrepôt dans le commerce maritime entre la Chine et le monde arabe. Ces entreprises commerciales auraient dégagé des revenus importants pour l'État et des bénéfices considérables pour les marchands qui s'y livraient.

Les pratiques brahmaniques semblent avoir été bien installées à l'époque où le bouddhisme a atteint l'île. Leur poids, sinon leur importance, a diminué par la suite, mais l'hindouisme est apparu, après le VI^e siècle, comme étant la religion de la minorité tamoule. Les liens commerciaux avec les pays de l'océan Indien ont introduit l'islam par l'intermédiaire de petits groupes de négociants arabes qui s'installèrent à Sri Lanka à partir du VIII^e siècle.

Outre le savoir-faire dans la technique de l'irrigation et son ethos bouddhique, deux autres caractéristiques distinguaient Sri Lanka, qui lui ont permis de connaître une civilisation propre. L'une d'elles était l'homogénéité linguistique issue de l'essor de la langue cinghalaise, laquelle avait gagné l'île tout entière. Langue indo-aryenne dans ses origines, le cinghalais est uniquement cantonné à Sri Lanka. Une abondante littérature, à la fois en prose et en vers, s'est développée à partir du VI^e siècle. Et, tandis que l'influence des styles et des techniques du pāli et du sanskrit s'y décelaient déjà, elle a évolué par la suite pour conquérir une identité distincte. Cette langue indo-aryenne était coupée de ses racines, c'est-à-dire des autres langues indo-aryennes parlées dans le Nord de l'Inde, par une vaste zone de langues dravidiennes et ces dernières, en particulier le tamoul, ont exercé elles aussi une influence sur le cinghalais. Et puis, il ne faut pas négliger la

puissance d'imagination des Sri-Lankais. Deux chroniques, le *Mahāvamsa* (commencée au VI^e siècle, mais probablement élaborée plus tard) et sa suite, le *Chūlavamsa* (écrit au XII^e siècle et continué au XIV^e siècle, ainsi qu'au XVIII^e siècle), toutes deux rédigées en pāli, nous ont laissé un remarquable récit, aussi complet que précis, de l'histoire ancienne et médiévale de l'île. En dépit des défauts inévitables de ce genre d'œuvres mises au point par des *bikkhu* (membres d'un ordre bouddhique) et des partis pris tout aussi inévitables en l'occurrence (y compris les préventions sectaires), le *Mahāvamsa* est resté sans rival ailleurs en Inde et représente une source historique sans égale, tandis que le *Chūlavamsa* compte peu d'émules dans les sources indiennes, en ce qui concerne la portée générale et l'exactitude. Dans cette préoccupation des archives historiques, les comparaisons ne se font pas avec le sous-continent indien mais avec la Chine et le monde arabe.

La civilisation de l'irrigation, qui était florissante dans la plaine septentrionale de Sri Lanka, a montré sa vulnérabilité face à l'invasion venue du sud de l'Inde. Les premières attaques se sont produites au I^{er} siècle av. J.-C., mais leur fréquence et leur puissance de destruction ont augmenté après le VI^e siècle apr. J.-C. Aux V^e et VI^e siècles, un nouveau facteur d'instabilité s'est introduit dans la politique de la péninsule Indienne avec l'avènement des royaumes des Pāṇḍya, des Pallava et des Chōla.

Les Cinghalais œuvrèrent à leur propre déconfiture en faisant appel à une aide dravidienne, afin de régler les querelles de succession et les conflits dynastiques. Les auxiliaires venus du sud de l'Inde devinrent, avec le temps, un élément extrêmement important, sinon le plus puissant, des armées des souverains cinghalais, en même temps qu'un groupe turbulent et d'une conduite imprévisible, qui menaçait souvent la stabilité politique. Ils étaient aussi le noyau d'une forte influence tamoul à la cour. Sri Lanka se vit entraîné dans des conflits entre les États du sud de l'Inde et devint partie intégrante des rapports de force politiques de la région. Plus important encore, les colonies tamoules qui s'installaient dans l'île devinrent des appuis pour les envahisseurs.

Au milieu du IX^e siècle, les Cinghalais intervenaient directement dans les rivalités des royaumes indiens, et les conséquences en furent désastreuses pour eux, car ils provoquèrent ainsi l'hostilité du pouvoir naissant et des ambitions expansionnistes des Chōla. Sous le règne de Rājārāja (984–1014), les Chōla, qui avaient soumis la totalité du Sud de l'Inde, conquièrent les plaines centrales du nord de Sri Lanka et en firent pendant près de 75 ans une province de leur empire. Ils installèrent leur capitale à Polonnāruwa, dans le nord-est de la région sèche et près de la Mahaweli Ganga; ce changement était motivé aussi bien par des raisons de sécurité que par des considérations économiques. En 1070, Vijayābahu I^{er} chassa les Chōla de l'île; il avait fait du Royana sa base d'opérations.

Une fois qu'il eut repris Anurādhapura, il imita les Chōla et garda Polonnāruwa comme capitale ; pendant son règne de 40 ans, le pays se remit des ravages de l'occupation, mais Vijayābahu laissa une succession disputée, et il s'ensuivit une nouvelle ère de guerre civile jusqu'à ce que Parākramabāhu I^{er} eût rétabli la stabilité. Il régna à Polonnāruwa de 1153 à 1186 et unifia Sri Lanka tout en faisant construire une remarquable série d'ouvrages d'irrigation, ainsi que nombre de monuments publics et religieux. La Parākrama Sāmudra (la mer de Parākrama) dont le remblai a près de 16 kilomètres de long et une hauteur moyenne de 13 mètres, représente le plus considérable des ouvrages d'irrigation de Sri Lanka. Mais la vigoureuse résurrection de la grandeur passée finit par épuiser les énergies du royaume de Polonnāruwa. Vint ensuite une brève décennie d'ordre et de stabilité sous le règne de Nissankamalla (1187–1196), pendant laquelle Polonnāruwa atteignit l'apogée de son développement en tant que capitale. Son architecture rivalisait avec les réussites d'Anurādhapura. Les quatre grandes statues du Bouddha qui encadrent le complexe de Gālvihāra représentent le sommet de l'art de Polonnāruwa. La qualité des bronzes bouddhiques et hindous du royaume de Polonnāruwa couvre toute la gamme du chef-d'œuvre à l'ordinaire.

La reprise des dissensions entre Cinghalais et les conflits dynastiques provoquèrent de nouvelles invasions indiennes qui culminèrent avec une campagne dévastatrice de pillages sous le règne de Māgha de Kālīṅga. Les destructions de cette occupation sont sans égales et la civilisation hydraulique de Sri Lanka ne s'en remit jamais. Le déclin et l'effondrement des civilisations de l'irrigation dans la zone sèche de Sri Lanka marquent l'un des grands tournants de l'histoire de l'île (Indrapala, 1971). La première des conséquences qui en découlèrent fut le déplacement des royaumes cinghalais dans le sud-ouest de l'île, ce qui fut autant la cause que le résultat d'un bouleversement fondamental des ressources économiques de l'État et de la nature de son système de rentrées fiscales. On passa donc d'une incroyable dépendance par rapport à la riziculture irriguée à une agriculture qui se fondait sur le régime pluvial, tandis que le commerce acquérait une importance capitale dans les priorités des souverains. La cannelle devenait l'une des premières denrées d'exportation, en particulier dans le plus grand des royaumes cinghalais. Les colons musulmans avaient la haute main sur ce commerce et, tandis que les échanges allaient croissant, ils s'installaient toujours en plus grand nombre dans les zones côtières et dans les ports, puis pénétraient peu à peu vers l'intérieur des terres.

Ensuite, l'invasion de Māgha déboucha directement, et pour la première fois, sur la formation d'un royaume tamoul, dont le cœur se situait dans la péninsule de Jaffna, dans le nord de l'île. Il eut une histoire courte mais troublée. Son pouvoir et son influence atteignirent leur apogée au XIV^e siècle et au début du XV^e, après quoi, il entra dans une longue période

de déclin, jusqu'au jour où il succomba devant les Portugais au début du XVII^e siècle. De temps à autre, sa position politique et son influence se modifiaient du tout au tout ; il fut pendant une courte période un très puissant royaume, à d'autres moments un simple satellite des puissances dravidiennes du sud de l'Inde, à d'autres encore, soumis par le principal royaume cinghalais de l'époque, il en reconnaissait généralement la suzeraineté. Parākramabāhu VI (1412–1467), le dernier souverain cinghalais à avoir régné sur l'île entière, s'empara de Jaffna en 1450. Mais la domination cinghalaise qu'il établit sur le Nord ne dura pas longtemps après sa mort, et Jaffna reprit son indépendance.

La revendication d'un rôle politique indépendant venant de la région centrale de l'île fut la troisième de ces tendances. C'est là que se situe l'origine du royaume de Kandy qui, avec le temps, devint le dernier des royaumes cinghalais de Sri Lanka.

L'instabilité politique a toujours été la malédiction de l'histoire de l'île pendant toute la période étudiée. Aussi, quand les Portugais accostèrent à Sri Lanka au début du XVI^e siècle, ils trouvèrent le territoire divisé en trois royaumes indépendants et en proie aux querelles de toutes sortes.

BIBLIOGRAPHIE

- ARIYAPALA M. B. 1968. *Society in medieval Ceylon*. Colombo.
- BANDARANAYAKE S. 1974. *Sinhalese monastic architecture*. Leyde.
- BANDARANAYAKE S. *et al.* (dir. publ.). 1990. *Sri Lanka and the silk road of the Sea*. Colombo.
- DEWARAJA L. S. 1988. *The Kandyan kingdom of Sri Lanka 1707–1782*. Colombo.
- GEIGER W. 1960. *Culture of Ceylon in medieval times*. Dans : H. Bechert (dir. publ.). Wiesbaden.
- GUNASINGHE P. A. T. 1987. *The political history of Yapuhuwa, Kurungela and Gampala*. Colombo.
- GUNAWARDANA R. A. L. H. 1971. «Irrigation and hydraulic society in Ceylon». *Past and Present*, vol. 53, pp. 3–27.
- 1982. «Society function and political power: a case study of state formation in irrigation society». Dans : H. J. M. Classen, P. Skalik (dir. publ.). *The study of the state*. La Haye, pp. 133–154.
- 1985. «Prelude to the state». *Sri Lanka Journal of the Humanities*, vol. VIII, n^{os} 1 et 2.

- HETTIARACHCHY T. 1972. *History of kingship in Ceylon up to the 4th century AD*. Colombo.
- INDRAPALA K. (dir. publ.). 1971. *The collapse of the Rajarata civilization in Ceylon and the drift to the south-west: a symposium*. Peradeniya, Université de Ceylan.
- KARUNATILAKA P. V. B. 1988. «Caste and social change in ancient Sri Lanka». Dans : A. Liyanagamage (dir. publ.). *Studies in the social history of Sri Lanka*. Colombo, pp. 1–30 (Social Science Review, 4).
- LEACH E. R. 1961. *Pul Eliya: a village in Ceylon: a study of land tenure and kinship*. Cambridge.
- LIYANAGAMAGE A. 1968. *The decline of Polonnaruwa and the rise of Dambadeniya*. Colombo.
- MENDIS V. L. B. 1983. *Foreign relations of Sri Lanka from earliest times till 1965*. Dehiwala, Tisara.
- PARANAVITANA S. (dir. publ.). 1959–1960. *University of Ceylon history of Ceylon: from the earliest times to 1505, I*. Colombo.
- PATHMANATHAN S. 1978. *The kingdom of Jaffna*. Partie 1: c. AD 1250–1450. Colombo.
- PIERIS R. 1956. *Sinhalese social organization: the Kandyan period*. Colombo.
- RAGUPATHY P. 1987. *Early settlements in Jaffna: an archaeological survey*. Madras.
- SOMARATNA G. P. V. 1975. *The political history of the kingdom of Kotte*. Colombo.

25.3

Le Népal

Alexander W. Macdonald

Au cours de la période qui nous intéresse, le Népal n'existait pas sous la forme d'une entité politique et géographique, alors qu'aujourd'hui, c'est devenu un État fermement établi. Sa population compte environ 19 millions d'âmes, et le territoire qu'il occupe ressemble à un rectangle étiré qui s'allonge sur 800 kilomètres, le long des pentes méridionales de l'Himalaya central. Au nord, se trouve la République populaire de Chine ; sur ses frontières est, sud et ouest, il est limitrophe de l'Inde. Il a pour capitale Kātmāndu, transformée aujourd'hui en une sorte de bazar international pollué, situé dans une petite vallée de 640 kilomètres carrés seulement, qui est pratiquement au centre du pays. Elle se trouve à la même altitude que le point culminant de la Grande-Bretagne, le Ben Nevis. À mi-chemin entre les plaines chaudes du Sud, infestées de paludisme, et les rigueurs du plateau tibétain du Nord, le site de Kātmāndu est une étape importante sur l'une des principales voies des échanges entre l'Inde et le Tibet, comme entre ce dernier et la Chine.

En gros, on peut diviser le Népal en quatre zones géographiques. Du sud au nord, on traverse d'abord les plaines du Teraï qui se situent à peine au-dessus du niveau de la mer et connaissent un climat subtropical ; ensuite, on circule à travers de petites collines où le climat est tempéré ; plus haut, des cols difficiles permettent de traverser le massif de l'Himalaya et, au-delà, on découvre quelques hautes vallées de climat subalpin. D'un point de vue ethnique et culturel, ces vallées appartiennent au Tibet. Il y a quelque cinq siècles, par exemple, Mustāng était un important centre de diffusion et d'accueil du bouddhisme. Mais c'est dans les collines de moyenne altitude qu'ont pris place les évolutions sociales, politiques et religieuses qui devaient aboutir à l'unification des peuples du Népal.

Les collines étaient depuis fort longtemps habitées par de grandes tribus de langue tibéto-birmane — Magar, Gurung, Rāi, Limbu. Peu avant le XI^e siècle, un peuple venu du nord-ouest, que l'on connaît sous le nom de Kha, a commencé de se déplacer vers l'est, dans la partie occidentale du « Népal », se mêlant à la population locale et contractant parfois des mariages avec elle comme avec des immigrants venus du sud, dont certains étaient des Rājput. Ces Kha étaient les ancêtres des Chetri d'aujourd'hui (en sanskrit : *kṣatriya*) formant la caste la plus importante de la région. Un

de leurs chefs, Nagaraja/Nagadeva, fonda un royaume qui, jusque dans la dernière partie du XIV^e siècle, domina tout l'ouest du « Népal » jusqu'à Gorkhā, englobant les actuelles Kumaon et Garhwāl, et atteignant Guge et Purang dans le sud-ouest du Tibet. La capitale était alors à Sinja où régnait un système féodal très décentralisé. Les rois pratiquaient le bouddhisme et encourageaient la construction de *stūpa* et de temples ; ils laissèrent des inscriptions en sanskrit, en tibétain ou en népalî ancien sur des piliers de pierre qu'on a découverts au nord de Surkhet. Après que leur autorité se fut effondrée, deux confédérations — les Baisi, dans la zone de la Karnali, et les Chaubisi, dans la zone de la Gandaki — occupèrent la scène politique ; elles finirent par former le petit royaume de Gorkhā, situé à 60 kilomètres au nord-ouest de Kātmāndu.

Il semble que les autochtones de la vallée où se trouve Kātmāndu aient été les Newar qui s'exprimaient, eux aussi, dans une langue tibéto-birmane, même si leurs origines ethniques sont diverses. On dispose, pour comprendre les événements qui se sont produits dans la vallée, d'un matériel historique plus abondant que ce qui existe pour les autres parties du pays. Il nous reste plus de 190 inscriptions datant de la période 464–879, mais à peine plus d'une dizaine pour 879–1200. Les vestiges de sculptures et de bâtiments, les pièces de monnaie, les récits de voyageurs, notamment dus aux Chinois, et les *vaṃśāvalī* — listes généalogiques écrites dont les plus anciennes ont été composées au XIV^e siècle — aident l'historien à reconstituer le passé. On divise en général les événements en périodes selon la dynastie régnante du moment : les Licchavi, du V^e au IX^e siècle, les Thākūrī, du IX^e au XII^e siècle, les premiers Malla (1200–1382) et les seconds Malla (1382–1768). Le bouddhisme, comme l'hindouisme, prospéra sous les Licchavi, qui adoptèrent le sanskrit comme langue officielle. Bon nombre des plus célèbres des sculptures monumentales du Népal — Vahāra, l'incarnation sous la forme d'un sanglier de Dhum Varāhi, le Vishnou couché de Bālāju et de Buddhanilakantha — datent du milieu du VII^e siècle. On dit que le roi du Tibet aurait épousé au VII^e siècle une princesse venue de la vallée, appelée Bhṛkūti.

Pendant la période thākūrī, Gunakamadeva (980-998) fonda Kātmāndu. Lalitpur était devenue, au X^e siècle, un centre d'érudition bouddhique tantrique, aussi étudiants et lettrés venaient y étudier de l'Inde et du Tibet. Selon la tradition, le grand *stūpa* de Bodnāth fut fondu vers l'an 600, mais les premiers bronzes datés remontent au XI^e siècle. Aux XIV^e et XV^e siècles, le travail du métal newar avait atteint son apogée. Un Newar, que les Chinois appelaient A-ni-ko (1244–1306), emmena 80 artisans en Chine où ils travaillèrent pour l'empereur yuan. Le premier exemple de manuscrit enluminé date de 1208 et, dès le XIII^e siècle, il existait un style de peinture newar distinct.

Une vue d'ensemble des événements qui se sont déroulés entre le VII^e et le XVI^e siècle fait ressortir le mouvement continu des Kha vers l'est, ainsi que la transformation de leur langue (khaskura) en népali, devenu la *lingua franca* du pays tout entier. Cependant, ce fut seulement vers la fin du XVIII^e siècle — après la période qui nous occupe et à la suite de la prise de Kātmāndu en 1760 par le souverain kha indianisé de Gorkhā — que le pays devait commencer à s'installer dans ses frontières géographiques actuelles et manifester un certain degré de cohésion politique et nationale. Mais déjà à la fin du XVI^e siècle, la «*kṣatriya*-isation» des collines était en bonne voie. Dans les vallées d'altitude, la principale source d'inspiration architecturale et artistique était bouddhique et provenait du Tibet. Dans la vallée de Kātmāndu, en revanche, les Newar dont l'inspiration ne devait rien aux Kha, produisirent à cette époque les plus beaux exemples d'architecture, de peinture et de sculpture bouddhiques et hindoues que l'on puisse trouver en Asie. Les incursions lancées par les Kha de la Karnali entre 1287 et 1334 ne réussirent pas à mettre fin à l'inventivité des artistes. Sous le règne de Jayasthiti Malla (1382–1395), la société des vallées avait acquis bon nombre de ses caractéristiques durables. Les moines voués au célibat étaient en passe de gagner leur statut de puissance sociale, tandis que les prêtres vajrayāna, qui étaient mariés, vivaient en paix aux côtés des prêtres hindous et des *pūjāri*. Les Newar avaient trouvé leur place approximative au sein du système des castes hindoues et il semble même qu'ils aient inventé le culte de la déesse Svasthani, aujourd'hui très répandu chez les hindous dans tout le Népal. Peut-être le *Svayambhu Purāṇa*, invoqué de nos jours afin de justifier une bonne partie de la pratique bouddhique, date-t-il de cette période.

BIBLIOGRAPHIE

- HUTT M. *et al.* 1994. *Nepal: a guide to the art and architecture of Kathmandu valley*. Stirling.
- MACDONALD A. W., VERGATI STAHL A. 1979. *Newar art: Nepalese art from the Malla period*. Warminster, Aris et Phillips.
- MACDONALD A. W. (dir. publ.). 1982. *Les Royaumes de l'Himalaya*. Paris, Imprimerie nationale, pp. 5–23, 165–208 (Collection orientale).
- SLUSSER M. S. 1982. *Nepal Mandala: a cultural study of the Kathmandu valley*. Princeton (New Jersey).

26

L'Asie du Sud-Est et les îles asiatiques du Pacifique

Denys Lombard

En cette époque où les pays de la « Méditerranée du Sud-Est asiatique » cherchent à retrouver, au sein de l'Association des nations du Sud-Est asiatique (ANSEA), les racines d'une identité commune, ils pourraient bien les découvrir en explorant l'histoire de ces neuf siècles et des temps préhistoriques qui les ont précédés.

L'Asie du Sud-Est, qui présente aujourd'hui une très grande diversité de religions et de systèmes politiques, semble avoir opté à cette époque pour un modèle unique, celui du « royaume indianisé » (Coedès, 1964), avec une idéologie intimement liée à la diffusion de l'hindouisme et du bouddhisme, et donc à celle des mythes d'origine indienne (le *Ramāyāṇa*, le *Mahābhārata*, le *Jātaka* bouddhiste, etc.). Sur le plan linguistique, il ne faut pas oublier qu'à l'époque, le sanskrit faisait en quelque sorte office de *koinè*, comme autrefois le latin en Occident et, dans une certaine mesure, l'anglais dans l'Asie du Sud-Est contemporaine. Il n'a jamais existé cependant de structure politique unifiée comme celle que l'Empire romain a instituée sur les deux rives de la Méditerranée, même si, pendant plusieurs siècles, un certain degré de communauté culturelle s'est maintenu, ce qui explique les nombreuses ressemblances que l'on cherche aujourd'hui à remettre en évidence.

D'emblée, cette présentation simplifiée nécessite d'ajouter deux précisions. Premièrement, le processus de formation des États a été nettement plus poussé à l'ouest (péninsule indochinoise, Sumatra, Java, Bali, etc.) qu'à l'est, où les îles (l'« Extrême-Orient » indonésien, Mindanao, Luçon, etc.) sont restées bien plus longtemps isolées des grands ensembles politiques et urbains. Deuxièmement, même à l'ouest, de vastes régions, montagneuses

pour la plupart, ont également échappé à l'influence des grands systèmes centralisés et ont conservé leur fonction de réserves de produits naturels plus ou moins précieux (bois, résines, essences parfumées, épices, plantes médicinales, etc.) rattachées à ces États. Les commerçants étrangers venaient déjà de très loin (principalement de Chine et d'Inde, mais aussi du Moyen-Orient) pour chercher ces produits. Ces régions possédaient également d'inépuisables ressources humaines. Il était donc relativement facile de venir y chercher la main-d'œuvre dont les grands royaumes avaient besoin.

Tout au long de la période étudiée, et encore longtemps après (à certains égards même jusqu'au XX^e siècle), les campagnes du Sud-Est asiatique étaient couvertes d'une épaisse forêt, interrompue seulement de temps en temps par des clairières de dimensions variables. Partout, les conditions semblaient favoriser le passage de l'agriculture primitive sur brûlis à un système d'irrigation permanente. Loin des régions où le travail des métaux rencontrait ses premiers succès (vallées du Huanghe et du Gange), la population du Sud-Est asiatique manquait de ressources en fer et ne progressait que très lentement vers une meilleure maîtrise de la forêt.

DE NOUVELLES SOURCES

L'essentiel de nos connaissances sur l'histoire de ces neuf siècles a longtemps été issu des reconstructions effectuées à partir des épigraphes (plusieurs centaines d'inscriptions gravées dans la pierre ou le cuivre), des récits de voyageurs étrangers (Chinois et Arabes pour la plupart) et de l'examen de quelques vastes sites archéologiques comme ceux de Java, Pagan ou Angkor, qui sont étudiés depuis la fin du XIX^e siècle. Mais un grand nombre d'autres sites repérés et fouillés au cours des 30 dernières années n'ont pas encore été pris en compte par les synthèses. Pour ne citer que les plus importants, on peut signaler Kota China, Barus, Jambi et Palembang (Sumatra), Banten, Leles, Tuban et China (Java), les différents sites de Lembah Bujang (Kedah, dans la péninsule malaise), les derniers sites de la civilisation dite « d'Oc-èò » (découverts par des archéologues vietnamiens dans le delta du Mékong), le site, identifié il y a peu, du port de Van-don (dans la baie d'Along), et celui de Satingpra (isthme de Kra), un peu mieux connu.

En outre, l'archéologie sous-marine, qui a fait des progrès considérables dans toute la région (plus de 15 épaves anciennes ont été localisées, dont celle de Pahang en Malaisie et celles de Butuan aux Philippines), fournit des informations inestimables sur les anciens navires de commerce et leur cargaison.

L'ÉMERGENCE DES ÉTATS PRODUCTEURS DE RIZ

Indubitablement, la caractéristique essentielle du début de la période étudiée ici est l'apparition de sociétés organisées d'agriculteurs sédentaires qui nous est connue grâce à des inscriptions sur pierre proclamant les ambitions des seigneurs ou rois désireux de faire progresser la riziculture. À cette fin, ils fondaient des villages et monastères auxquels ils accordaient certaines «dépendances», ce qui revenait à organiser l'espace alentour au détriment de la forêt.

Cette évolution avait débuté bien plus tôt dans le delta du fleuve Rouge (*Sông Hồng*), où le modèle chinois avait été introduit sous la dynastie des Han (111 av. J.-C.). Le site urbanisé de Tong-binh (qui devint ensuite Thăng-long et plus tard Hanoi) est devenu une capitale de province en 607, mais de nombreux indices prouvent l'existence d'autres sites urbanisés plus anciens dans la région (Cô-loa, Long-biên, etc.). Ce qui allait devenir le pays des «Viêt» (le Tonkin) était alors indissociable du pays des «Yue» (le Guangdong moderne), les termes *yue* et *viêt* correspondant à deux façons différentes de prononcer le nom d'un seul peuple, désignées par le même idéogramme. Jusqu'au X^e siècle, le Nord du Viet Nam faisait partie intégrante de l'Empire chinois.

Plus tard, d'autres régions de la partie occidentale du Sud-Est asiatique se sont trouvées dans une situation analogue, liée cette fois à l'influence de l'Inde : la vallée de l'Irrawaddy par exemple, où le royaume des Pyu, qui utilisait une langue tibéto-birmane, a prospéré à partir du VII^e siècle (autour de Prome, ville entourée d'une muraille de brique) ; la vallée du Menam, où les archéologues ont redécouvert les vestiges du royaume môn de Dvāravatī ; le delta du Mékong et le sud du Laos, où s'est établi un royaume que les sources chinoises désignent après le VI^e siècle par le nom «Chen-la» ; l'ouest de Java, où dès le V^e siècle, un roi se flattait d'avoir fait creuser un canal de première importance, et le centre de l'île, où les noms de plusieurs rois (dont certains font partie de la dynastie bouddhiste śilendra) sont parvenus jusqu'à nous grâce à des inscriptions dont certaines remontent aux VII^e et VIII^e siècles.

Outre ces royaumes, dont on peut penser qu'ils ont été essentiellement agraires, il existait également des comptoirs maritimes dont le succès reposait sur les activités commerciales entretenues avec leur arrière-pays forestier et les commerçants des pays lointains. Le meilleur exemple est celui du royaume de Śrīvijaya, rendu célèbre à la fois par les voyageurs arabes et les pèlerins chinois, «royaume» dont le centre a été un temps Palembang et dont l'un des seigneurs s'est déclaré «grand roi» (*mahārāja*) dans plusieurs inscriptions du VII^e siècle, trouvées dans tout le sud de Sumatra. Il

faut certainement se représenter ce « royaume » avant tout comme un réseau de comptoirs situés à l'embouchure des principaux fleuves des deux côtés du détroit de Malacca (Melaka). Certaines sources chinoises mentionnent également plusieurs petits ports de commerce sur les côtes de la péninsule malaise et de l'Indochine, où certaines inscriptions révèlent également l'existence d'un royaume maritime très dynamique : le Champa (dans la région de Nha-trang et Phan-rang).

LES TRANSFORMATIONS DES IX^e ET X^e SIÈCLES

Aux IX^e et X^e siècles, un certain nombre de changements importants ont eu lieu, mais rien ne permet d'affirmer avec certitude qu'ils participaient du même processus. Les royaumes agraires, jusqu'alors peu répandus, se sont développés et ont imprimé leur marque sur les campagnes en construisant d'immenses édifices religieux qui sont aujourd'hui encore objets d'admiration.

L'exemple le plus frappant est celui d'Angkor (dont le nom est une déformation du sanskrit *nāgara* signifiant « ville » ou, plus exactement, désignant l'espace urbanisé par opposition à celui de la forêt, resté sauvage). Ce site, choisi en 802, se trouve entre le château d'eau naturel formé par le massif argileux du Kulën et le vaste lac poissonneux de Tonlé Sap, qui permettait en outre d'accéder directement au Mékong et à la mer. Au cours des siècles qui ont suivi, les rois khmers ont fait construire d'immenses réservoirs (*baray*) pour contrôler l'irrigation et, dans le même élan, ont édifié des temples impressionnants, hauts comme des montagnes, qui sont tous des représentations symboliques du mont Meru (la montagne qui, dans la cosmologie hindoue, est l'axe du monde). Autour de la capitale, ou plutôt des capitales successives, puisque chaque roi en fondait une nouvelle, un vaste empire a été organisé. Il s'étendait jusqu'au-delà du Mékong à l'est et contrôlait des régions qui font actuellement partie du Laos ou de la Thaïlande au nord et à l'ouest. Sous le règne du roi Jayavarman VII (XIII^e siècle), qui a probablement marqué l'apogée du système, un réseau complet de routes royales, équipées de relais (*sala*), était entretenu afin de rendre possible une maîtrise idéale de l'espace (illustrations 82, 226 et 229 à 231).

Au IX^e siècle, de nouveaux royaumes virent le jour à l'ouest, dans la vallée de l'Irrawaddy : ceux de Pegu au sud et de Pagan au nord. Le premier a été fondé par les Mōn (en 825) et s'est accru à mesure que son activité de commerce maritime s'intensifiait. Le second a été fondé par les Birmans (en 849), qui ont exploité les richesses naturelles du bassin du Kyaukse (juste en aval du confluent de l'Irrawaddy et de la Chindwin) pour édifier

une ville importante qui fut rapidement entourée de somptueux temples bouddhistes.

À Java, on a pu identifier de manière analogue l'émergence de plusieurs royaumes, non pas en se fondant sur l'étude des sites urbains (à ce jour, peu d'entre eux ont été identifiés), mais d'après l'examen des épigraphes et, surtout, à partir des grands monuments bâtis d'abord au centre de l'île (dans la région appelée Mataram, près de Yogyakarta, où les temples de Borobudur furent érigés au IX^e siècle, suivis par ceux de Sewu et Prambanan au X^e siècle), puis à l'est, aux environs de Kediri (XII^e siècle) et de Singhasari (XIII^e siècle) (illustrations 224 et 228).

En 1990, une charte gravée sur cuivre a été découverte à Luçon (près de la lagune de Bay), un document unique à ce jour, mais authentique, datant précisément de l'an 822 de l'ère śaka (c'est-à-dire 900 apr. J.-C.). Cette charte, rédigée dans une langue nousantarienne qui semble contenir quelques termes de tagalog, traite du remboursement des dettes. Elle pose le problème fascinant de savoir si certaines régions de l'archipel philippin ne fonctionnaient pas elles aussi, dans une certaine mesure, comme des « royaumes indianisés ». Les archéologues se sont déjà intéressés à d'autres régions pratiquant l'agriculture « classique », dont l'histoire reste méconnue mais pourrait avoir débuté avec l'essor de ces royaumes : le pays Ifugao (à l'extrême nord de Luçon) et la région de Buayan (sud de Mindanao), par exemple.

À la même époque, les royaumes maritimes ont poursuivi leurs activités commerciales. Au XI^e siècle, le roi de Śrīvijaya entretenait des relations à la fois avec les rois chōla du sud de l'Inde et avec l'empereur de Chine. Au Champa, on a découvert des inscriptions arabes datant de la même période et témoignant de l'intensité de la circulation entre les ports du golfe Persique et Guangzhou (via les comptoirs du détroit de Malacca, l'île de Tioman, la côte du Champa et l'île d'Hainan). En 1177, les Cham ont attaqué Angkor, menaçant pendant un temps le plus grand royaume d'Asie du Sud-Est de l'époque.

Enfin, un événement de grande importance mérite d'être mentionné : en 939, les Viêt se sont libérés de la suzeraineté chinoise et se sont mis à cultiver un nationalisme fort pour résister à la pression de leurs voisins du nord. Leur dynamisme s'est manifesté non seulement par l'affirmation d'un État bien organisé sous l'autorité d'un mandarinat (avec l'adoption du système de concours), mais également par une agressivité constante à l'égard de leurs voisins chams. C'est ainsi qu'a débuté l'avancée progressive des Viêt (*Nam-tiên*) en direction du sud et, avec elle, la progression de la « culture chinoise de l'idéogramme » aux dépens des régions « indianisées » (illustration 227).

LA RUPTURE DU XIII^e SIÈCLE

Jusqu'à la fin du XIII^e siècle, la mise en évidence des « synchronismes » exige la plus grande prudence. En revanche, il apparaît de manière évidente que l'« époque mongole » a constitué une rupture majeure en Asie du Sud-Est, comme dans le reste du continent eurasiatique. La rapidité foudroyante des expéditions menées en l'espace de deux décennies par Kūbīlāy khān, non seulement contre le Japon (1274 et 1281), mais aussi contre le Champa (1283–1285), le Viet Nam (1285), Pagan (1287) et Java (1293), ont en quelque sorte préfiguré les futures conquêtes japonaises de 1942. À l'échelle des événements, ces assauts annonçaient une tendance bien plus significative à long terme, à savoir l'intervention de plus en plus active du « monde sinisé » ou des civilisations de type chinois dans la région. À l'exception de la haute Birmanie, où elles ont affronté violemment Pagan, les armées sino-mongoles étaient généralement repoussées au cours de batailles que les futures histoires « nationales », notamment au Viet Nam et en Indonésie, ont ensuite cherché à présenter comme des combats emblématiques. Mais leur passage n'était pas pour autant sans conséquences.

L'un des principaux effets de la présence sino-mongole a sans doute été l'entrée des peuples thaï sur la scène historique. Ils étaient installés avec d'autres « minorités » (Yi, Hmong, Yao, etc.) dans le vaste massif karstique situé au nord des grandes vallées de la péninsule indochinoise. Toutefois, bien que convertis au bouddhisme et utilisant des écritures d'origine indienne, ils parlaient des langues à tons (apparentées au chinois) et avaient été exposés depuis longtemps à un lent processus de sinisation. Comme les Vietnamiens au X^e siècle, ils se sont libérés de la suzeraineté chinoise et mongole au moment où les Mongols cherchaient à renforcer leur domination. Puis ils ont entamé leur propre descente « historique » vers le sud, cette fois aux dépens des Mōn et des Khmers. Au XIII^e siècle, ils se sont installés dans le bassin du Menam supérieur, ont chassé les Khmers de Sukhotai pour fonder Chiang Mai (1296). En 1350, ils ont fondé Ayutthaya (en sanskrit *Ayudhya*), à seulement 100 kilomètres de la mer, et sont partis à plusieurs reprises à l'assaut d'Angkor (1353, 1393, 1431). Un autre groupe a fondé le royaume laotien de Lan Sang (1353), apportant avec lui un grand nombre de coutumes du « grand nord » comme le cycle calendaire de 12 ans comportant 12 animaux, largement attesté chez les peuples turco-mongols.

Une autre conséquence non moins importante a été l'intensification de la diaspora chinoise. Il existait déjà quelques communautés chinoises dans le *nanyang* (terme mandarin signifiant « mers du Sud ») et utilisé bien avant que les Européens ne forgent la dénomination « Asie du Sud-Est », notamment à Angkor, où ils sont représentés plusieurs fois sur les bas-reliefs de Bayon (XIII^e siècle). Et effectivement, un Chinois (Zhou Daguan) a rédigé

une description remarquable d'Angkor en 1296. Mais à partir du XIV^e siècle, ces communautés de marchands, venant principalement du Fujian mais aussi du Guangdong, ont vu leurs effectifs s'accroître. Au début du XV^e siècle, la flotte de l'amiral Zheng rencontrait des colons chinois dans presque tous les ports de la région.

L'île de Java, située à l'extrême sud de la région étudiée, est demeurée un peu à l'écart de ces nouvelles tendances pendant longtemps. Mais l'est de Java en particulier a connu sa période de gloire sous le règne des rois de Mojopahit (fin du XIII^e—début du XVI^e siècle). Ce royaume est relativement bien connu grâce aux inscriptions et à l'archéologie, mais aussi à un certain nombre de textes littéraires (notamment le *Nāgarakertāgama* de 1365). Il apparaît plutôt, comme celui d'Ayutthaya, qui lui était contemporain, à la fois comme une puissance agraire classique et comme une puissance maritime. La flotte de Java est réputée avoir contrôlé à l'époque une série de comptoirs qui, si on les marque sur une carte, correspondent à peu de chose près à la région occupée actuellement par l'Indonésie (et la Malaisie).

L'EXTENSION DES RÉSEAUX MARITIMES ET L'AVÈNEMENT DE L'ISLAM

Au XIV^e siècle, les événements se déroulant en Asie centrale, qui ont provoqué la rupture de l'ancienne « route de la soie » suivie par Marco Polo au XIII^e siècle, ont eu pour conséquence indirecte une intensification de la circulation par voie maritime, ce qui a accéléré fortement la croissance des activités commerciales dans toute la « Méditerranée » du Sud-Est asiatique.

La présence de l'islam est attestée par diverses sépultures et mosquées à Guangzhou dès le IX^e siècle, à Quanzhou au X^e siècle, au Champa et à l'est de Java au XI^e siècle, au nord de Sumatra au XIII^e siècle et en Malaisie péninsulaire au début du XIV^e siècle. C'était la religion principale de ces nouveaux commerçants et, partout où le commerce international s'intensifiait, elle allait devenir la religion des élites, puis, dans certaines régions, celle du plus grand nombre. Le modèle de l'État agraire, présenté ci-dessus, a été remplacé peu à peu par celui de la cité portuaire, ouverte aux commerçants venus d'ailleurs et consacrée au commerce. Le premier « sultanat » qui nous soit connu est celui de Pasai (au nord de Sumatra), mentionné par Marco Polo et parfaitement décrit par Ibn Baṭṭūṭa de Tanger, au milieu du XIV^e siècle, comme un carrefour cosmopolite.

Les XIV^e et XV^e siècles ont été marqués par l'apparition de ce modèle de sultanat, mis en place d'abord à Malacca (XV^e siècle), puis à Acéh (Acheh, Atjeh), dans la pointe la plus septentrionale de Sumatra, et à Demak, Cire-

bon (Chirebon) et Banten, sur la côte nord de Java (XVI^e siècle). Partout, il s'agissait de villes d'un type nouveau, tournées vers le monde extérieur, qui cherchaient moins à administrer un arrière-pays (sauf pour la production du poivre destiné à l'exportation) qu'à contrôler un réseau commercial. Des communautés issues du reste de l'Asie (au sein desquelles les premiers Européens — Italiens et Portugais — ont rapidement cherché à se faire une place) se sont installées dans des quartiers (*kampung*) portant le nom du groupe ethnique qu'ils abritaient : *kampung Keling* (quartier indien), *kampung China* (quartier chinois), *kampung Pegu* (quartier pégouan), *kampung Jawa* (quartier javanais), etc.

Cet essor du commerce s'est accompagné de la création d'un nouveau réseau de voies maritimes allant vers l'est, afin de relier notamment les Moluques, dont les épices étaient très demandées sur le marché mondial. Plusieurs nouveaux comptoirs marchands ont été fondés dans toute la partie orientale de la Méditerranée du Sud-Est asiatique, ce qui a permis de maintenir les relations à la fois avec les ports de l'est de Java et ceux de la province de Fujian, tout en abandonnant l'ancienne route qui longeait la côte indochinoise, et que les agressions répétées du Viet Nam contre le Champa (notamment celle qui provoqua la chute de Vijaya en 1471) ont contribué à étioiler. Parmi les nouveaux comptoirs, on compte le sultanat de Brunéi (XV^e siècle), qui a donné son nom à la grande île de Bornéo, au nord de laquelle il est situé, et Ternate (XVI^e siècle), au nord des Moluques. De même, il s'est formé dans l'archipel ce qui deviendra plus tard les « Philippines » : les comptoirs maritimes de Mindoro (appelé Mayi dans les sources chinoises du XIII^e siècle), l'ancienne Manille (révélée par les fouilles sur le site archéologique de Santa Ana) et, enfin, Butuan, sur l'île de Mindanao (dont l'existence est attestée par de nombreux objets de poterie et des épaves).

À la fin de la période étudiée, l'Asie du Sud-Est couvrait donc plus ou moins la superficie qu'elle occupe aujourd'hui. Avec l'extension progressive de l'islam, on peut dire que l'homogénéisation culturelle de sa partie méridionale (l'Indonésie d'aujourd'hui) était elle aussi en bonne voie.

LES ÉCRITURES ET LES LANGUES

La multiplicité des langues et écritures utilisées dans la région est l'une des principales difficultés auxquelles se heurte l'historien. Mais elle constitue également une « source » dans la mesure où elle nous permet de suivre les tentatives des différentes sociétés pour maîtriser puis améliorer telle ou telle technique.

D'emblée, nous laisserons de côté le cas du Viet Nam, qui possédait une écriture idéographique, comme tous les pays *yue* dès leurs tout premiers contacts avec la Chine septentrionale. Vers les XIV^e–XV^e siècles, les Vietnamiens avaient fini d'élaborer une écriture, le *nôm*, qui leur était propre, afin de pouvoir écrire leur langue à l'aide des caractères chinois adaptés pour les besoins de la notation phonétique.

Ailleurs en Asie du Sud-Est, l'utilisation du syllabaire indien (dans ses variantes de l'Inde orientale et méridionale), dont il nous reste effectivement un petit nombre d'inscriptions remontant à des époques plus anciennes (III^e siècle dans la péninsule, V^e siècle à Java, VI^e siècle à Sumatra), a commencé à se répandre vraiment vers le VII^e siècle, et cette écriture a été progressivement adaptée à la transcription des langues vernaculaires. Le syllabaire indien, qui servait à l'origine à écrire le sanskrit, a été peu à peu adapté à l'écriture des diverses langues de la région, ce qui nous permet de tracer une carte linguistique approximative de l'Asie du Sud-Est au début de la période traitée. Cette écriture a servi à noter d'abord les langues austro-asiatiques (*mōn* et *khmer*) et austronésiennes (*malais*, *javanais*, *balinaï* et *cham*), puis les langues tibéto-birmanes (*pyu* et *birman*) et enfin, après l'« époque mongole » (XIII^e siècle), les langues thaïs. Le birman et le thaï étant des langues à tons, le syllabaire d'origine a dû subir de profondes modifications lors de l'adaptation.

À partir du XIV^e siècle, avec la progression du commerce et de l'islam, d'autres changements se sont produits. La première inscription malaise en caractères arabes (découverte dans l'État de Trengganu, sur la côte est de la Malaisie occidentale) date de 1303 et annonce les bouleversements qui interviendront ensuite dans l'archipel à partir des XV^e et XVI^e siècles. Le sanskrit a fini par perdre son rôle de *koinè*, supplanté par le malais, qui est devenu pour une longue période la langue de tout le commerce, des ports de Sumatra et de la péninsule malaise jusqu'aux Moluques. En 1521, lorsque Pigafetta est arrivé aux Moluques avec la flotte de Magellan, il établit une liste succincte du vocabulaire des « étrangers » qui y vivaient, et dont la langue était en fait le malais.

Comme dans tout le monde indianisé, les toutes premières inscriptions sont réalisées sur de la pierre, des plaques de cuivre et, surtout, sur les feuilles (*lontar*) du palmier *Borassus flabelliformi*, matériau très bon marché mais à durée assez limitée. Les quelques documents sur feuilles qui nous soient parvenus (comme le *Nāgarakertāgama* cité ci-dessus) sont ceux qui ont été recopiés soigneusement à travers les âges. Presque toutes les archives abondantes conservées par les royaumes agraires ont irrémédiablement disparu. Nous savons que le papier (fabriqué selon la technique chinoise) était utilisé au Viet Nam à des époques très anciennes, mais son usage ne s'est guère répandu dans l'archipel et, au-delà du XVII^e siècle, le support de la plupart des manuscrits malais était du papier de fabrication européenne.

Les solutions apportées par les scribes aux problèmes posés par l'adaptation du syllabaire indien aux besoins des différentes langues vernaculaires sont en elles-mêmes d'un grand intérêt linguistique. L'évolution des règles de la poésie (parfois confirmées par l'existence de quelques traités) en constitue un autre indice. En général, toute la région «indianisée» est passée progressivement d'une versification scandée (sur le modèle indien) à une versification rimée (sur le modèle chinois). Ce changement considérable a soulevé de nombreux problèmes.

Mais l'aspect essentiel de cette diffusion de l'écriture est sans doute qu'elle marque l'avènement d'une technique remarquable, de même portée que la construction des grandes villes productrices de riz, nécessaire à la fois aux ingénieurs et aux administrateurs qui en deviendront des experts, au point de former, au sein de toutes les cours royales, un groupe important de «mandarins». À noter toutefois : les Vietnamiens ont été les seuls à emprunter à la Chine, et ce dès le XI^e siècle, son système de recrutement sur concours.

LES PROGRÈS TECHNIQUES

Pour la période précédant le XVI^e siècle, nous manquons de textes théoriques nous permettant de reconstituer les grandes lignes de la pensée «scientifique» au sens strict. Mais l'histoire de la technique est d'une grande richesse, même si les problèmes posés dépassent actuellement le champ de ceux que nous pouvons actuellement résoudre. Les travaux dans ce domaine sont très peu nombreux et, quoique les ethnologues aient décrit précisément un grand nombre de techniques «traditionnelles», peu d'historiens ont encore cherché à connaître leur origine où à reconstruire leur évolution.

Il semble cependant que, dans une première approximation, on puisse affirmer que l'Asie du Sud-Est a connu trois «révolutions techniques». La première s'est produite bien avant le VII^e siècle, mais il est difficile de savoir quand et où exactement. Il s'agit de la révolution «néolithique», qui se caractérise essentiellement par la domestication du riz, qui à l'origine est une plante aquatique, et du zébu (*Bos indicus*), qui a peut-être été apprivoisé d'abord en Inde, puis emmené plus à l'est.

La seconde révolution a eu lieu vers le début de la période étudiée ici, avec la mise en place des grandes infrastructures hydrauliques et la construction de villes monumentales. Elle a consisté non seulement à optimiser l'exploitation des ressources végétales (qui n'a guère été modifiée jusqu'au XVI^e siècle, avec l'arrivée, essentiellement *via* les Philippines et le Fujian, des plantes américaines comme le tabac, la patate douce, le maïs et l'arachide), mais aussi à organiser l'espace à grande échelle, en construisant la cité humaine à l'image du

monde des dieux. Ici, nous pensons notamment à toutes les innovations (tirées d'ouvrages indiens, mais aussi chinois) introduites consciencieusement par les architectes cambodgiens et javanais. Par exemple, la perspective architecturale en trompe-l'œil avait été étudiée de près à Angkor. La technique de fabrication des tuiles, d'origine chinoise, et des céramiques, s'est également répandue peu à peu dans les pays de la péninsule : le Viet Nam, le Cambodge et le Siam.

La troisième révolution, apparue après le XIII^e siècle, a été contemporaine de l'émergence des cités portuaires. L'évolution la plus importante ici a été la diffusion de la monnaie, qui était connue depuis longtemps au Viet Nam mais pas encore dans les autres grandes villes agraires (à quelques exceptions près, dont Prome au VIII^e siècle). À certains endroits, comme à Java, on utilisait des sapèques d'origine chinoise, mais Angkor ne connaissait que le troc. Le sultanat de Pasai a été le premier État « moderne » à frapper sa propre monnaie d'or (fin du XIII^e siècle), un exemple qui fut suivi par la majorité des sultanats (Malacca au XV^e siècle, Acéh au XVI^e siècle). Les armes à feu se répandirent elles aussi progressivement. On rapporte qu'elles furent utilisées à Java dès le XIII^e siècle, au moment de l'invasion sino-mongole, et étaient bien connues dans les sultanats malais avant l'arrivée des Portugais, puisque Albuquerque en saisit tout un arsenal après sa victoire sur Malacca en 1511. L'épanouissement des sultanats favorisa la mise au point de nombreuses techniques maritimes (utilisation de la galère, par exemple) et métallurgiques (orfèvrerie, technique du *kriss*, etc.).

Mais, comme nous l'avons mentionné plus haut dans le contexte de la transition de la poésie scandée à la poésie rimée, il convient de signaler ici trois évolutions fondamentales, en provenance (une fois de plus) du monde sinisé, qui ont touché l'ensemble de l'Asie du Sud-Est. Il s'agit de l'abandon du vêtement drapé (de type indien) au profit du vêtement cousu (confectionné avec des aiguilles et muni de boutons, etc.), de l'adoption d'habitations sur la terre ferme, remplaçant les maisons sur pilotis (une transformation pas encore achevée aujourd'hui), enfin, avec l'introduction des meubles (lits, tables, etc.), de la transformation d'une société utilisant des nattes en une société utilisant des chaises. Ces changements, plus significatifs que l'émergence de la monnaie ou des armes à feu, ont véritablement marqué l'avènement d'une société nouvelle.

LES SYSTÈMES JURIDIQUES ET IDÉOLOGIQUES

L'étude des quelques textes juridiques conservés dans des inscriptions (dons de terres ou verdicts de tribunaux) et, en particulier, l'examen des codes provenant des royaumes agraires (les *Lois de Mojopahit* élaborées à Java au

XIV^e siècle, le *Code Lê* mis au point au Viet Nam au XV^e siècle) ainsi que de ceux des sultanats (comme les *Lois de Malacca* édictées au XV^e siècle) nous donnent un aperçu extraordinaire des conséquences sociales et politiques du passage de la ville agraire à la cité marchande et permettent de retracer les grandes lignes d'une transformation radicale.

La ville agraire était construite par principe comme un microcosme reflétant le macrocosme divin. Les sociétés extrêmement hiérarchisées qui y vivaient étaient conçues pour être immuables, que le système indien des castes y soit adopté ou non. Autour du roi divinisé gravitaient sa famille, les hauts dignitaires de la cour et les mandarins les plus âgés, qui représentaient son autorité dans les provinces. À la base, on trouvait les villageois, assez semblables à des serfs. Certains d'entre eux avaient été enlevés dans les forêts ou les clairières voisines. Leur représentation de l'espace était simple et géométrique puisque c'était celle du *maṇḍala* des peuples sédentaires. Celui-ci s'organise autour d'un axe, matérialisé par le temple en forme de montagne (ou le palais royal), qui est le point central d'une structure concentrique convergente dont l'évidence apparente avait un caractère rassurant mais excluait toute initiative personnelle. Inversement, la conception du temps était très complexe, puisqu'il ne s'agissait pas d'une unité de mesure homogène et mathématique, mais d'un temps qualitatif dont les différents moments, solennels ou informels, n'avaient fatalement pas la même valeur. Une science des calendriers fort compliquée était d'ailleurs censée déterminer ces différentes valeurs.

La cité marchande, elle, largement inspirée par l'islam, est apparue au XIII^e siècle. Elle a mis en avant ses relations avec le reste du monde et en tout premier lieu, bien sûr, avec les peuples de l'*umma*, en malais *ummat*, dont l'axe était à présent tourné vers La Mecque. Dans ces villes, la société était en principe plus égalitaire, bien qu'il subsistât encore quelques résidents étrangers sans protection qui étaient devenus des « esclaves », un peu comme dans le système mamelouk en Égypte, mais avec l'émergence, par compensation, des idées de pauvreté et de charité. De nouveaux rapports de clientélisme s'installaient autour des notables (*orang kaya*), qui étaient souvent d'importants négociants. Au lieu de graviter autour du personnage du roi, comme c'était le cas auparavant lors des grands événements rituels, la foule (composée uniquement d'hommes) se tournait désormais vers l'ouest lors de la prière collective du vendredi, et le sultan devait se contenter d'être à genoux au premier rang. Dans cette société marchande, l'espace, échappant aux forces centripètes, est devenu plus « géographique ». Le temps, quant à lui, a perdu très progressivement son caractère qualitatif pour devenir linéaire et orienté. À l'arrière-plan de cette évolution, le goût des « chroniques », voire du « sens de l'Histoire », a commencé à apparaître.

En conclusion, il n'y a donc pas lieu d'insister sur la « crise des consciences » que l'Asie du Sud-Est a traversée durant la période étudiée ici. Longtemps tentée par une idéologie souvent décrite comme « indianisée », mais auquel le simple qualificatif d'agraire convient sans doute mieux, la région a vu émerger certains des plus puissants royaumes jamais connus en Asie (Angkor, Mojopahit). Ensuite, sous l'effet de l'influence sino-mongole et du commerce au long cours, elle a encouragé la création de comptoirs commerciaux (Pasai, Malacca, Acéh, Brunéi, etc.) qui n'avaient rien à envier à Bruges, Gênes ou Venise. Ceci laisse entrevoir à quel point l'étude de cette région du monde, en fournissant un point de comparaison, pourrait nous aider à mieux cerner le concept de modernité.

BIBLIOGRAPHIE

- AUNG THWIN M. 1985. *Pagan. The origins of modern Burma*. Honolulu.
- COEDÈS G. 1964. *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. 3^e éd. Paris.
- DUMARÇAY J. 1986. *Le Savoir des maîtres d'œuvre javanais aux XIII^e et XIV^e siècles*. Paris, École française d'Extrême-Orient.
- GROSLIER B. P. 1979. « La cité hydraulique angkorienne : exploitation ou surexploitation du sol ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* (Paris), n° 66, pp. 161–202.
- KASETSIRI C. 1976. *The rise of Ayudhya : a history of Siam in the fourteenth and fifteenth centuries*. Kuala Lumpur, Oxford University Press.
- LÊ THÀNH KÔI. 1982. *Histoire du Vietnam des origines à 1858*. Paris, Sudestasia.
- LIAW YOCK FANG. 1976. *Undang-undang Melaka. The laws of Melaka*. La Haye, Nijhoff.
- LOMBARD D. 1990. *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale*. 3 vol. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- MANGUIN P. Y. 1980. « The Southeast Asian ship : an historical approach ». *Journal of Southeast Asian Studies* (Singapour), vol. 11, n° 2, pp. 266–276.
- MILLIES J. V. G. 1970. *Ma Huan, Ying-yai, Sheng-lan, the overall survey of the ocean's shores (1433)*. Cambridge, Hakluyt Society.
- PIGEAUD T. 1960–1963. *Java in the fourteenth century. A study in cultural history. The Nagara Kertagama by Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 AD*. 3^e éd. révisée et augmentée de textes contemporains avec notes, traduction, commentaires et glossaires. 5 vol. La Haye, Nijhoff.

- WHEATLEY P. 1961. *The golden Khersonese : studies in the historical geography of the Malay peninsula before AD 1500*. Kuala Lumpur, University of Malaya Press.
- WICKS R. S. 1992. *Money, markets and trade in early southeast Asia. The development of indigenous monetary systems to AD 1400*. Ithaca (New York), Cornell University Press, Southeast Asia Program.
- ZOETMULDER P. J. 1974. *Kalangwan : a study of old Javanese literature*. La Haye, Nijhoff.

27

La Chine

Guangda Zhang

Il y a longtemps que les historiens chinois ont pris l'habitude de découper la durée de leur long passé selon une succession de dynasties, entrecoupée d'interruptions passagères, et de présenter leur histoire en fonction du cycle de ces dynasties. Conformément à ce traitement généralement adopté, nous envisagerons donc, au cours de ce chapitre, six périodes dynastiques ; le point de départ se situe à la fin du VI^e siècle, quand une Chine réunifiée a émergé à l'époque des Sui (581–618), et nous irons jusqu'à l'an 1500, lorsque les Ming (1368–1644) se sont trouvés à la veille d'être pris dans une série de crises domestiques et de défis à l'étranger. Entre-temps, quatre périodes dynastiques intermédiaires ont pris place : les Tang (618–907) ; les Cinq Dynasties et les Dix Royaumes (907–960) ; les Song (960–1279) ; les Liao (Kitan, 916–1125) ; les Jin (Jurchen, 1115–1234) et les Yuan (Mongols, 1260–1368).

Même s'il paraît des plus pratique d'accommoder ainsi l'immense richesse de matériaux historiques, les cycles dynastiques ne rendent pas nécessairement compte de toutes les grandes lignes de l'évolution historique de la Chine. Du point de vue de la continuité, on peut retracer les changements cumulés du mouvement socio-économique et les divers aspects de tendances culturelles s'étendant sur les longues périodes jusqu'à une date fort lointaine, et certainement dépasser les cadres dynastiques. Dans le cours de l'évolution historique de la Chine, la durée de plus de neuf siècles qui s'écoule de 581 à 1500 se situe à mi-chemin entre les périodes ancienne et prémoderne, préparant ainsi la voie à la phase ultérieure de la Chine prémoderne. La plupart des chercheurs chinois, japonais et occidentaux tendent à envisager la fin des dynasties des Tang et des Song comme des périodes de transition : en ce sens, bien des orientations à long terme du changement qui a modifié complètement la société chinoise d'une époque à l'autre sont apparues vers la fin de la période des Tang et ont atteint leur point culminant avec les Song. Citons, parmi ces bouleversements, le déclin de l'ancienne

aristocratie et de son système de clans, l'établissement définitif d'un régime autocratique, le nouveau système de nomination des fonctionnaires, l'avènement d'une classe de fonctionnaires lettrés et la suprématie d'une nouvelle élite administrative, le nouveau statut social des roturiers, les progrès de l'agriculture, de l'artisanat, du commerce entre les régions et d'une économie monétaire, la prolifération des marchés et, enfin, l'extension des villes fortifiées avec leurs faubourgs commerciaux.

Mais ces 900 ans englobent aussi une période extrêmement brillante qui a vu la Chine sortir de sa phase de formation pour se transformer en une puissance asiatique, tandis qu'elle élaborait un ordre politique extraordinairement durable, qu'elle connaissait une richesse littéraire et une pensée d'une splendeur éblouissante, ainsi qu'une inventivité étonnante dans ses réussites scientifiques et techniques. Les Tang ne furent pas seulement prospères d'un point de vue économique, car sur le plan politique et culturel, la Chine fut alors le pays qui montrait la voie à tout le monde de l'Est asiatique et exerçait une influence considérable sur tous ses voisins. Avec leurs lois codifiées et leur système d'ordonnances administratives sur les statuts et les règlements (en japonais, *ritsuryō-kyakushiki*), hérités des Sui, les grandes institutions des Tang étaient caractéristiques de l'Est asiatique médiéval et servaient de modèle administratif à des sociétés voisines, aussi différentes que celles de la Corée, du Japon, du Viet Nam, du royaume de Bohai au nord-est et de celui du Nanzhao au sud-ouest. Sous les dynasties des Song, puis des Tang, la Chine donna à l'Est asiatique un modèle politique, une nouvelle forme de confucianisme (le néoconfucianisme), un bouddhisme sinisé, une écriture et une culture littéraire. Elle apporta au monde des innovations importantes — l'invention du papier et celle de l'imprimerie, de la poudre à canon et de la boussole.

UN SURVOL HISTORIQUE

Les Sui (581–617) : la réunification

Sous le règne de Yang Jian (581–604), connu sous le nom de Sui Wendi, la Chine fut réunifiée en 589. Cette réunification, œuvre des Sui, signe la fin d'une longue évolution d'une importance capitale, car le pays avait été partagé entre le Nord et le Sud pendant près de quatre siècles : enfin étaient assimilés les anciens peuples nomades du Nord, au terme d'un processus de reconstruction ethnique de la race chinoise.

Homme d'une grande habileté, Wendi accomplit des efforts vigoureux afin de mettre sur pied une administration fortement centralisée et affirma le pouvoir impérial en se fondant sur un principe autoritaire sévère. Il réor-

ganisa le gouvernement central en coordonnant entre eux nombre de services gouvernementaux qui existaient depuis les Han (206 av. J.-C. – 220 apr. J.-C.), le royaume de Wei (220–265) et les Jin (265–419). Les affaires de l'État étaient entre les mains d'une organisation complexe composée de trois *sheng* centralisés (secrétariat, chancellerie et département des affaires de l'État) et de six *bu* (ministères), placés sous l'autorité du département des affaires de l'État, assisté de neuf *si* (conseils) et de cinq *jian* (directions). Ayant hérité d'une société fortement stratifiée, dans laquelle les aristocrates des grandes familles de « notables » monopolisèrent les privilèges dans les provinces comme à la cour pendant la période de désunion, l'empereur essaya également de briser leurs prérogatives sociopolitiques, soit le monopole des nominations aux postes de pouvoir, détenus à tous les niveaux par les grandes familles héréditaires, depuis les Wei et les Jin. C'est Wendi encore qui introduisit la pratique consistant à réserver au gouvernement central ou encore à lui-même les nominations de tous les fonctionnaires jusqu'au niveau de la préfecture et du canton, ainsi que la « clause d'éloignement » interdisant aux principaux fonctionnaires des préfectures et des cantons de servir dans leur région natale. C'est lui encore qui institua un système de concours impérial qui servait d'instrument complémentaire pour attirer des recrues instruites, provenant des milieux de fonctionnaires.

L'empereur lança la construction d'un réseau de communication à l'échelle de la nation. Il lança, en 587, le projet d'un immense canal. Ce premier Grand Canal fut achevé par son fils Yangdi au cours de son règne (605–618), entre 605 et 610. Cette immense voie d'eau qui devait jouer un rôle essentiel dans les échanges économiques entre le Nord et le Sud s'acquitta de cette fonction jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Plusieurs silos d'État furent construits près des deux capitales — Daxing (la Xi'an actuelle) et Luoyang. Lors du recensement de 609, les Sui avaient décompté 8 907 536 maisonnées abritant une population totale de 46 019 956 habitants.

À l'instar des Qin au III^e siècle av. J.-C., les Sui n'eurent eux aussi que deux souverains. Le pouvoir leur échappa en 618, surtout à cause de l'intransigeance tyrannique de Yangdi, de son extravagance personnelle, de ses entreprises aussi ruineuses que grandioses, sans compter qu'une série de campagnes en Corée avaient épuisé les ressources de l'Empire, tant matérielles qu'humaines. Mais en dépit de la brièveté de sa présence à la tête de l'État, la dynastie des Sui fut prospère et riche et connut de nombreuses innovations. Sa réussite nouvelle dans l'instauration d'un système de gouvernement centralisé allait assurer au régime monarchique ultérieur une solide base institutionnelle qui allait être très bénéfique pour la dynastie suivante, celle des Tang, qui profita d'une existence stable et durable pendant presque trois siècles, tout comme les Han (206 av. J.-C. – 220 apr. J.-C.) avaient suivi les traces du bref passage au pouvoir des Qin (221–206 av. J.-C.).

Les Tang (618–907)

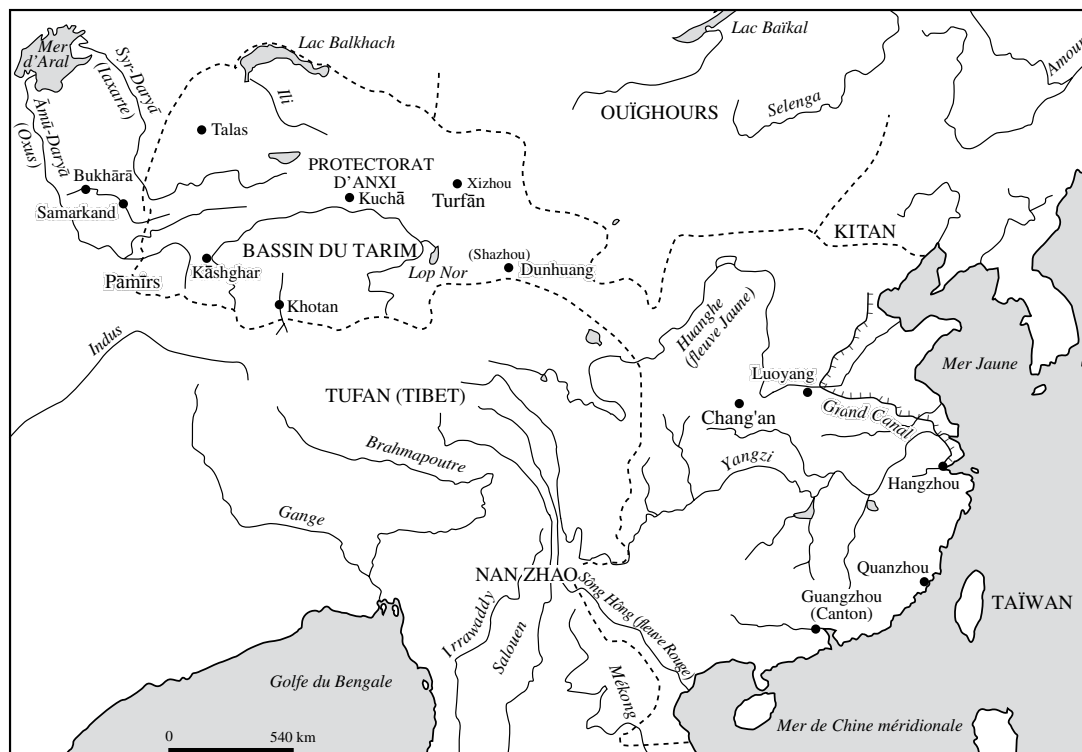
Profitant de révoltes paysannes, Li Yuan, fonctionnaire de haut rang allié par mariage à la maison impériale des Sui, s'autoproclama empereur de la nouvelle dynastie des Tang en 618 (carte 24).

Le noyau exécutif et administratif du gouvernement central des Tang, dans le prolongement du premier système politique des Sui et suivant exactement le modèle qu'ils avaient instauré, se composait des trois *sheng* (*Zhongshu sheng*, *Menxia sheng* et *Shangshu sheng*) et des six *bu* relevant du *Shangshu sheng*. Le *Zhongshu sheng* était un secrétariat impérial dont la principale responsabilité était de rédiger les édits impériaux. Le *Menxia sheng* (Chancellerie) traduisait l'opinion des conseillers de haut rang et avait le droit de passer en revue, réviser et mettre en doute le bien-fondé d'un projet d'édit ou d'ordre rédigé par le secrétariat impérial. Le *Shangshu sheng* (Département des affaires de l'État) et ses six *bu* (ministères — personnel, finances, cultes, guerre, châtiments et travaux publics) étaient chargés de faire appliquer les décisions auxquelles les deux autres *sheng* étaient parvenus.

Au début, les Tang entreprirent de codifier les lois des Sui, notamment l'ensemble des règles administratives universellement applicables. Ce recueil de textes codifié (*lǐ*) et de réglementations administratives (*ling*) était révisé tous les 20 ans environ. À ces occasions, le code et les statuts étaient régulièrement complétés par des règlements (*ge*) et des ordonnances (*shi*) édictés par le Département des affaires de l'État et les divers ministères, conseils, cours et directions qui lui étaient subordonnés. Ainsi était assuré un système d'administration centralisé et uniforme au moyen de ce travail de révision systématique, *lǐ-ling-ge-shi*.

Taizong (Li Shimin, 626–649) et Xuanzong (713–755) (illustration 237) sont deux des empereurs les plus célèbres de l'histoire des Tang. L'un et l'autre ont régné sur une cour brillante. Décidé et intelligent, Taizong est resté dans les annales pour sa capacité à savoir s'entourer d'assistants compétents et l'attention qu'il prêtait aux préceptes moraux de ses conseillers. En grande partie grâce à ses politiques socio-économiques, l'économie rurale fut revivifiée, tandis que la société était stable et que le peuple vivait dans la paix et la tranquillité. En 630, le nombre des condamnations à mort ne fut que de 29 dans tout le pays. Le règne de Taizong est très apprécié dans l'histoire de la Chine, et l'on en parle comme du « bon gouvernement du Zhenguan (le nom de souverain de Taizong) ».

Après ce règne splendide, la Chine vit monter sur le trône la seule impératrice de son histoire qui y eut accédé de plein droit. Wu Zetian (684–705), épouse du successeur de Taizong, Gaozong, qui était souffrant, se proclama impératrice en 690. Elle obtint le soutien des familles



Carte 24 L'empire des Tang en 755 (dessin Guangda Zhang).

de la classe des fonctionnaires et des lettrés en leur offrant de meilleures possibilités d'avancement. Désormais, les postes créés étaient confiés aux lauréats de concours administratifs organisés à grande échelle. Ce système d'examen qui servait à éprouver les capacités personnelles des futurs fonctionnaires fut le coup décisif porté à la vieille aristocratie depuis les Wei et les Jin, méthode qui visait à la longue à rompre le monopole du pouvoir sociopolitique détenu par la haute noblesse pendant la période de désunion.

Le petit-fils de l'impératrice Wu, Xuanzong, régna sur la Chine pendant 45 ans. La première partie de son règne, connue dans l'histoire sous l'appellation de « bon gouvernement du Kaiyuan » (son nom de souverain, 713–741), marque l'apogée de la prospérité et de la puissance de la dynastie des Tang. En 754, ils avaient recensé 9 069 154 maisonnées/foyers et une population de 52 880 488 personnes, deux fois plus que dans les débuts de la dynastie.

Les contacts économiques et culturels avec le monde extérieur avaient fortement contribué à la prospérité des Tang. Les chevaux, les cuirs, les fourrures, le costume exotique du Nord, l'ivoire, le bois de santal, les simples et les aromates du Sud, le coton et la laine, le verre et les pierres précieuses de l'Ouest, en même temps que la religion et l'astronomie indiennes, les vases d'or et d'argent de Perse et de Sogdiane, les sept luminaires manichéens et les techniques de peinture de Khotan faisaient de Chang'an, la capitale des Tang, le plus grand centre cosmopolite de l'époque. Venus de tous les pays du monde, les visiteurs se pressaient en foule dans les grandes villes chinoises. Avec eux arrivèrent aussi la musique et les danseuses d'Asie centrale et d'autres lieux.

Mais, au début des années 740, les Tang souffrirent d'un déclin rapide. Alors qu'une société prospère mais corrompue créait de plus en plus de problèmes sociaux et économiques, Xuanzong se retira quelque peu des affaires pour s'adonner aux plaisirs de l'existence, laissant les choses aller leur cours. On instituait, les unes après les autres, des commissions *ad hoc* (*shi*) dotées de pouvoirs extraordinaires, à qui l'empereur confiait la gestion des affaires financières les plus urgentes. Face à la menace toujours présente des Tibétains, des Turcs qui s'étaient ressaisis, des Kitan et d'autres peuplades toujours prêtes à lancer des raids sur les frontières, la milice des premiers Tang avait été progressivement supplantée par une armée de métier, tandis que l'empereur laissait ses principaux ministres confier aux commissaires militaires (*jiedushi*) le commandement de toutes les forces en garnison le long de la frontière. Dans les années 730, toutes les zones frontalières étaient organisées en 10 régions militaires stratégiques. Les commissaires des armées commencèrent très vite à assumer la charge de l'administration civile.

Le tournant se situe en 745. Cette année-là, Xuanzong tomba sous l'emprise d'une nouvelle favorite, la concubine impériale Yang Guifei, qui avait été sa bru. Rapidement, la famille de cette dernière domina la cour. En 750, un chef aborigène du Nanzhao, royaume situé dans la province sud-ouest du Yunnan, se rebella. Il décima l'armée envoyée pour le mater, ce qui provoqua la mort de 60 000 soldats. En 751, en Asie centrale, les forces des Tang furent vaincues par les Arabes alliés aux Turcs qarlûq, lors d'un combat qui se livra près du Talas. Cette célèbre bataille eut lieu 19 ans après la victoire de Charles Martel sur les Arabes, à Poitiers, c'est-à-dire en Europe.

À la fin de 755, An Lushan, le commissaire aux armées de la frontière nord-orientale, se révolta. Considéré isolément, l'événement n'a pas une importance capitale, mais il marque le commencement d'une période de transition de l'histoire de la Chine. D'un seul coup, An Lushan déstabilisa l'Empire. Après une paix qui avait régné sans interruption pendant plus de 100 ans, le gouvernement était pris de court.

La rébellion dura huit ans. Les préfectures et les cantons proches de Luoyang furent détruits. Plus grave encore peut-être, le désastre projeta au premier plan les soldats aventuriers, tandis que, par la suite, les commissaires militaires devaient rester une force avec laquelle il fallut compter dans la vie politique jusqu'à la fin des Cinq Dynasties (907–960). Pleins d'arrogance, n'obéissant à aucune règle, bon nombre des commissaires militaires impériaux entretenaient leurs armées personnelles et leurs gardes du corps, jouissaient de vastes pouvoirs sur les préfectures et les cantons soumis à leur loi, nommaient les fonctionnaires et embauchaient leurs subordonnés chez les individus instruits qui avaient échoué aux concours de recrutement des fonctionnaires. Ils rendirent leurs titres héréditaires, détournant ainsi une portion considérable du domaine des Tang entre les mains de seigneurs de la guerre, indépendants ou semi-indépendants, les potentats régionaux (*fanzhen*). Tous ces événements entraînèrent un séparatisme régional qui se traduisit par une décentralisation générale du pouvoir de l'État, ainsi que par une situation sociale fluctuante dont la conséquence ultime fut le déclin définitif de la vieille aristocratie.

Il y eut deux empereurs Tang qui tentèrent de restaurer la fortune de la dynastie : Dezong (qui régna de 779 à 805) et Xianzong (805–820). Ils eurent pour première tâche le rétablissement des finances publiques, car l'administration civile et militaire, tout comme la cour, dépendait pour leur existence même de la collecte des impôts et de la perception des rentes. Ce fut l'inévitable étape d'un long processus d'évolution économique et de crises financières mais, avec le soutien de son principal ministre, Yang Yan, Dezong promulgua un nouveau système fiscal — appelé le système des deux impôts (*liangshuifa*). Les impôts n'étaient plus levés sur les adultes de sexe masculin sous forme de capitation, mais sur la propriété. C'était là une mesure radicale,

car était ainsi reconnu le principe de la propriété privée, tandis que l'assiette de l'impôt reposait désormais sur les biens propres et fonciers, pratique qui devait former la base du système fiscal jusqu'en 1581.

Sous le règne de Xianzong, la cour des Tang retrouva une bonne partie de son pouvoir en appliquant une politique sévère à l'égard des provinces. La réussite de l'empereur reposait sur sa garde prétorienne, mais l'autorité que prirent sur elle les eunuques devait entraîner un désastre qui eut de graves conséquences pour des successeurs impériaux faibles.

Dans la seconde moitié du IX^e siècle, l'autorité centrale, paralysée par le pouvoir croissant des eunuques et des factions ministérielles, se désintégra avec une rapidité foudroyante. Le mécontentement à l'égard de la corruption généralisée de l'administration et diverses catastrophes naturelles débouchèrent sur une série de révoltes paysannes. Les Tang se maintinrent tant bien que mal jusqu'en 907, mais alors Zhu Wen, ancien chef de paysans révoltés, devenu le plus puissant des seigneurs de la guerre avec un titre de commissaire militaire impérial, déposa l'empereur fantoche et s'empara du trône. Ainsi commença la période des Cinq Dynasties et des Dix Royaumes de l'histoire chinoise.

Les Cinq Dynasties et les Dix Royaumes (907–960) ; les Kitan (Liao)

La Chine connut alors, de 907 à 960, une période chaotique connue sous le vocable des Cinq Dynasties et des Dix Royaumes. Ceux du Nord, les Liang postérieurs (907–923), les Tang postérieurs (923–937), les Jin postérieurs (937–947), les Han postérieurs (947–950) et les Zhou postérieurs se virent donner le nom de Cinq Dynasties, tandis que les neuf États du Sud, plus un qui se situait dans la province actuelle du Shanxi, portent le nom de Dix Royaumes. Trois des Cinq Dynasties — les Tang postérieurs, les Jin postérieurs et les Han postérieurs — furent fondées par des peuples d'origine turque, les Shatuo. Diverses tribus étrangères envahirent le Nord. Cette période de troubles présente un aspect sombre. Le peuple souffrait de la dureté des temps et des privations provoquées par les guerres incessantes et par les taxes et impôts excessifs. Au milieu de ce chaos politique, l'héritage des Tang ne se maintenait que dans le sud-est et le sud-ouest de la Chine qui restaient à peu près stables. Avec l'aide des immigrants venus de la plaine centrale chinoise, on exploita les ressources naturelles du Sud. À partir du IX^e siècle, le Sud-Est, en particulier la basse vallée du Yangzi, connut une croissance continue du niveau économique et prit la tête du développement agricole du pays. Ce fut une période décisive pour le déplacement graduel du centre de gravité économique de la Chine.

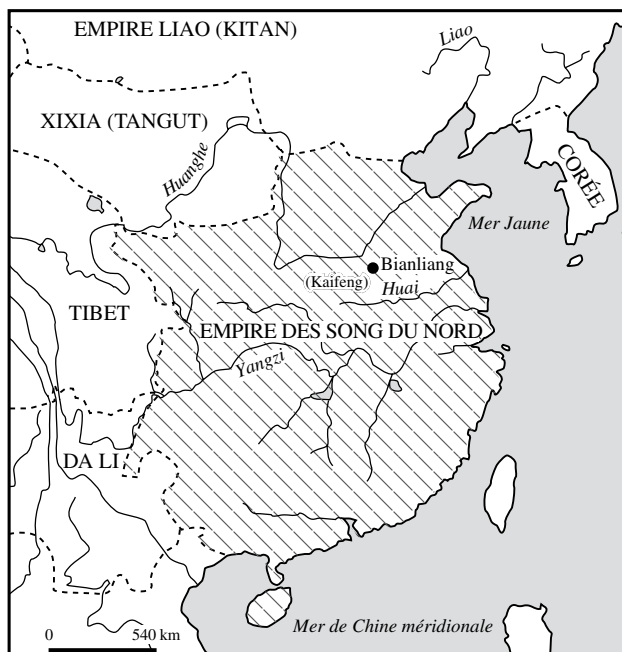
L'énorme influence de la civilisation Tang avait également stimulé l'émergence des peuples nomades et pasteurs. Le long de la frontière nord-ouest, les Tangut (Dangxiang), peuplade nomade d'origine tibétaine, avaient établi un royaume (Xixia) qui tenait le passage nord-occidental vers l'Asie centrale. Un nouvel empire s'était créé en Mandchourie et en Mongolie orientale, sous l'égide d'un peuple surtout pastoral, appelé les Kitan (Qidan), qui parlaient sans doute une langue apparentée au mongol. Cathay, le nom sous lequel l'Europe médiévale connaissait la Chine du Nord, et Kitai, son nom russe, dérivèrent l'un et l'autre du nom « Kitan », ou « Kitai ». Les Kitan, qui fondèrent l'Empire liao (916–1125), avaient un système d'administration double, l'un réservé à leur peuple qui faisait respecter les coutumes tribales, l'autre qui s'appliquait aux régions agricoles gouvernées selon l'ancien système des Tang.

Les Song du Nord (960–1127)

La dynastie des Song (960–1279) avait commencé avec l'usurpation du trône de la dynastie précédente par Zhao Kuangyin (Taizu, 960–976), le commandant de la garde du palais (illustration 238). Pendant la période des Cinq Dynasties, pareille occurrence n'avait rien d'exceptionnel, car elle prenait racine dans l'institution du commissaire militaire impérial qui existait depuis le milieu de la période des Tang ; il devait en être de même pendant plus de deux siècles. Ce n'est donc pas sans raison qu'une grande partie de l'énergie du fondateur des Song, Zhao Kuangyin, lui-même parfait représentant de son milieu militaire, fut consacrée à abolir la puissance de ses collègues qui représentaient une menace perpétuelle contre son trône. La ligne de conduite qu'il fixa consistait à obtenir un accord politique aux termes duquel un seul souverain exercerait le pouvoir absolu et maintiendrait tous les officiers dans l'infériorité et l'obéissance au pouvoir civil. L'immense lassitude engendrée dans la population par un état de guerre permanent aida Zhao Kuangyin à atteindre son objectif. Il put mettre fin au militarisme avec une relative facilité.

Mais le système de l'autorité impériale sur l'armée eut des conséquences catastrophiques pour le destin de la dynastie. L'empire des Song resta un pouvoir militaire faible, ce qui l'obligea à acheter la paix en versant des tributs annuels croissants à la suite des défaites essuyées contre les Kitan, les Tangut, les Jurchen et les Mongols. Pour entretenir des troupes nombreuses, il fallait puiser sans cesse dans les ressources naturelles et financières du gouvernement.

La dynastie se partage en deux périodes. L'empire fondé par Taizu avait Bianliang (aujourd'hui Kaifeng) pour capitale et reçut le nom d'empire des Song du Nord. Au bout de 150 ans, la cour impériale, chassée par les Jurchen,



Carte 25 L'empire des Song du Nord en 1111 (dessin Guangda Zhang).

s'établit au sud du Yangzi et finit par fonder une nouvelle capitale à Hangzhou, alors Lin'an («sécurité temporaire», ce qui signifie qu'il s'agissait du quartier général impérial provisoire, que Marco Polo devait connaître sous le nom de Quinsai, «résidence impériale temporaire»). Se résignant à cette situation de «sécurité temporaire» jusqu'à son effondrement, cet empire prit le nom de Song du Sud (1127–1279).

Pour gouverner le pays réunifié, les Song mirent au point un système perfectionné de contrôles et de contrepoids en distribuant les pouvoirs ou en divisant les responsabilités imbriquées entre plusieurs fonctionnaires. L'autorité des grands conseillers était quelque peu partagée par deux autres organes séparés du gouvernement central : le Bureau des affaires militaires et la Commission des finances de l'État. D'autres contrôles et équilibres furent également instaurés dans le réseau des administrations régionales, fonctionnellement différenciées. Certains postes réguliers étaient doublés par des bureaux intermittents. Les titres officiels des fonctionnaires n'avaient que peu de rapport avec leurs charges réelles.

La concentration du pouvoir entre les mains de l'empereur étant menée à bien, les Song mirent en exergue l'idéal confucéen selon lequel un sujet loyal ne pouvait servir deux maîtres. « Il n'y a pas deux soleils dans le ciel, pas plus qu'il n'y a deux souverains dans un pays. » À partir du XI^e siècle, le système de recrutement sur examen des fonctionnaires se répandit de plus en plus et devint dans la pratique la principale voie d'accès aux nominations officielles. On saluait l'école de Hu Yuan (993–1059) comme le modèle de la formation des futurs fonctionnaires idéalistes par un mélange d'études classiques confucéennes et d'enseignement pratique. Sun Fu (992–1057) et Li Gou (1009–1059), ses contemporains, furent eux aussi de célèbres maîtres à l'époque des premiers Song. L'enseignant et fonctionnaire réputé, Fan Zhongyan (989–1052) mit en avant le principe de l'administration inspirée des principes de Kongzi (Confucius) en érigeant en principe premier le bien de la population, avant la recherche de ses intérêts propres. Le vrai fonctionnaire lettré « devrait être le premier à se préoccuper des inquiétudes du monde et le dernier à profiter de ses plaisirs », affirmait-il. Mais, à mesure que le temps passait, le système de concours de recrutement des fonctionnaires devint une simple étape de carrières marquées par l'égoïsme.

Après quelque huit années de stabilité apparente, la cour des Song dut faire face à une situation économique qui se dégradait rapidement. Dès le milieu du XI^e siècle, l'armée régulière était forte de 1 250 000 hommes. En 1065, le budget de la défense consommait 83 % des revenus de l'État (Smith, 1993, p. 81). Mais les Song perdirent toutes les batailles importantes qui se livraient sur la frontière. La situation économique empira à cause de l'augmentation des dépenses engagées pour entretenir la foule hétéroclite des fonctionnaires qui faisaient double emploi et du paiement du tribut annuel, versé en argent et en soie, aux Kitan et aux Tangut. La concentration des terres arables entre les mains de la famille impériale, des nobles, des fonctionnaires et des latifundiaires, le lourd fardeau des corvées et des services obligatoires, ainsi que d'autres abus, tout cela déboucha sur une série de rébellions à petite échelle dans de nombreux endroits, y compris près de la capitale.

Tandis que les crises s'aggravaient, l'empereur Shenzong (1067–1085) et nombre de hauts fonctionnaires furent bientôt convaincus qu'il devenait impératif de procéder à des réformes. En 1069, Shenzong nomma Wang Anshi (1021–1086) au poste de conseiller privé et lui ordonna d'en faire. Poète renommé et excellent prosateur, Wang prépara un vaste plan de réformes, connu dans l'histoire de la Chine sous le nom de « nouvelles politiques » (*xin fa*). Il mit au point la « politique des pousses vertes » (*qing miao fa*) imposant aux collectivités locales de fournir aux agriculteurs des prêts en semences pendant la saison des semailles, prêts qui devaient être remboursés après la

moisson à un faible taux d'intérêt. Cette mesure d'aide d'urgence visait à supprimer la dépendance des paysans à l'égard des propriétaires fonciers et des prêteurs sur gages. Il transforma les corvées publiques et le travail forcé en paiements en argent soigneusement gradués. Avec ces paiements qui compensaient l'exemption des services, le gouvernement put embaucher des ouvriers. Wang s'attaqua encore à l'application d'un barème des taxes foncières plus équitable, reposant sur un nouveau plan cadastral et sur une réévaluation de la productivité. Il fit bâtir des entrepôts d'État, afin de stabiliser les prix des denrées indispensables et d'assurer des profits à celui-ci ; enfin, il voulut remédier à la faiblesse militaire comme à l'absence de sécurité sociale en créant un système de responsabilité collective dans les communes (*baojia fa*).

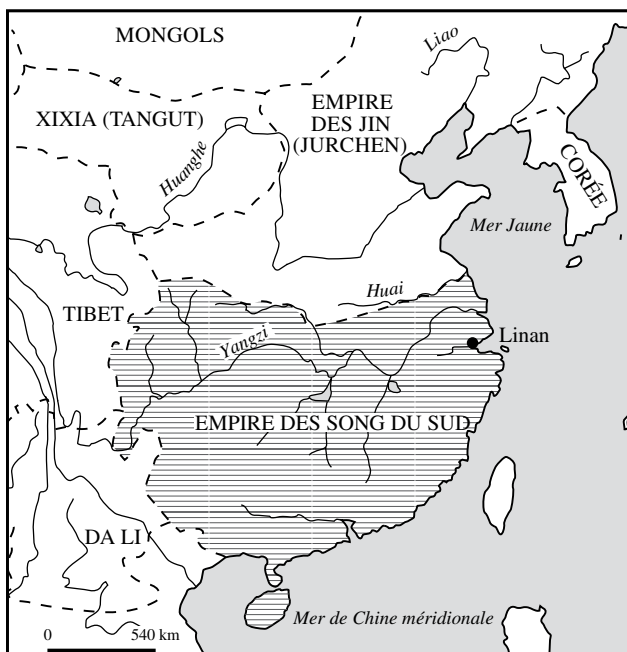
Ces nouvelles mesures produisirent quelques résultats. Les revenus de la nation augmentèrent quelque peu. Mais tous les éléments que Wang appelait les « accapareurs », latifundiaires, fonctionnaires enrichis devenus propriétaires fonciers, gros négociants et usuriers, s'opposèrent vivement à ses réformes. Après la mort de Shenzong, l'historien Sima Guang (1019–1085), intègre mais d'esprit conservateur, devint conseiller privé et fit annuler les nouvelles mesures. Avec le retour des abus de toujours, le gouvernement se trouva tiraillé entre les querelles incessantes inhérentes aux réformes suivantes et l'opposition qui se manifestait contre elle ; ses erreurs d'appréciation de la politique d'alignement avec les Kitan et les Jurchen s'achevèrent avec la chute de la capitale entre les mains ennemies.

Les Jin (Jurchen, 1135–1234) ; les Song du Sud (1127–1279)

Dans les dernières années de la dynastie, les Song du Nord ont dû affronter une puissance nouvelle, plus menaçante, celle des Jurchen de Mandchourie, tribus parlant une langue tOUNGOUZE, et qui sont les ancêtres des Mandchous. Ils proclamèrent la dynastie des Jin (1115–1234) et, avec l'aide des Song, ils écrasèrent les Liao en 1125. Plus belliqueux, les Jin s'emparèrent de Kaifeng, la capitale des Song, en 1127, après un long siège, et éliminèrent le dernier empereur, Qinzong, et son père, Huizong, mettant ainsi tragiquement fin à la dynastie.

Les forces des Song battirent en retraite vers le sud. Les fonctionnaires formés au confucianisme et les généraux patriotes firent de Gaozong (1127–1162), le seul fils de l'ancien empereur Huizong et qui avait échappé à ses ennemis, le souverain d'une nouvelle dynastie. Ainsi commencèrent les Song du Sud (1127–1279) (carte 26).

La lutte entre les Song et les Jin pour la possession de la vallée du Yangzi se prolongea jusqu'en 1142, date à laquelle fut signé un traité de paix. La



Carte 26 L'empire des Song du Sud en 1208 (dessin Guangda Zhang).

nouvelle frontière suivait le cours de la Huai. Pendant ces longs combats, Gaozong manifesta une volonté de paix à tout prix à l'égard des Jin, au point de faire jeter en prison le général Yue Fei, qui s'était taillé une belle réputation en combattant les Jin, pour son obstruction têtue aux négociations de paix ; il le fit assassiner dans sa cellule par son propre conseiller, Qin Gui. La paix de 1142 une fois signée, les Song acceptèrent officiellement une position subordonnée de vassaux des Jin et consentirent à s'acquitter d'un tribut annuel — 250 000 taels d'argent et 250 000 ballots de soie. Ce fut là un coup considérable porté à la fierté chinoise, mais la paix achetée en 1142 devait se maintenir dans les grandes lignes pendant les années qui restaient à la dynastie des Song du Sud. Ainsi la Chine se trouva divisée entre le Nord et le Sud jusqu'à la conquête mongole.

Quant à la politique intérieure, la cour des Song du Sud fut loin d'égaliser celle des Song du Nord qui avaient fait preuve de tant d'initiatives novatrices. Malgré une activité politique restreinte et en dépit de la dimension plus réduite du territoire administré, les Song du Sud parvinrent à atteindre

un niveau de prospérité générale tel qu'on n'en avait jamais connu de semblable jusqu'alors. La période fut aussi une époque de commerce intérieur et maritime florissant.

La Chine dans l'orbite mongole : les Yuan (1271–1368)

Les Mongols qui parvinrent à la suprématie sous la domination de leur chef militaire talentueux, Temüjin, venaient des rives de l'Argoun, dans ce qui est aujourd'hui la province la plus septentrionale de la Chine, l'Heilongjiang. En 1206, une diète (*quriltai*) composée des chefs des diverses tribus se rassembla aux sources de l'Onon et reconnut Temüjin comme souverain et chef universel, lui donnant le titre de Gengis khān. En deux décennies, ce dernier avait conquis les États voisins et soumis la plus grande partie de l'Eurasie à sa domination. Il mourut en 1227, mais ses successeurs continuèrent les campagnes mongoles. Les Jin finirent par succomber sous leurs assauts en 1234. Un des petits-fils de Gengis khān, Kūbīlāy khān (qui régna de 1260 à 1294), fut choisi comme cinquième grand khān. Il transféra sa capitale à Beijing, appelée Khānbāliq (la ville du khān) en mongol et Cambaluc en turc ; c'est ainsi que le transcrit Marco Polo dans son récit. En 1206, il prit le nom chinois de Yuan et s'empara pour sa dynastie d'autres symboles impériaux, comme un nom de souverain et un nom d'époque. Lorsqu'il lança son offensive contre les Song du Sud, les fortifications de ces derniers le long du cours du Yangzi se révélèrent une barrière formidable contre ses assauts. Des deux côtés, lors de ces combats acharnés, on faisait usage de la poudre à canon et de toute une panoplie d'armes à feu. En 1276, les Mongols finirent par s'emparer de Lin'an, la capitale des Song du Sud. Un ministre Song célèbre, Wen Tianxiang (1236–1282), organisa une défense désespérée, mais, en 1279, la totalité de la Chine était passée sous la domination des Yuan ; c'était la première fois de son histoire qu'une dynastie étrangère gouvernait le pays entier.

Les Mongols administrèrent leur conquête selon le même dualisme que les dynasties conquérantes précédentes, les Liao et les Jin. La plupart des membres de leur noblesse voulurent imposer à la Chine un mode de production pastoral dépassé, mais Kūbīlāy khān instaura une administration de style chinois et fit largement confiance aux fonctionnaires autochtones subalternes pour gouverner ses nouveaux sujets. L'un de ses successeurs alla même jusqu'à réinstaller, en 1315, le système des examens pour le recrutement des fonctionnaires. Du point de vue ethnique, les souverains Yuan classaient la population en quatre catégories. Au sommet, se trouvaient les conquérants mongols, venaient ensuite les *semu* (les populations eurasiennes aux « yeux colorés »), puis les « Han » (Kitan, Jurchen et Chinois du Nord), enfin, au bas de l'échelle sociale, se situaient les « gens du Sud ». Ayant été les derniers à

se soumettre, les sujets des Song du Sud étaient ceux qui souffraient le plus de ces discriminations.

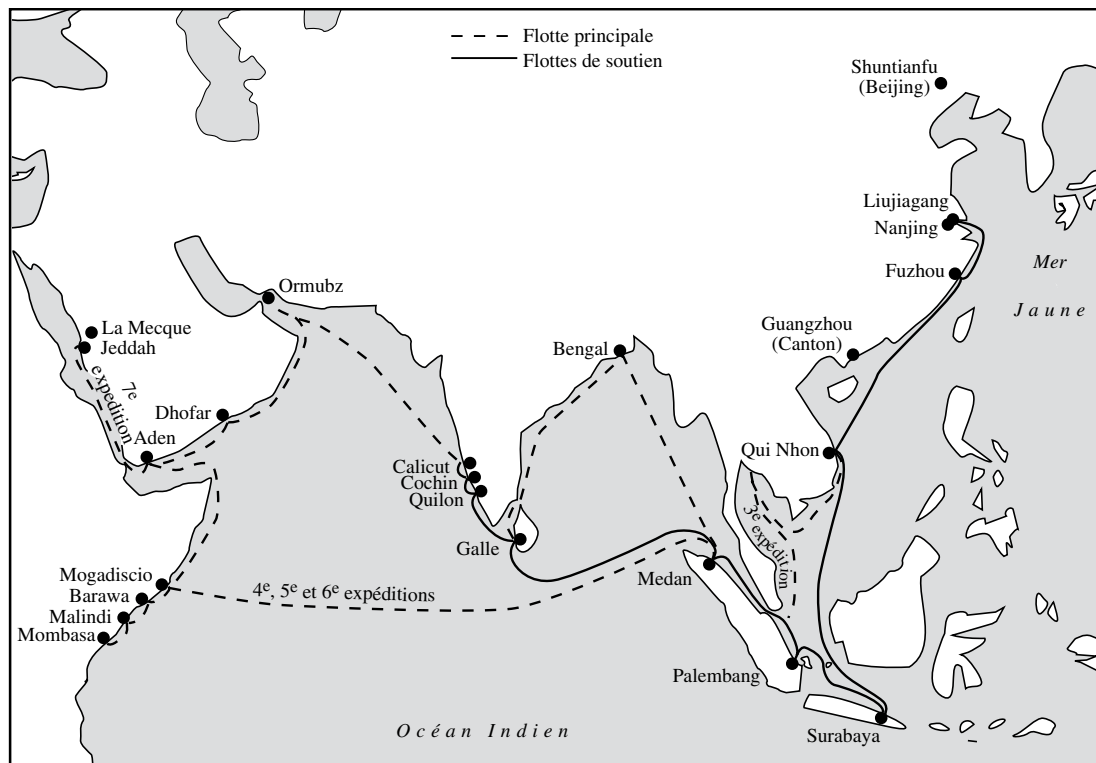
La réunification de la Chine favorisa l'assimilation des diverses populations et la réintégration de l'économie. Les transports s'améliorèrent ; on construisit un nouveau système pour le Grand Canal, et le cabotage devint un important moyen de transport des céréales. On prit modèle sur les Song pour introduire une nouvelle monnaie de papier. Alors que l'Empire mongol était d'une extraordinaire immensité, l'époque des Yuan connut aussi un essor du commerce extérieur et des échanges culturels sans précédent.

À la longue, les souverains Yuan et les nobles mongols se révélèrent incapables d'exploiter leurs possessions dans un pays agricole à population sédentaire. Ils avaient à leur disposition quantité de paysans et d'artisans, mais ils les traitaient selon les coutumes nomades. Ils exigeaient des corvées de la part des paysans après leur avoir imposé des taxes excessivement lourdes. Jointe à une série de catastrophes naturelles, la détresse économique provoqua des soulèvements paysans contre le pouvoir étranger. Les forces mongoles furent défaites par ces rébellions qui n'avaient rien de coordonné, mais qui se répandirent dans toute la Chine au milieu du XIV^e siècle. Elles finirent par battre en retraite vers le nord d'où elles étaient venues, mais sans avoir été annihilées. La dynastie des Yuan s'acheva en 1368, mais les Mongols continuèrent à faire peser leur menace sur la frontière nord pendant la durée de la dynastie des Ming.

Les Ming (1368–1644) : la première phase

Zhu Yuanzhang fut le fondateur de la nouvelle dynastie d'origine chinoise. Orphelin, fils d'un métayer, il devint très tôt novice d'un ordre mendiant dans un monastère bouddhique. Il fut attiré par une rébellion populaire teintée de religion, appelée les « Turbans rouges », et finit par émerger des forces insurgées pour devenir un chef prêt à prendre le pouvoir. Au début de 1368, il se proclama empereur de la dynastie des Ming à Nankin, se fit connaître sous le nom de Taizu (1368–1398) et adopta le nom de souverain d'Hongwu (illustration 239).

Taizu fut un monarque capable, mais il se montra toujours méfiant. Il parvint à reconstruire un mécanisme de gouvernement fortement centralisé pour préserver son pouvoir autocratique. En 1380, il purgea le gouvernement central de son secrétariat impérial, arguant d'une prétendue conspiration fomentée par son conseiller privé dont il partagea les fonctions entre six ministres (*liubu*). Cette décision capitale, connue dans l'histoire de la Chine sous le nom « d'abolition du *zhongshu* », qui rassemblait toutes les fonctions administratives sous la surveillance étroite de l'empereur, était



Carte 27 Les voyages de Zheng He, de 1405 à 1433 (dessin Guangda Zhang).

censée priver le secrétariat impérial de sa fonction traditionnelle dans l'application des décisions relatives aux affaires de l'État. Pareille mesure marque aussi la réaffirmation de la prérogative autocratique impériale aux dépens des fonctions du premier ministre ; cette volonté d'accroître le pouvoir de l'empereur en rognant sur celui du premier ministre a été une tendance à long terme de l'histoire de la Chine. On créa un nouvel organe appelé le grand secrétariat (*neige*) qui remplaça le secrétariat impérial. Ce groupe de hauts fonctionnaires obéissants, recrutés surtout dans l'académie Hanlin, devait fournir plus tard des conseillers aux empereurs ; ils les aidaient à examiner les mémoires adressés au trône et à rédiger les édits impériaux. Ils formaient donc, avec les eunuques, une partie du « noyau de la cour ». C'est pourquoi sous le règne d'empereurs faibles, d'esprit ou de volonté, les opérations du gouvernement souffrirent d'insuffisances et pâtirent de la domination des eunuques du palais.

Tandis que le reflux des Mongols vers le nord faisait peser une menace constante sur la Chine, le troisième empereur ming, Chengzu (Yongle, 1402–1424), décida en 1421 de transférer la capitale de Nankin à l'endroit de l'ancienne capitale des Yuan, Khānbāliq. La reconstruction de la ville à laquelle avait été donné le nom de Shuntianfu (« la capitale qui obéit au mandat du ciel ») dura 15 ans. Avec son plan ordonné, elle se composait de trois rectangles imbriqués les uns dans les autres, celui du centre étant le palais impérial, la Cité interdite du Beijing actuel.

Pour édifier un rempart contre la cavalerie mongole, les Ming firent reconstruire la vieille fortification défensive, la Grande Muraille ; le nouveau mur de protection s'allongeait sur 6 350 kilomètres et se divisait entre 4 zones de garnison. Flanquant Beijing, la capitale, le mur Est, qui partait du Shanxi se dirigeait vers la province du Liaoning à l'est sur une distance de 1 487 kilomètres, courait sur plusieurs chaînes de montagne et franchissait pics et ravins. Couvert de briques, le mur avait 6 mètres de largeur à la base pour se réduire progressivement à 5,40 m au sommet. La hauteur de la muraille était de 8,70 m, avec des merlons de 2 mètres sur le côté nord, celui d'où venait le danger mongol. Il y avait des postes de garde tous les 70 mètres.

Sur les mers, le début de l'époque ming fut une période d'expansion. De 1405 à 1433, Chengzu organisa sept énormes expéditions navales (carte 27) soigneusement préparées par son ministre des finances très capable, Xia Yuanzhi, et conduites par son eunuque musulman, l'amiral Zheng He (1371–1433). Chaque flotte se composait de 100 à 200 vaisseaux et comptait jusqu'à 62 « navires à trésor » (*bao chuan*). Les plus grands d'entre eux avaient 150 mètres de long et 60 mètres de large et nécessitaient, pour la manœuvre, un équipage de 300 marins. Bien équipées, fortes de 27 800 hommes expérimentés, les flottes visitèrent Java, Sumatra, l'archipel malais, Sri Lanka, l'Inde, l'Arabie, la mer Rouge et la côte d'Afrique

orientale et firent escale dans plus de 30 pays. Les vaisseaux de Zheng He appareillèrent chargés d'or, d'argent, de soieries, de porcelaine, de vases cloisonnés et de vases de métal, et rapportèrent des lions, des girafes, des autruches, des zèbres et quantité de produits exotiques. Ces voyages précédèrent d'un demi-siècle ceux que devaient accomplir Vasco de Gama et Christophe Colomb (carte 27).

Cette période fut aussi un âge encyclopédique. La plus grande entreprise de ce genre fut une encyclopédie commanditée par le gouvernement, qui portait le nom de souverain de Chengzu : *Yongle Dadian* (*L'Encyclopédie de Yongle*). Elle se composait de 22 000 volumes et utilisait 370 millions de caractères.

Pendant un siècle après le règne de Chengzu, les Ming connurent la prospérité. La production agricole et artisanale atteignit un nouveau record, à peu près au milieu de la période. Grâce au stimulant du développement des activités, l'économie était florissante dans les grandes villes commerciales et dans les bourgs de marché. Le recensement de 1393 enregistra une population de 60 545 812 habitants (Ho Ping-ti, 1959, p. 10). À la fin du ^{xv}e siècle, la population chinoise avait encore augmenté, et son chiffre s'élevait à plus de 100 millions d'individus.

Mais, alors que l'Europe parvenait à l'âge des grandes explorations, la société ming sembla se figer dans une étrange léthargie et commença de perdre vigueur et vitalité. Ainsi, dès cette époque, la scène était prête pour le choc culturel et politique qui allait se produire entre la Chine et l'Occident.

LE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE ET LES CHANGEMENTS SOCIAUX

La Chine était toujours une société agraire dont la civilisation reposait essentiellement sur les activités agricoles. Les changements les plus notables qui se sont produits à cette époque ont été la migration vers le sud de la population, le développement d'une agriculture intensive et la diversification de l'économie, grâce à la croissance de l'industrie et du commerce.

Les migrations de la population vers le sud

Le blé, plusieurs variétés de millet, le soja et le riz étaient traditionnellement les principales cultures de la Chine. À mesure que les terres arables frappées par la sécheresse se perdaient par l'érosion et que la saison des pluies devenait incertaine dans la vallée du Huanghe, la pénurie de céréales rendait les plaines du Nord dépendantes des ressources agricoles du Sud. Le

déplacement progressif de la base agricole chinoise de la vallée du Huanghe vers les provinces méridionales avait déjà commencé sous les Ming. La vague migratoire s'intensifia lorsque les troubles intérieurs ravagèrent le nord du pays, vers la fin de la dynastie ; c'est alors que les incursions des cavaliers liao et des nomades jin, qui avaient commencé à l'époque des Cinq Dynasties, chassèrent de plus en plus d'individus qui ne pouvaient plus vivre normalement. Ceux qui s'enfuirent vers le sud pour échapper à la guerre formèrent une large proportion de la population des Song. Cette croissance démographique était d'autant plus visible dans les régions côtières du Sud-Est pendant l'époque des Song du Sud que l'Empire était beaucoup moins étendu, réduit qu'il était de moitié à cause de la confrontation directe avec ses voisins du Nord et du Nord-Ouest. L'accroissement de la population dans le Sud de la Chine correspond à 4 millions de ménages environ vers 758 et à 12 millions en 1290 (Kracke, 1955, p. 480, note 2).

La surveillance administrative des activités économiques sous les Tang ; les changements provenant d'une origine tang ancienne

Sous le règne de la dynastie des Sui et au début de celui des Tang, les principales activités économiques étaient régies par un système uniforme de lois, réglementations, statuts et ordonnances administratifs (*lü-ling-ge-shi*). Selon le *tian ling* (statuts des terres) des Tang, tout individu adulte de sexe masculin âgé de plus de 18 ans devait se voir attribuer par le gouvernement des parcelles de terre arable correspondant à 100 *mu* (6,6 hectares), sur lesquels 20 *mu* lui étaient définitivement acquis, tandis que les 80 *mu* restant devaient être rendus à sa mort ou lorsqu'il cessait de payer des impôts à 60 ans. Cette distribution égalitaire de terres était la condition première de la capitation, également fixée. Reposant sur le *hu ling* (statut des ménages), le nouveau recensement devait être renouvelé tous les trois ans. On y notait le nom et l'âge de tous les membres de chaque maisonnée ainsi que le statut et les possessions foncières de chaque homme. Tous les ménages soumis à l'impôt devaient s'acquitter chaque année, pour chacun des hommes adultes de la famille, d'une taxe par tête, composée de céréales (2 *picul*) et de tissu de soie (20 *chi*, soit 7 mètres environ) ou de toile de chanvre (25 *chi*). Tout homme adulte devait 20 jours de travail obligatoire au gouvernement central et une période beaucoup plus longue aux autorités locales. Mais cette sorte de corvée et de service du travail pouvait être commuée en une quantité stipulée de textile de soie, ou de chanvre, ou encore d'argent. À la lumière d'études récentes qui ont été menées sur la période des Tang grâce aux textes qui nous sont parvenus sur les attributions de terres — ces textes ont été découverts

à Dunhuang et à Turfān —, la plupart des chercheurs tendent à penser que ce système légal régissant l'enregistrement de la propriété foncière a été appliqué jusqu'à la révolte d'An Lushan vers 1750. Cependant, il n'était pas appliqué à la terre dans toutes les régions et il ne l'était probablement pas du tout dans le Sud, mais on croit savoir qu'il était en vigueur à Turfān, avec cependant des modifications adaptées aux conditions locales.

Les membres du clan impérial et, selon leur rang dans la hiérarchie, les fonctionnaires se voyaient attribuer de vastes domaines et des demeures résidentielles. Un prince possédait jusqu'à 10 000 *mu* (666 hectares), et un haut fonctionnaire 6 000 *mu* (400 hectares). On distribuait aussi des terres de superficies diverses à plusieurs institutions d'État et aux établissements bouddhiques et taoïstes ; ces domaines fonciers leur servaient à régler les frais de gestion gouvernementale, les frais de fonctionnement des bureaux et le coût de l'entretien des moines et des religieuses. Quant aux salaires des fonctionnaires, ils étaient largement couverts par les revenus des terres qui leur étaient allouées et par les intérêts perçus sur les fonds en argent dont ils disposaient dans des buts similaires.

Priorité étant accordée à l'agriculture, le gouvernement donnait pour instructions aux fonctionnaires, tant au niveau de la capitale qu'à celui des campagnes, d'encourager les activités agricoles. Il était du devoir des magistrats de district de superviser les paysans — pour que ces derniers accomplissent les travaux nécessaires à la saison qui convenait — et d'appliquer des mesures d'encouragement comme la construction d'ouvrages d'irrigation et de distribution d'eau et celle de greniers publics. Les organes administratifs spéciaux et les commissaires se lançaient dans d'énormes entreprises faisant appel à une main-d'œuvre considérable.

Après la révolte d'An Lushan (755–763), le gouvernement des Tang dut renoncer à ses tentatives de réinstauration du système d'attribution équitable des terres. Ainsi que nous l'avons dit, les capitations perçues en céréales et en tissus furent remplacées en 780 par le système de la «double taxe», imposition progressive dont l'assiette était fixée sur une évaluation des biens fonciers de chaque ménage, en particulier sur la superficie des terres cultivées ; elle était collectée deux fois par an, en été et en automne. Les achats et ventes de terres privées se répandirent rapidement dans toutes les campagnes.

Le premier gouvernement des Tang exerçait aussi un contrôle sévère sur la vie urbaine et faisait appliquer des réglementations strictes pour toutes les questions relatives au commerce. La population des villes était compartimentée en quartiers rectangulaires, entourés de murs. Une bonne partie de l'activité commerciale des grandes villes se déroulait dans les quartiers désignés, eux aussi ceints de murs. Il y avait eu deux grands marchés métropolitains seulement, à Chang'an et à Luoyang, et un dans chaque préfecture.

Les heures d'activité, la qualité des marchandises et la classification des prix en trois catégories (comme le montrent les documents découverts dans les manuscrits de Dunhuang et de Turfān), tout cela était étroitement déterminé selon le *shiyi ling* (Code du commerce) et soumis à la surveillance et aux règlements administratifs. À partir du milieu de la période des Tang, les marchands commencèrent à échapper au contrôle de l'État et à se rendre sur les marchés qu'ils préféraient. Le vieux système étatique des marchés (Twitchett, 1966, pp. 202–248), avec les diverses contraintes qu'il imposait aux marchands, cessa peu à peu d'être efficace.

Par contraste avec les premières années du régime des Tang où l'agriculture, l'artisanat et le commerce étaient assujettis à une surveillance officielle et à de nombreuses réglementations, il fallut que, après la rébellion d'An Lushan, le gouvernement mette sur pied une série de nouvelles institutions fiscales, comme son monopole sur le commerce du sel, pour assurer ses ressources financières. Après la monétisation de l'imposition (le système de la « double taxe ») et la croissance de l'activité commerciale, les Tang modifièrent de nombreux aspects de leur politique de contrôle économique centralisé.

L'agriculture

Les progrès des techniques agricoles et les nouvelles méthodes d'irrigation jouèrent un grand rôle dans l'augmentation de la production dans le Sud de la Chine. Son essor provenait aussi de l'introduction d'une variété de riz à maturation précoce, de la réorganisation de la propriété foncière en grands domaines (*zhuangyuan*), de l'apparition d'un système de métayage et de la prolifération des villes qui assuraient un marché aux cultures de profit.

Pendant les périodes tang, song et yuan, l'utilisation d'instruments et ustensiles en fer se répandit largement. La charrue en usage sous les Tang, avec son versoir courbé, composé de onze pièces, est décrite en détail par Lu Guimeng (?–vers 881) dans son *Leisi Jing* (*Canon des bêches*). On l'attelait à un buffle, le seul animal de trait existant, pour labourer les rizières.

Le développement agricole de la Chine est venu également de l'extension des terres cultivées. Dans les temps anciens, les superficies arables s'étaient concentrées le long des rives du Huanghe, mais, sous les Han, on avait commencé de mettre la vallée du Yangzi en culture. Après les dynasties des Tang et des Song, les terres du Sud furent abondamment mises en valeur. La culture intensive introduisit un système de récoltes multiples et de rotation des cultures, ce qui transforma des surfaces jusque-là stériles en champs remarquablement fertiles et productifs. Lorsque toutes les surfaces possibles eurent été converties en champs cultivés dans les plaines, on com-

mença, à l'époque des Song, à s'installer dans des lieux moins accessibles : on pratiqua la culture en terrasses sur les pentes des collines, et on cultiva les marécages des alentours des lacs en construisant des digues d'assainissement. Le rendement des cultures en terrasse, qui firent leur apparition à l'époque des Song, devint très bon grâce à l'irrigation. À l'époque des Tang, l'énergie hydraulique actionnait couramment les roues à eau et les moulins. Au début de la dynastie des Song du Sud, outre la machine à « chaîne infinie » formée de palets de bois carrés et mue par l'énergie humaine — en général, on la faisait mouvoir avec le pied (*longgu shuiche*, la « roue à eau à dos de dragon ») —, on mit au point un nouveau système de transport de l'eau, une chaîne sans fin de palets de bois, actionnée par la traction animale, qui servait à monter l'eau jusqu'au rivage d'où elle s'écoulait dans des canaux d'irrigation conduisant aux rizières. Par ce moyen, on pouvait faire monter l'eau jusqu'à 30 mètres de hauteur.

Le *Nong Shu* (*Traité d'agriculture*) de Chen Fu, terminé en 1149 sous la dynastie des Song, expliquait en détail la technique de culture des plantules de riz sur couche, puis de leur transplantation dans les rizières, le « renouvellement constant de la fertilité du sol » par l'utilisation d'engrais et par d'autres méthodes de conservation de la richesse du sol et, enfin, la pratique de la sériciculture, en commençant par la plantation des mûriers et en terminant par l'élevage des cocons. Un autre traité, portant aussi le titre de *Nong Shu*, fut rédigé entre 1295 et 1314 par Wang Zhen, le grand agronome de la dynastie des Yuan, qui a laissé là un ouvrage très important. Magistrat de plusieurs cantons dans les provinces de l'Anhui et du Jiangxi, Wang Zhen accordait toute priorité à l'agriculture et il se rendait souvent en tournée d'inspection dans les régions rurales. Le concept fondamental de son œuvre affirme que l'agriculture est le fondement même de l'économie chinoise. Il résumait l'ensemble de l'expérience agricole dans tout le pays : les pratiques en cours dans les terres sèches de la vallée du Huanghe comme la culture du riz dans la région au sud du Yangzi. Il y étudiait les différentes techniques et pratiques utilisées non seulement dans l'agriculture mais aussi dans l'exploitation des forêts, l'élevage, les productions annexes, la pêche et bien d'autres domaines du même ordre, comme l'amélioration des instruments et les nouveaux systèmes mécaniques (par exemple, une sorte de système à engrenage hydraulique dans lequel une seule roue à eau actionnait simultanément neuf meules).

Aux alentours de 1012, sous la dynastie des Song, l'introduction du riz du Champa à maturation précoce semble avoir été un événement de très grande importance. Avec une durée de maturation de moins de 120 jours, ce riz à haut rendement permettait deux récoltes par an. En moins d'un siècle, cette variété se répandit dans toutes les rizières du pays, à partir du sud, et devint ainsi la principale récolte de base.

D'autres cultures, telles que le sucre et le thé, étaient elles aussi largement répandues, et peu à peu le thé devint une denrée essentielle. Les ménages paysans s'adonnaient aussi à la production de soie et de chanvre et, plus tard, à la culture du théier. Aux premiers temps des Tang, les principales régions productrices de soie se situaient dans le Nord-Est, mais, après la révolte d'An Lushan, on commença l'élevage des cocons à grande échelle dans la vallée du Yangzi et au Sichuan.

On a cultivé d'abord le coton dans les régions occidentales (Sérinde). Les termes relatifs à cette plante textile apparaissent dans la poésie chinoise à partir du début du IX^e siècle. Cultivé dans la région de Turfān, il était filé et tissé en *diebu* (tissu de coton) et se vendait en Chine même. Mais il avait été introduit sur le continent sous forme de textile et d'article commercial à partir du sud de l'Asie, en particulier du Champa et du *Da-ba-tang*, pays non identifié de l'«océan du Sud». Il semble que les techniques agricoles relatives à la plante ont été connues d'abord sur le littoral du Lingnan (province actuelle du Guangdong) au début du IX^e siècle, pour devenir, à partir des XII^e et XIII^e siècles, une plante communément cultivée en Chine (Goodrich, 1944, pp. 408–410). Huang Daopo, une femme de Songjiang (englobée désormais dans Shanghai) a été une novatrice dans l'histoire des activités textiles chinoises. Après le XIII^e siècle, le filage et le tissage du coton étaient devenus de grandes industries rurales.

La viticulture chinoise a une longue histoire. Après la conquête de la Sérinde par les Tang, une nouvelle variété de vigne fournissant un raisin bon à vinifier, le «raisin en tétine de jument» (*maru putao*), fut introduit en Chine en même temps que la technique vinicole. D'après les archives du temps des Song, on savait déjà comment faire de l'alcool par double distillation depuis la moitié ou la fin du X^e siècle.

L'apparition des grands domaines : le métayage et les ouvriers agricoles

La libre propriété de la terre était devenue assez répandue depuis le milieu de l'époque des Tang. L'accumulation de richesse foncière entraîna la formation de grands domaines agricoles (*zhuangyuan*). En 843–846, la richesse des temples, en particulier les terres monastiques des grands «domaines des temples» (*sizhuang*) qui s'étaient formés en quelques centaines d'années à mesure des fondations bouddhiques, fut saisie par le gouvernement et vendue lors de la suppression du bouddhisme. Les fonctionnaires provinciaux et les nouvelles familles de la petite noblesse rurale locale de nombreuses régions purent ainsi consolider leur fortune en réunissant des parcelles achetées ou saisies en de grands domaines. Dépossédés de leurs terres, de nombreux

paysans devinrent les fermiers du propriétaire ou durent dépendre d'un patron puissant. Fermage et métayage se répandirent alors.

Au temps des Song, la situation de la majorité de la population rurale était déterminée surtout par la propriété de la terre. L'accroissement des grands domaines déboucha sur l'émergence de nouveaux rapports entre maîtres et subordonnés, entre propriétaires et travailleurs de la terre. De nouvelles catégories de paysans se créèrent alors — *dianhu* (fermiers) et *guyongren* (ouvriers agricoles) — un grand nombre d'entre eux étaient probablement classés dans celle des *kehu* (ménages prolétaires et migrants, mais libres) selon les registres officiels. Une certaine proportion de petits fermiers échappaient à l'impôt et à la corvée s'ils travaillaient pour un riche propriétaire, cultivant en même temps la terre qui leur était allouée et celle de leur maître.

Il se créa une nouvelle relation contractuelle entre employeur et employé. Les ouvriers agricoles étaient nombreux à l'époque des Song ; certains étaient employés par les industries de l'État, par les garnisons militaires et par les ateliers d'artisans. À Xuzhou (actuelle province du Jiangsu), on comptait, au XI^e siècle, 36 fonderies dont chacune employait plus de 100 ouvriers. Un document daté de 1181 montre qu'une fonderie de minerai de fer à Shuzhou (province actuelle de l'Anhui) employait 500 travailleurs.

L'industrie artisanale

Au début de l'époque des Tang, les artisans et compagnons qui avaient acquis un grand savoir-faire, transmis de génération en génération par leur famille, ou qui étaient dotés d'une habileté manuelle remarquable étaient maintenus en état de quasi-servage dans les usines du gouvernement. Les bureaux administratifs surveillaient étroitement la production artisanale et le travail des manufactures, mais ils contrôlaient aussi les artisans eux-mêmes, ce qui, dans la pratique, en faisait des esclaves. Les articles de luxe, notamment ceux d'une belle qualité artistique produits par les meilleurs tisserands en soie, orfèvres et porcelainiers, étaient destinés à la cour ou aux maisons des nobles. La majorité des artisans travaillaient dans les capitales de district et dans les grandes villes. Prenons par exemple l'industrie de la soie. Divers districts et villes envoyaient leurs plus beaux tissus ou leurs échantillons les plus représentatifs à la cour impériale en guise de tribut annuel (*tugong*) : *jìn* (brocard), *sha* (gaze), *luo* (toile à patron), *lǐng* (damas), *duan* (satin), *chou* (soie), *rong* (velours), *kesi* (tissu de soie à larges motifs jacquard), etc.

Outre les usines impériales et locales, l'artisanat tang peut être divisé en deux catégories : l'artisanat paysan et l'artisanat à part entière. À strictement parler, l'artisanat paysan n'était qu'une activité de complément à

l'agriculture, accomplie au foyer avec l'aide de la famille entière pendant la morte-saison. Les articles ainsi fabriqués, tissage à la main ou tressage de paniers, étaient souvent indispensables de la vie quotidienne, et il n'était pas question de les vendre au marché. Les artisans à part entière étaient forgerons, charpentiers, tisserands, teinturiers, potiers, tanneurs, imprimeurs, fabricants de papier ou d'encre.

Au temps des Song, les manufactures artisanales marquèrent une étape importante dans le développement de l'industrie intensive de la soie. De grandes raffineries de sel, certains fours à porcelaine et diverses usines textiles étaient régis ou supervisés par le gouvernement. Quelques métiers, comme la fabrication des bâtons à encre, du papier, ou l'impression de livres, en appelaient à une grande division de travail et à une spécialisation poussée avec l'aide de nouveaux appareils ou de procédés de plus en plus élaborés. En outre, la tendance à la spécialisation se faisait sentir de manière plus prononcée dans un certain nombre de centres industriels, comme à Jingdezhen, la « ville de la porcelaine » au Jiangxi, où l'on comptait plus de 300 fours, ou au Jiangnan, pour l'industrie de la soie, comme au Jiangsu et au Zhejiang, centres de l'industrie cotonnière, à Foshan au Guangdong, pour la manufacture d'ustensiles en fer et pour les chantiers navals dans les ports méridionaux, en particulier Guangzhou (Canton), Quanzhou et Ningbo.

La forme caractéristique de l'organisation de l'artisanat dans les villes était, depuis l'époque des Tang, la corporation des maîtres artisans (*hang* ou *zuo*), comme le montrent les nombreuses inscriptions gravées dans les grottes bouddhiques du district de Fangshan, au sud-est de Beijing, et de Longmen, aux environs de Luoyang, ainsi que certains documents de Dunhuang relatifs aux guildes de peintres et de fabricants de pigments. Au temps des Song, on comptait au moins 160 corporations à Kaifeng et 414 à Lin'an, capitale des Song du Sud.

Les mines et la métallurgie ; l'utilisation du charbon

Une demande sans précédent pour les produits ferreux — instruments aratoires, armes, monnaies de fer, ancres de marine, clous et proues pour les chantiers navals, lourds chaudrons pour traiter le sel, et ainsi de suite — a fait grimper la production du fer travaillé. Les mines et les fonderies des Song du Nord avaient une production annuelle de fer de 71 241 000 *jin* (soit approximativement 35 600 tonnes) en 1049–1053, avec un rendement supplémentaire annuel de plus de 200 tonnes en 1064–1067. Vers 1078, on estime la production annuelle de fer à un chiffre allant de 75 000 à 150 000 tonnes (Hartwell, 1962).

Des progrès techniques remarquables ont également été accomplis dans le domaine de l'extraction d'autres métaux tels que l'or, l'argent, le cuivre, le plomb et l'étain.

La demande croissante de fer a exercé à son tour une pression accrue sur les ressources de bois de chauffe des Song et a poussé à l'utilisation du charbon, la « pierre noire » que connaissait Marco Polo. Après avoir servi à la cuisine, le charbon était désormais utilisé comme combustible pour fondre les minerais de fer. On a trouvé dans les vestiges d'une mine de charbon en activité au temps des Song, dans le district du Hebi, aujourd'hui province du Henan, un puits vertical d'une profondeur de 46 mètres. Les individus se servaient aussi du charbon dans leur vie quotidienne. Plus de 1 million de foyers vivant dans le district d'Hedong (actuelle province du Shanxi) et dans la capitale Kaifeng et ses environs utilisaient largement le charbon pour leurs besoins ménagers.

La fonte du fer

À partir des Cinq Dynasties, la technique consistant à fondre des objets de fer, grands et massifs, fit d'énormes progrès grâce à l'utilisation de moules en argile. Étant donné que la production était manuelle, de telles réalisations exigeaient le travail d'ouvriers très spécialisés et une coordination complexe. Le gigantesque lion de fer des Zhou septentrionaux (954-960) à Cangzhou, province du Hebei, et la pagode de fer des Song du Nord à Danyang, province du Hubei, comptent parmi les plus grandes pièces de fer fondu du monde. L'énorme cloche de fer de la Grande Tour de la cloche à Beijing avait été fondue en 1420 pendant le règne de l'empereur Yongle (Chengzu, un Ming). La cloche a 6,75 m de hauteur et son diamètre extérieur est de 3,30 m, tandis que son rebord a une épaisseur de 18,50 cm ; son poids est de 46,5 t. Plus de 227 000 caractères correspondant à 17 sutras et tantras bouddhiques ont été gravés, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur.

La porcelaine

Les techniques de fabrication de la porcelaine ont rapidement progressé. Les potiers Tang avaient mis au point leur célèbre glaçure « trois couleurs » (*sancai*, en général, vert, jaune et blanc). La beauté de la porcelaine de la période tardive provient sans doute du fait que son support, généralement fragile, est couvert d'une glaçure unicolore ou faisant appel à des coloris plus délicats. Ce que l'on appelle le *chianfeng cui se* (« le vert d'un millier de pics ») des fours Yue et la porcelaine blanche des fours Xing à l'époque des Tang, le *yuguo tian ching* (« le ciel serein après l'averse ») des Zhou

septentrionaux (951–960), le *mise* (la couleur « secrète », ou « interdite », dont on dit qu'elle avait été ainsi nommée parce qu'elle était réservée à l'usage impérial) des Wuyue (907–978, l'un des Dix Royaumes situé dans la partie de la Chine qui progressait le plus rapidement, aux environs du delta du Yangzi), le *baijisui* (« les veines cent fois craquelées ») du four Ge, le *yinghai* (« le jade blanc ») et le *tianhai* (le « blanc crémeux ») du four Ding, « la mite noire et le pied couleur de fer » du four Guan, la « fourrure du lièvre noir » et les « taches de perdrix » du four Jian, en particulier le *yaobian* (variations dans la glaçure résultant de l'exposition au feu, procédé qui faisait que la couverte, rouge comme le cuivre, se tachetait ou se couvrait de rayures ou d'éclaboussures) du four Jun, à l'époque des Song, le *qing hua* (bleu et blanc) et le *qing hua you li hung* (bleu et blanc sous couverte rouge) des Yuan et la glaçure blanche comme le jade, ainsi que le bleu et blanc des Ming, tels sont quelques-uns des plus célèbres types de porcelaine, avec tout le charme que leur confère la diversité des glaçures.

Sous la dynastie des Song, on a apporté d'importantes innovations structurelles aux fours. Celui de Longquan, par exemple, a la forme d'un dragon, car il est construit selon la courbe d'une colline. Son énorme cavité pouvait contenir plus de 170 rangées, dont chacune avait une capacité de 1 300 pièces, ce qui représente un total de 20 000 à 25 000 pièces par fournée. La chaleur du four, bien répartie, est pleinement utilisée grâce à la courbe située en son milieu, qui sert de registre, réduisant ainsi la force des flammes dans tout le four (Institut de l'histoire des sciences naturelles, 1983, p. 198).

Les chantiers navals et la navigation sur les océans

Les réussites de la construction navale sont un autre trait remarquable de la technique au temps des Song. On construisait le long des côtes et des rives des fleuves des vaisseaux de nombreuses catégories, le « bateau de sable » et le « bateau du Fujian », entre autres, ainsi que des embarcations qui pouvaient contenir entre 200 et 600 personnes. Les chantiers navals de l'État devaient livrer des vaisseaux de guerre et des céréaliers, tandis que les chantiers civils mettaient à flot des navires marchands et des bateaux de loisir. En 997, on construisit un total de 3 337 embarcations. En 1974, on a mis au jour près de Quanzhou, dans la province du Fujian, qui était alors un des plus grands ports du monde, un grand cargo robuste de l'époque des Song. À en juger par ses 34,50 m de long, ses 9,90 m de large et les 3,27 m qui restaient de la hauteur de sa coque, son déplacement devait être de 374,4 tonnes. Il semble que les constructeurs navals song aient mis au point tout un assortiment de navires gigantesques. Le grand vaisseau dragon

était lesté de 400 tonnes de fer réparties dans sa coque pour en assurer la stabilité. Le navire à roues à aubes des Song avait entre 70 et 100 mètres de long (le plus grand atteignait 110,50 m de long sur 12,60 m de large) et transportait entre 700 et 800 hommes. Gao Xuang, général sous les ordres de Yang Yao qui commanda une révolte paysanne sur le lac Dongting dans la province du Hunan, avait fait construire une flotte de navires de ce type. Le vaisseau de guerre à roues à aubes de Yang Yao avait un château de deux ou trois étages ; il fallait 1 000 hommes pour en assurer la manœuvre. Le nombre des roues à aubes passa de 4, avec deux arbres pour les premiers modèles, à 8, puis à 24 et même à 32, avec le nombre d'arbres correspondant (Institut de l'histoire des sciences naturelles, 1983, p. 492).

Étant donné son développement socio-économique et ses avancées techniques, la Chine devint, à la fin de la dynastie des Song, pendant celle des Yuan et celle des premiers Ming, une puissance maritime bien installée. La marine Song était administrée par un organisme gouvernemental spécial appelé *yanhai zhizhishi si* (bureau du commissaire impérial pour le contrôle et l'organisation des régions côtières), créé en 1132. La tentative d'invasion des Jurchen, lancée en 1161, échoua car la marine song, placée sous les ordres de Li Bao, détruisit leur flotte au large de la côte de Shandong, près de l'île de Chenjia. Ce fut là la première bataille navale de l'Histoire qui fit intervenir des armes à feu. En 1237, la marine des Song du Sud était devenue une force de combat efficace, forte de 20 escadres ; près de 52 000 hommes servaient à bord des navires qui les composaient. Après les Song, les Yuan se lancèrent dans un gigantesque programme de construction navale. Les magnats de la construction, comme Pu Shougeng, originaire de l'ouest de l'Asie, apportèrent leurs services et leurs navires afin de bâtir la nouvelle flotte.

Comme nous l'avons dit plus haut, au début du XV^e siècle, l'amiral eunuque de Chengzu, Zheng He, mena sept grandes expéditions maritimes entre 1405 et 1433. Il appareillait avec 200 navires à chacun de ses voyages.

La croissance du commerce et le papier-monnaie

Du point de vue socio-économique, il y eut, sous la dynastie des Song, l'émergence d'une économie commerciale et monétaire, ainsi que la prolifération des villes et des bourgs, tandis que la croissance démographique dans les villes ne cessait de s'amplifier, phénomène qui se manifestait pleinement pour la première fois dans l'histoire de la Chine. L'augmentation des petits marchés et des foires dans les campagnes était particulièrement significative pour le commerce ; il finit par se former un réseau impressionnant de ces foires et marchés. Le développement de l'artisanat,

et les remarquables améliorations des transports contribuèrent à étendre la portée de l'économie commerciale des Song. Le montant des impôts était fixé en argent, et ils étaient collectés de la même manière. Un grand nombre de propriétaires et de paysans, qui souffraient jusqu'alors de leur isolement et vivaient en autarcie, avaient désormais accès à des marchés, et ils commencèrent, à divers degrés, à jouer leur rôle dans les opérations commerciales. Parfois, des terres étaient cultivées uniquement pour le profit que l'on pouvait en tirer.

L'activité du commerce favorisait la circulation du métal d'argent et d'une énorme quantité de pièces de cuivre et de fer. Vers la fin de la dynastie des Song du Nord, les biens du gouvernement en argent étaient évalués à environ 40 millions de taels. Chaque année, au XI^e siècle, on produisait 1 830 000 cordelettes de pièces de cuivre, chiffre qui devait monter en 1080 jusqu'à 5 060 000 (Shiba, 1983, p. 92). En grande partie à cause de la pénurie chronique de pièces de cuivre et de fer, les grands marchands rédigeaient des effets de commerce ou des billets à ordre. Les premières tentatives de ce genre, baptisées « argent volant » (*feiqian*), apparurent dès 811. Sous les Song, on assista à une large application de cette innovation qui correspondait aux besoins d'un commerce en expansion. Au début du règne de Zhenzong (998–1022), 16 grands négociants de Yizhou (aujourd'hui Chengdu, province du Sichuan) présentaient une sorte de billet payable en espèces, appelé *jiaozi*, comme moyen facile de transaction. En 1023, le gouvernement des Song s'empara des droits d'émission aux dépens des firmes privées et convertit les *jiaozi* en monnaie légale ; ainsi commença l'existence de la première monnaie de papier légale. Le papier-monnaie devint d'ailleurs l'essentiel de la monnaie pendant la dynastie des Song du Sud. En 1246, les dix-septième et dix-huitième émissions d'*huizi* dans le Sud-Est représentaient environ 650 millions de cordelettes de pièces, ce qui ne fit qu'aggraver une inflation déjà existante.

La vie urbaine

Le trait essentiel de la vie urbaine à l'époque des Song est certainement la prospérité. Il y avait sans doute cinq villes, sinon plus, de plus d'un demi-million d'habitants, notamment Kaifeng, Nankin, Ezhou et Chengdu. Lin'an (aujourd'hui Hangzhou), la capitale des Song du Sud, avait une population se montant à 2 millions d'individus *intra-muros* et autant dans les faubourgs. Marco Polo a donné une description très colorée de ses dimensions énormes et de sa vie sociale bouillonnante. Les quartiers résidentiels ou les zones à densité de population plus forte étaient apparues hors de la ville, comme le *caoshi* (marché au foin) dans les faubourgs du sud d'Ezhou (aujourd'hui Wuchang, province du Hubei).

Des services tels que la lutte contre les incendies et l'enlèvement des ordures ménagères firent leur apparition. Bien des divertissements prenaient place dans les quartiers de plaisir : acrobates, jongleurs, lutteurs, avaleurs de sabres, charmeurs de serpents, jeux de ballon, spectacles de marionnettes, comédies, drames et séances de contes. Les maisons de thé, estaminets, restaurants et théâtres embauchaient des filles qui chantaient et jouaient de divers instruments. Un rouleau de peinture datant du XII^e siècle, *La Fête de Qingming au bord de la rivière*, par Zhang Zeduan, représente toute une série de scènes de rue colorées le long du canal de Bian, à Kaifeng, et montre les activités de toutes les catégories sociales, tout en recréant l'atmosphère animée et prospère de la capitale des Song du Nord (illustrations 9 et 241).

Le changement social lors d'une période de transition

La période des Song et des Tang a été témoin d'étapes importantes dans l'évolution non seulement de l'ordre économique, mais encore de la composition sociale de la classe dirigeante chinoise. À l'époque des Tang, 98 familles de l'aristocratie ont fourni à la cour 369 premiers ministres, mais à la fin de la période et sous les Cinq Dynasties, lorsque le pouvoir central était faible et que les rênes du gouvernement local étaient entre les mains des militaires, les vieilles familles de la noblesse ne pouvaient plus maintenir leur position d'élite, ni garder leur domination ancienne sur le gouvernement. Sous les Song, on a vu émerger une nouvelle élite administrative professionnelle, recrutée surtout parmi les fonctionnaires lettrés et la noblesse rurale. Cette nouvelle classe n'était plus fondée sur la naissance ou sur l'ancienneté, mais sur l'enseignement qu'elle avait reçu, la carrière personnelle de fonctionnaire dans les collectivités locales ou dans les hautes sphères de l'administration et la possession de biens fonciers. Les familles alliées d'une région s'organisaient généralement en un clan qui veillait au bien-être de tous, mais elles différaient totalement des familles de l'ancienne aristocratie.

Dans une société qui s'adonnait au commerce, les activités économiques en expansion trouvaient leur place dans chacune des quatre divisions autrefois bien distinctes — *shi* (fonctionnaires lettrés), *nong* (cultivateurs), *gong* (artisans) et *shang* (marchands) — de la société traditionnelle. Les *shi* ne pouvaient pas ne pas se transformer. Le fossé qui avait jusqu'alors existé entre eux, qui servaient le gouvernement et dominaient la société, et les *shang*, qui se livraient au commerce, se comblait peu à peu. Un des grands points de discussion chez les fonctionnaires lettrés des Song portait sur la manière de considérer le commerce (Hymes et Schirokauer, 1993, p. 47). Certains fonctionnaires se livraient souvent à des activités mercantiles, et le gouvernement des Song

lui-même était actif dans le commerce intérieur et les échanges maritimes. Les organismes de monopole d'État sur le sel et sur le thé fournissaient une bonne part des revenus du pouvoir. Les membres de la cour impériale eux-mêmes détenaient des parts dans les entreprises privées.

Bien que spectaculaires, ces changements se présentaient dans le cadre de la tradition ou, en d'autres termes, ce n'étaient des changements que si on les mesurait à l'aune des anciens critères. C'était justement cette évolution progressive d'expansion du commerce et de changements sociaux qui avait soutenu les derniers Tang et les Song au cours de ce que l'on appelle couramment, désormais, « la période de transition des Tang et des Song ». Il est vrai que la plupart des traits essentiels de la dernière phase qu'a connue la Chine prémoderne doivent leurs origines à cette période de formation.

LE NÉOCONFUCIANISME

Historiquement, on peut diviser en trois périodes l'évolution de la pensée chinoise traditionnelle. La première est la période classique que l'on désigne sous le nom de période des écoles de pensée rivales ; elle a commencé avec Kongzi (551–479 av. J.-C.) et a duré jusque vers la fin du III^e siècle av. J.-C., époque où les Qin (221–206) ont créé le premier empire unifié et posé les fondements solides d'un régime centralisé et bureaucratique qui devait durer deux millénaires. Vers 140 av. J.-C., le confucianisme, associé à la pratique légaliste, finit par être installé comme une sorte d'orthodoxie de la vie officielle et des préceptes moraux. Cependant, son influence diminua à partir du III^e siècle apr. J.-C., au moment où le taoïsme et le bouddhisme se manifestaient et devenaient influents dans la sphère religieuse. Au IX^e siècle, l'intérêt intellectuel s'éloignait du taoïsme et du bouddhisme et, après une éclipse de plusieurs siècles, opérait un retour vers les anciens idéaux confucianistes. Vint ensuite la troisième période, celle du néoconfucianisme, du XI^e à la fin du XIX^e siècle.

Au milieu de la période des Tang, il y eut un impact bouddhique sur les concepts métaphysiques et éthiques du confucianisme. Le moine chan Zongmi (789–841) se pencha, par exemple, sur le sujet de la nature humaine qui devait soulever des discussions passionnées. Conscient de ses responsabilités de confucianiste, Han Yu (768–824), le plus célèbre essayiste chinois de l'Histoire, qui recherchait les sources traditionnelles de la pensée, montra dans ses écrits un intérêt très vif pour les questions traitant de l'esprit (*xin*), de la nature (*xing*) et des sentiments et des émotions (*qing*). Formé au concept de l'école bouddhique chan selon lequel la vérité se transmet d'un esprit à l'autre à travers une succession de patriarches, Han Yu s'est montré favorable à une transmission orthodoxe du *dao* (chemin/voie) confucéen à travers une

lignée de sages remontant à Kongzi et à Mengzi (Mencius). Son collègue Li Ao (mort vers 844) traduit dans ses écrits une influence bouddhique plus évidente encore. Ses concepts métaphysiques, tels que le principe (*li*), la nature (*xing*) et ainsi de suite, remontent aux écoles d'Huayan et de Tiantai, deux piliers du bouddhisme sinisé. Le mouvement intellectuel lancé par Han Yu et Li Ao pour défendre l'idéal confucéen contre les influences bouddhiques déboucha sur le retour en force du confucianisme sous les Song.

Ce retour des traditions confucéennes, qui avait commencé à partir de l'alliance implicite du confucianisme et du bouddhisme mêlée de terminologie taoïste vers l'an 1000, devait se développer pleinement sous les Song du Sud : il connut son apogée avec une « nouvelle » orthodoxie confucéenne, connue des Chinois sous le nom de *lixue* (apprentissage du Principe) ou de *daoxue* (apprentissage de la Voie) et de *xinxue* (apprentissage de l'Esprit) et de « néoconfucianisme » dans les écrits occidentaux. Méditant sur les forces qui gouvernent l'univers, les néoconfucianistes introduisirent le concept de « principe » (*li*) qui devait remplacer le vide bouddhique (*sunyata*) et le non-être néotaoïste (*wu*). La nouveauté, si tant est qu'il y en ait une, dans cette phase du confucianisme, c'était bien son raisonnement métaphysique relatif à certains concepts caractéristiques — *li* (principe), *xing* (nature, la substance de l'univers), *qi* (la force physique) et ainsi de suite, tous concepts dont le rôle avait été négligeable dans le confucianisme ancien. Non moins important étaient le but recherché et le résultat ardemment poursuivi, qui n'étaient ni le salut bouddhique ni l'immortalité taoïste, mais bien un « accomplissement de soi et une mise en ordre de l'État » (*xiu shen zhi guo*) ou la « sagesse intérieure et la royauté au-dehors » (*nei sheng wai wang*). On obtenait ce résultat en exerçant les facultés de l'esprit et en cultivant les vertus morales, le tout complété par des disciplines érudites, visant à faire de soi un homme idéal au sens confucéen.

Que le *xinxue* ou le *daoxue* ait été si largement accepté à l'époque des Song venait aussi de circonstances particulières. Le changement significatif qui s'était produit dans la politique intérieure des Song qui voulaient créer un corps de fonctionnaires, afin de prévenir la montée de tout pouvoir régional belliqueux, l'extension du système des concours pour le recrutement des fonctionnaires civils et la demande conjointe pour un nouveau mode d'instruction, qui s'est fait sentir à partir du XI^e siècle, tout cela a contribué au progrès d'un nouvel exposé de la doctrine confucéenne. Tandis que les Song se résignaient à leur position militaire inférieure à celle de leurs voisins du Nord, après de vains efforts pour obtenir l'unité territoriale (et là, la cour des Song a montré son incapacité à instaurer de nouvelles réformes ou à livrer une guerre pour reconquérir les plaines centrales perdues), tout ce qui restait aux lettrés c'était d'affirmer la supériorité des traditions de la civilisation chinoise. Profondément déçus par la triste situation politique, bien des

confucianistes idéalistes se retirèrent de la vie publique et se consacrèrent au savoir et à l'enseignement. En fin de compte, le néoconfucianisme finit par devenir un système philosophique bien intégré qui opérait une synthèse entre métaphysique, morale, idéal social, aspirations politiques et accomplissement moral et intellectuel du moi.

On considère Zhou Dunyi (1017–1073) comme le plus important pionnier du néoconfucianisme au temps des Song. Empruntant aux doctrines taoïstes, il construisit un système sur l'*I jing* et composa le *Taiji tu* (Diagramme de l'ultime suprême), dans lequel il élucidait l'origine du « principe céleste » (*tianli*) et tentait de comprendre le commencement et la fin de toute chose, y compris des êtres humains et de leur situation dans l'univers. Pour lui, l'univers était une entité infinie, absolue, provenant du point ultime du non-être (*wuji*), lequel engendrait l'ultime suprême (*taiji*) dont le point maximum produit, par le mouvement ou l'activité, le *yang* (mâle). Une fois que le yang a atteint sa limite à son tour, il est suivi d'un repos ou d'une tranquillité (*jing*), engendrant par là le *yin* (femelle). La transformation et l'union du yang et du yin produisent l'eau, le feu, le bois, le métal et la terre. Tous les êtres sont donc formés par l'interaction du yang et du yin et composés des cinq éléments qui, à en croire Zhou Dunyi, appartiennent à ce qu'il appelle *qi*, la base de la différenciation des choses. Ses spéculations cosmologiques ont été encore développées par Shao Yong (1001–1077) dans son étude des symboles et des nombres.

Zhang Zai (1020–1077) et les frères Cheng ont mis au point les concepts de *li* et de *qi* et en ont fait le principe central de la nouvelle doctrine. C'est Zhang Zai qui a abordé de la manière la plus exhaustive le *qi*, tandis que les frères Cheng accordaient plus d'importance au *li*. Zhang Zai ne considérait pas que le *li* fut supérieur au *qi* ou différent de lui, mais qu'il était la loi gouvernant ses opérations. Les frères Cheng, Cheng Hao (surnom Mingdao, 1032–1085) et Cheng Yi (surnom Yichuan, 1033–1108) étaient en relations étroites avec leurs contemporains néoconfucianistes. Pour eux, Zhou Dunyi était leur maître, Shao Yong leur ami et Zhang Zai leur oncle. À partir de la pensée d'Han Yu, ils proposèrent des arguments contre le bouddhisme et le taoïsme. Ils rejetaient le concept de *li* (principe) tel que le percevaient certaines sectes bouddhiques et le réinterprétaient, le *li* étant la cause directe de tous les phénomènes et le *qi* la substance même de l'univers.

On admet généralement que l'« école du *li* » des Song et des Ming a été instaurée par les frères Cheng. Pour eux, pour qu'une chose existât, il devait y avoir un *li* (principe ou raison), et celui-ci était inhérent à la nature (*xing*) de l'homme et de tous les êtres. Mais les deux frères diffèrent quant à leurs idées sur ce principe, et, bien que cette divergence soit somme toute légère, ces semences de désaccord devaient ouvrir la voie à l'avènement des deux principales écoles du néoconfucianisme : celle de la connaissance du

principe et celle de la connaissance de l'esprit. Convaincu que le principe (*li*) était le fondement de tous les phénomènes, le jeune Cheng, Cheng Yi, se sentait attiré par l'étude du monde matériel qu'il pensait réel. « On peut comprendre tous les objets du monde grâce à ce principe de base », par la pensée et l'étude. Cette école d'étude du principe devait connaître de nouveaux développements avec les œuvres de Zhu Xi (1130–1200). L'affirmation essentielle de l'école de Cheng Zhu consiste à dire que « la nature est le principe » (*xing = li*). Pour Cheng Hao, le principe céleste n'est rien d'autre que la force inhérente à tout objet concret et, en tant que tel, il n'existe pas en dehors de cet objet. De ce point de vue, la connaissance innée existe sans apport extérieur, par conséquent l'esprit et l'expérience intérieure ont pris plus d'importance que les choses. Plus tard, Lu Jiuyuan (1139–1193) approfondit cette théorie, ainsi que Wang Shouren (surnommé Yangming, 1472–1529), le plus éminent des tenants de cette école de l'intuition, et c'est ainsi que l'on passa de l'étude du *li* à celle de l'esprit. L'esprit humain n'est pas la fonction de sa nature, c'est la fonction du principe lui-même, « l'esprit est le principe » (*xi = li*). « Toutes choses sont donc complètes en nous-mêmes. »

Les frères Cheng n'ont jamais abordé le problème de l'ultime. C'est à Zhu Xi, un siècle plus tard, qu'il devait appartenir d'intégrer les idéaux métaphysiques, moraux, sociaux et politiques, la discipline individuelle et l'approfondissement de l'être en un système philosophique unifié. Héritant de la pensée de Cheng Yi, il prit en compte les opinions d'autres néoconfucianistes actifs à l'époque des Song du Nord. Pour lui, l'univers se compose de principes abstraits (*li*) combinés de manière dynamique au *qi* — la cause matérielle qui fait qu'un objet est concret et constitue la force actualisante de tous les phénomènes. On ne peut séparer le *li* du *qi*. Néanmoins, le *li* relève de ce qui est « au-dessus des formes » ou antérieur à elles (*xing er shang*), tandis que le *qi* appartient à ce qui est « au sein des formes » (*xing er xia*). L'ensemble de tous ces principes constitue l'ultime. Outre le principe particulier qui lui est propre, qui fait qu'elle est ce qu'elle est, toute chose renferme en elle-même l'ultime suprême. En d'autres termes, tout possède en partage le même principe suprême. Il est un, mais il se manifeste dans d'innombrables objets concrets, « tout comme la lune a son reflet dans 10 000 cours d'eau — le principe est un, mais ses manifestations sont innombrables ».

Ce qui comptait le plus pour Zhu Xi, c'était le *li* dans les domaines éthique et social de l'interrogation humaine. La nature de l'homme provient du *li*, et son environnement matériel du *qi*. Seule la nature demeure constante. Les principes fondamentaux de la morale, comme la bienveillance, la rectitude, la pudeur, la sagesse et la bonne foi, sont un don du *li*. En un mot, la nature humaine est identique à l'ultime suprême dans toute sa complétude. Les hommes sont différents parce que leurs dons matériels sont différents,

puisque'ils sont le résultat tangible de mélanges particuliers du *li* et du *qi*, ce dernier variant dans sa pureté selon les individus.

Puis on a posé la question de savoir comment mieux connaître le principe. Pour Cheng Yi et Zhu Xi, les principes sont dans les choses, et on peut pénétrer les principes de tous les objets extérieurs et des phénomènes grâce au *gewu* (enquête sur les choses) et au *zhizhi* (extension de la connaissance), étant entendu que le premier signifie «enquêter sur le principe (*li*) des choses» et le second «élargir la connaissance du *li*». Cette tentative de *gewu* et de *zhizhi* devint le fondement de la formation intellectuelle et de la culture morale de la classe lettrée. Le but de tout homme est d'accomplir le potentiel de son *li*. Il n'y parviendra que s'il se consacre à améliorer son moi, par exemple en se livrant à une véritable introspection. Tandis que ses sentiments se font jour au-delà de sa structure physique, ils se transforment en «désir humain» ou, s'ils deviennent excessifs, en «désir égoïste». Toute action découlant d'un désir excessif étant immorale, l'homme devrait préserver le principe céleste (*cun tian li*) et étouffer le désir humain (*qu ren yu*). Le renouveau de la société ne peut s'accomplir qu'au terme d'une suite d'étapes bien définies de l'étude approfondie du moi, individuelle et collective. La plupart des volumineux traités de Zhu, comme ses *Commentaires sur les quatre livres (Si Shu)* — *Le Grand Savoir, La Doctrine de la voie, Les Analectes de Confucius et de Mencius, Les Réflexions sur les choses proches (Jin si lu)*, visent dans les plus grandes lignes cet objectif.

Lu et Wang ont vigoureusement contesté cette méthode extérieure d'aborder le problème. En opposition à l'école Cheng-Zhu, Lu a non seulement insisté sur le rôle central de l'esprit, mais il a affirmé que l'esprit n'était autre que le principe. Dans sa vision, enquêter sur le principe, c'est enquêter sur l'esprit. Puisque tous les hommes ont la capacité innée de faire le bien, ils étendent tout naturellement leur connaissance à l'action. Wang a poussé plus loin la théorie de Lu en mettant l'accent sur le côté intuitif de l'esprit plutôt que sur le raisonnement. Il donna le nom de principe (*li*) à la connaissance intuitive (*liangzhi*) et considéra que «l'extension de la connaissance intuitive (*zhi liangzhi*)» était le principal objectif de la connaissance. Pour lui, le principe et les choses sont une entité unique, la connaissance et l'action sont identiques (*zhi xing he yi*).

Il est évident que les principes étudiés par les néoconfucianistes ne sont pas des lois de la nature au sens épistémologique. Comme nous l'avons indiqué plus haut, le *gewu* (enquête sur les choses) et le *zhizhi* (extension de la connaissance), tous deux totalement intégrés au programme d'enseignements, néoconfucéen, ne visaient qu'à donner une formation spirituelle et une connaissance morale. Le confucianisme, idéologie dominante de la Chine pendant plus de deux millénaires est largement un code moral, tandis que le néoconfucianisme est une nouvelle construction métaphysique de la

doctrine des rapports humains. Sa première préoccupation est de parvenir à l'harmonie au sein de la famille, à une gestion saine de l'État et, en fin de compte, à la paix et au bien-être de la société.

Pour les néoconfucianistes, la franchise, la piété filiale, la bienveillance et la rectitude (*zhong, xiao, ren, yi*) étaient l'incarnation des principes abstraits de la nature humaine. Il en est naturellement résulté que les rapports humains selon l'interprétation de Zhu Xi se sont révélés très attirants pour des gouvernants despotiques. L'accent est mis en effet sur les obligations morales de l'individu envers les autres : soumission et obéissance des enfants à leurs parents, des jeunes aux aînés, de la femme au mari, des roturiers à leurs supérieurs et aux fonctionnaires et de ces derniers au souverain. À partir du début du XIV^e siècle, le néoconfucianisme est devenu orthodoxie d'État. À la fin du même siècle, lorsque les conquérants mongols se sont emparés de la Chine, les *Commentaires sur les quatre livres* de Zhu Xi sont devenus le texte fondamental de l'instruction officielle et des examens des fonctionnaires. Les souverains ming et qing (mandchous) ont reconfirmé à maintes reprises l'orthodoxie confucéenne de Zhu et en ont intégré les principaux préceptes dans les « édits sacrés », la transformant en une sorte de confucianisme impérial.

Mais les idéaux confucianistes et néoconfucianistes sont demeurés les aspirations les plus hautes de quelques lettrés. Pendant longtemps, dans l'histoire de la Chine, l'approfondissement du soi dans un esprit néoconfucianiste a inspiré la position indépendante de nombreux fonctionnaires lettrés et a aidé bon nombre d'intellectuels à survivre dans l'adversité, en nourrissant leur esprit de valeurs morales.

Ces dernières années, certains chercheurs pensent que l'héritage confucéen a apporté une contribution importante aux économies prospères de l'Asie de l'Est et du Sud-Est. En outre, à notre époque, certaines valeurs néoconfucianistes peuvent être une source d'inspiration, et on pense qu'elles peuvent améliorer la formation « d'êtres nouveaux », mieux adaptés aux exigences du présent et de l'avenir (Bary, 1988, p. 138).

LES RITES ET LA RELIGION

Le culte des ancêtres

On peut dire des anciennes croyances religieuses qu'elles faisaient preuve d'une absence évidente d'unité et qu'il existait une multitude de cultes de divinités locales. Mais peut-être l'une des principales pratiques qui ont été présentes dans toute l'histoire de la Chine et qui ont eu cours dans

toute la société, du niveau impérial aux classes sociales les plus humbles, a-t-elle été le culte des ancêtres. Les confucianistes affirmaient que la piété filiale était le fondement d'une vie morale susceptible de favoriser l'harmonie de la famille et permettait d'atteindre l'idéal de la paix sociale et de la stabilité politique. On honorait les ancêtres et on leur présentait des offrandes en sacrifice, que l'on déposait devant leurs tablettes. À mesure que, au temps des Tang et des Song, le bouddhisme étendait son influence à toutes les couches sociales, les moines bouddhistes participaient à ces cultes des ancêtres, qui se tenaient parfois dans les monastères, dans l'espoir que leurs âmes renaîtraient au paradis. Un grand nombre de rouleaux et de manuscrits traitant des jours de jeûne, qui ont été découverts dans les grottes sanctuaires de Dunhuang, révèlent des détails sur cette sorte de participation monastique.

Les rites prescrits

Pendant plus de deux millénaires d'histoire impériale, l'accomplissement des rites de naissance, de mariage et de mort selon la manière prescrite a été encore une autre caractéristique de la vie quotidienne qui a uni entre eux, à travers le temps, les Chinois de toutes les couches sociales. Au niveau le plus élevé, celui de l'empereur, les prescriptions formelles et les rites étaient classés en cinq catégories : les sacrifices offerts au ciel, à la planète, à la terre, à la moisson, aux ancêtres, sans compter les occasions qui se présentaient selon les fêtes ou les saisons (*jì*) ; la mort, les deuils, les enterrements et les offrandes à intervalles réguliers (*xiong*) ; les rites militaires (*jun*) ; les règles de l'hospitalité, selon que l'on recevait des vassaux et qu'on leur accordait audience (*bin*) ; les mariages, les banquets de clan, les fêtes rurales et divers augures favorables (*jia*). Quant aux fonctionnaires et aux hommes ordinaires, les rites de leur existence — naissance, mariage, mort et ainsi de suite — s'accomplissaient selon les formes prescrites.

Le bouddhisme

Le bouddhisme a été introduit en Chine au IV^e siècle apr. J.-C. Au temps des dynasties du Nord et du Sud (420–589), il était bien installé partout, à cette différence nette que dans le Nord on prêtait plus attention au *dhyāna* (la méditation profonde) et, dans le Sud, à la *prajñā* (sagesse). C'était aussi le temps des débuts de la traduction systématique à grande échelle des écrits et des commentaires bouddhiques. Grâce aux efforts conjugués des missionnaires étrangers et à leurs collègues chinois, pendant dix siècles, la version chinoise du canon bouddhique est la meilleure de toutes celles consignées

dans d'autres langues, sans compter qu'elle conserve de nombreux textes dont les originaux en sanskrit sont perdus.

Sous les dynasties des Sui et des Tang, le bouddhisme atteignit son apogée de force d'inspiration sociale, religieuse et intellectuelle. Différentes écoles mahāyāna firent l'une après l'autre leur apparition, adaptant le bouddhisme au mode de pensée chinois.

L'enseignement des trois stades (*san chieh chiao*) prêchait une doctrine de l'universalité de la nature du Bouddha et poussait la pensée jusqu'à l'extrême, en ce sens qu'il n'y avait pas de distinction entre bouddhistes et non-bouddhistes. La cour des Tang élimina ce mouvement. Ensuite l'école syncrétique de Tiantai, dont les principes reposaient sur le *Sūtra du lotus*, mit au point une présentation coordonnée des enseignements bouddhiques propagés par différentes écoles et formula un système d'étude théorique sur l'identité du *Bhūtatathatā* (la « véritable similarité », appelée ici l'« esprit unique, absolu ») et le monde des phénomènes sous la forme de « choses impures ». L'école d'*Avatamsaka* (« Floraison splendide » ou *Huyan*) dont le principal texte canonique est l'*Avatamsaka sūtra*, prônait la doctrine du *dharmadhātu* (le royaume de la vérité). Toutes exposaient la théorie de la causalité universelle du royaume des phénomènes et créaient une harmonie universelle entre le royaume des objets (*shi fa jie*) et celui du principe (*li fa jie*), synthèse bouddhique du phénomène et du noumène.

Xuanzang, le célèbre pèlerin (602–664), est l'une des grandes figures de l'histoire du bouddhisme en Chine. Il se rendit en Inde par l'Asie centrale et voyagea pendant 17 ans (629–645), couvrant une distance de 25 000 kilomètres et nous laissant un récit détaillé de son pèlerinage et de sa signification, *Xiyuji* (*Mémoire sur les contrées occidentales*). Comme il était le moine le plus érudit de son temps, il passa le reste de sa vie à Chang'an, à faire des traductions avec ses disciples — 1 335 volumes d'écrits bouddhiques et de commentaires traduits en chinois sont le fruit de leurs travaux. Ces traductions sont tenues pour exemplaires, tant pour le style que pour l'exactitude. Xuanzang introduisit aussi en Chine le système *yogācāra* et instaura l'école du *dharmalakṣaṇa* (*faxiang*) visant à une analyse subtile de la nature de tous les phénomènes en des termes de fonctions causales et conditionnelles (*ālaya-vijñāna*).

Au cours du VIII^e siècle, Jingangzhi (Vajrabodhi), Bukong (Amoghavarja) et plusieurs autres introduisirent en Chine les enseignements tantriques du système indien du vajrayāna, ce qui favorisa l'essor de la secte. D'autres écoles furent fondées sous la dynastie des Tang, portant sur l'exposé des différents écrits et traités, notamment celle des « Trois Traités » (*Sanlun*), la Vinaya (discipline de *Lü*), l'Abhidharmakośa (abrégé de philosophie) et la *Satya-siddhi* (*chengsi*).

Pour la plupart, ces écoles furent de courte durée. Seules d'eux d'entre elles, parmi les dix grandes qui se sont manifestées sous les Sui et les Tang,

la Terre pure (*Jingtu*) et la Dhyāna (Méditation ou Chan), restèrent actives sous les dynasties suivantes ; leur pratique, plus facile, visait à l'identification de l'esprit avec le Bouddha inné. La Terre pure faisait réciter le saint nom de Bouddha Amitābha, afin de pouvoir y renaître. Mais l'école la plus authentiquement chinoise en même temps que la plus influente est celle du Chan.

La branche méridionale de l'histoire traditionnelle du lignage chan prônait une intuition de l'illumination immédiate. Les maîtres du Chan n'exprimaient presque jamais leur approbation d'une formulation (*bu li wen-zi*), et ils ne se fondaient pas non plus sur des textes sacrés ou sur un discours métaphysique. Ils s'adressaient généralement à leurs disciples en disant : « Allez immédiatement vers l'esprit humain (*zhi zhi renxin*), considérez la nature [de l'esprit], et vous atteindrez l'union au Bouddha (*jian xing cheng fo*) ». Si l'on en croit le très estimé sixième patriarche, Huineng (638–713), à l'origine, l'esprit humain est pur. La seule manière de reconquérir cette pureté, c'est-à-dire l'esprit même du Bouddha, consiste à « la rechercher sans la rechercher », d'élever l'esprit et de se défendre, au cours du processus de la pensée, d'être emporté par elle. Les maîtres du Chan avaient une préférence marquée pour une « transmission de la Vérité d'un esprit à l'autre » et pour une méthode simple, directe et pratique permettant d'atteindre à l'illumination ; pour ce faire, ils utilisaient divers stratagèmes : cris, coups, expressions énigmatiques, gestes bizarres et métaphores obscures dans un style vernaculaire, afin d'éveiller les fidèles à la nature du Bouddha. En alliant ainsi le sublime et l'ordinaire, certains des maîtres en vinrent à comprendre « qu'il n'y avait pas grand-chose dans le bouddhisme ». « La connaissance spirituelle et le fonctionnement divin s'abordent en transportant de l'eau et en coupant du bois. »

Comme elles se répandaient et qu'on les étudiait, les théories des différentes écoles du bouddhisme en Chine finirent par exercer une grande influence sur la classe instruite. Ce fut le cas, en particulier, de l'école du Chan dont la communauté monastique connut une période de prospérité matérielle sans précédent et d'influence spirituelle considérable à l'époque des Song, sous la protection de l'élite et de la cour.

Les activités culturelles des fidèles d'après les vestiges retrouvés dans les temples des grottes de Longmen et de Dunhuang

L'impératrice Wu Zetian était issue d'une famille très pieuse. Pour rechercher concrètement la faveur divine, elle assumait avec ferveur le rôle d'impératrice bouddhiste et fit sculpter, pendant son règne, un grand nombre d'images sur les parois des cavernes, utilisées comme temples, de Longmen, près de Luoyang, notamment la statue colossale de Vairocana.

Au sud-est de Dunhuang, la ville d'oasis qui se situe à l'extrémité orientale de la route de la soie dans la province actuelle du Gansu, se trouvent les grottes de Mogao, connues aussi sous le nom de *Qiaofodong*, les cavernes des Mille Bouddhas. Là, plus de 1 000 grottes sanctuaires furent taillées dans les falaises, entre le IV^e et le XIV^e siècle. Sur les 480 qui restent, de 60 à 70 % datent des Sui et des Tang. Ces sanctuaires, dont les parois et les plafonds sont couverts d'images illustrant les contes des *jākata* et les *sūtra* bouddhiques, exhibent toutes les phases du développement iconographique et artistique pendant plus de 1 000 ans et en font le plus vaste dépôt d'art bouddhique du monde. On estime que les peintures rupestres des grottes de Mogao couvriraient un mur de 5 mètres de haut sur 25 kilomètres de long. Les grottes sont célèbres pour les statues en stuc peintes, dont les plus petites ont 10 centimètres de hauteur et les plus grandes 33 mètres ; toutes présentent un aspect réaliste et des poses gracieuses.

Des milliers de rouleaux de manuscrits, un nombre important de peintures, de textiles et de bannières brodées à l'image du Bouddha, ainsi que des portraits de donateurs sont enfermés dans la caverne 17 depuis le début du XI^e siècle. Dans cette atmosphère sèche, ils se sont parfaitement conservés jusqu'à leur redécouverte en 1899 ou 1900. Aujourd'hui, les manuscrits et les peintures de cet incomparable trésor sont abrités dans les musées de Londres, Paris, Saint-Petersbourg, New Delhi et Beijing (illustrations 85, 87 et 235).

Le taoïsme

Au temps de la dynastie des Tang, le taoïsme jouissait d'une situation privilégiée, car la maison régnante prétendait descendre de Laozi qui avait été déifié. Cette prétention au lignage du fondateur légendaire du taoïsme rehaussait le prestige de la dynastie et, pendant presque toute sa durée, le taoïsme fut prospère, mais il entra en compétition avec le bouddhisme. Des trois grandes traditions — confucianisme, bouddhisme et taoïsme —, cette dernière prit le pas sur les deux autres à partir de 625.

Pendant le règne de Xuanzong, sixième empereur tang, le taoïsme connut les plus grandes faveurs impériales. En 741, le souverain en fit la doctrine de l'État. Il créa un examen taoïste séparé (*daoju*), afin de recruter dans les services publics les étudiants et les lettrés versés dans les écrits taoïstes classiques. Il publia un commentaire impérial au *Daodejing* qu'il fit distribuer dans tout l'empire. Il tenta également de rassembler tous les textes taoïstes en un canon, comme l'avaient fait les bouddhistes.

Au début du XI^e siècle, le taoïsme redevint religion d'État. Il fut florissant au XII^e siècle, en particulier sous le règne d'Huizong (1101–1125) de

la dynastie des Song. Ce dernier fit aussi publier un commentaire impérial du *Daodejing* et, vers la fin de son règne, il fit imprimer le canon taoïste. Plusieurs nouveaux mouvements taoïstes émergèrent encore dans le Nord, sous la dynastie des Jin (1115–1234). On compte parmi eux le mouvement ascétique quanzhen (perfection complète) qui devait devenir une tradition monastique taoïste de plein droit.

Le manichéisme

Les Iraniens introduisirent le manichéisme en Chine, probablement par l'intermédiaire de missionnaires et de marchands venus de Sogdiane aux VI^e et VII^e siècles, 694 étant la date la plus ancienne que l'on connaisse. Cette année-là, un *fu-do-dan* (évêque) venu de *Bosi* (la Perse) se présenta à la cour des Tang pour offrir une « *sūtra* des deux principes » (*Er zong jing*). L'intérêt manifesté par la cour à l'égard de cette religion semble avoir été lié au règne de l'impératrice Wu Zetian (684–705). En 731, un prêtre manichéen reçut de l'empereur l'ordre de composer un traité sur cette doctrine — *Le Résumé de l'enseignement de Mani, le Bouddha de la lumière* (*Mani guangfo jiaofa yilue*) —, mais pour voir sa religion interdite dès l'année suivante.

Cependant, le manichéisme prospéra de nouveau après 763 dans les deux capitales des Tang, Chang'an et Luoyang, et aux alentours, ainsi que dans d'autres villes de l'intérieur de la Chine, car Bögü kaghan, souverain du puissant khānat ouïgour d'Asie centrale dont dépendaient militairement les Tang pour mater la rébellion d'An Lushan, en fit une religion d'État en 762. Tandis que le khānat s'enrichissait, surtout grâce aux échanges commerciaux avec la Sogdiane manichéenne, les souverains ouïgours tombèrent sous son influence pour les questions de foi comme pour les affaires politiques. En 840, le khānat ouïghour perdit sa suprématie sur le plateau mongol et migra vers l'ouest, ce qui entraîna la baisse de l'influence du manichéisme en Chine. En 843, avec les persécutions antireligieuses à grande échelle que connaissait le pays, le manichéisme fut frappé d'interdiction.

Il se maintint néanmoins, dissimulé sous un nouveau nom, *mingjiao* (religion de lumière), au temps des Song et des Yuan, et même plus tard, à mesure qu'il s'intégrait de plus en plus aux mouvements paysans. Il se transforma en secte hérétique secrète, en particulier dans les provinces côtières du Fujian et du Zhejiang. Certaines communautés se firent absorber par des sectes messianiques bouddhiques, adoptant l'idée du sauveur attendu, Maitreya. Nous avons des preuves de sa présence dans cette région grâce à l'identification d'un site abritant un temple manichéen, appelé *Cao'an*, situé à 20 kilomètres au sud de Quanzhou (dans l'actuelle province du Fujian), mentionné dans les écrits qong. On peut considérer ce monument comme le seul monastère manichéen qui soit préservé au monde.

Turfān et la campagne environnante du Xinjiang (Turkestan oriental) est un autre lieu qui présente un intérêt particulier pour notre étude. On y trouve une grande diversité de vestiges archéologiques, notamment des peintures murales manichéennes et des manuscrits en langue de Parthie, de Sogdiane et en moyen persan, comme en divers idiomes turkmènes, décorés de magnifiques miniatures. Il semble bien qu'une communauté manichéenne ait existé dans la région de Turfān (Sundermann, 1992, p. 64), jusqu'à l'invasion mongole, mais ailleurs, à partir du XI^e siècle, ou même avant, le temple manichéen a partout été remplacé par des sanctuaires bouddhiques (illustration 54).

Le mazdéisme

Avec sa variante du zoroastrisme persan, le mazdéisme a fait son entrée en Chine, avant toutes les autres religions de l'Asie occidentale, grâce à des missionnaires venus de Perse et des marchands de Sogdiane. Certains chercheurs ont décelé des traces d'influences mazdéennes sur les écrits syncrétiques taoïstes, aussi semble-t-il qu'une influence aussi difficile à retracer pourrait remonter à une date antérieure.

Apparemment, rares furent les nouveaux adeptes de cette religion que la littérature chinoise appelle *xian*. À l'époque des Sui, ou même plus tôt, un système régulier de sacrifices officiels fut institué pour les étrangers pratiquant le mazdéisme. Les autorités tang nommaient des *sabao* (prêtres) à Chang'an et dans les provinces. En 621, on érigea dans la capitale un *hu xien ci* (temple barbare *xian*), sans doute le premier jamais construit sous les Tang. En 631, un prêtre *muhu* (mage) fut reçu en audience à la cour impériale. Il faut noter ici qu'à cette époque, à Dunhuang et à Turfān, les individus sinisés originaires de Sogdiane, sans doute des mazdéens, se livraient à de nombreuses activités communautaires, comme le montrent les documents qu'on y a découverts.

Le nestorianisme

La première mention de la chrétienté dont on soit certain se situe en 635 ; une mission nestorienne venue du pays de Taqin (vague référence à l'Orient romain ou, plus exactement, à la Syrie) se rendit en Chine. Nestorius mourut vers 439, mais déjà, en 635, Alopen (*rabbouni*, le maître) arriva en Chine et créa, à Chang'an en 638, un culte dont le nom original, *posi hu si*, devait être changé plus tard, en 745, en *daqin si*. À l'époque des Tang, la religion avait pris le nom de *jingjiao* (la brillante religion). Son monument le plus connu est une pierre, érigée en 781, gravée d'une inscription bilingue (en chinois et en syriaque), qui porte le titre de *Monument de la diffusion dans l'empire*

du Milieu du brillant enseignement de Daqin; elle a été redécouverte en 1625, tout près du site de la première église.

Certains manuscrits chrétiens (psaumes, passages du Nouveau Testament, etc.), en syriaque et en ouïghour, ont été découverts dans les ruines de nombreux sites, notamment Bulayïq, Qoco et Qurutqa dans la région de Turfān (Sims-Williams, 1992, pp. 43–44). Une version chinoise du *Gloria in excelsis deo* (*Jingjiao sanweimongdu zan*, «Hymne à la gloire du brillant enseignement des Trois Majestés pour obtenir le salut») a été découverte dans la grotte sanctuaire de Dunhuang (Collection Pelliot n° 3847, Bibliothèque nationale, Paris).

Entre 1000 et 1200, le christianisme se répandit parmi les tribus non chinoises le long de la frontière septentrionale de l'Empire, alors qu'il avait disparu de la Chine même. À l'époque mongole, les tribus turkmènes öngüt étaient majoritairement d'obédience nestorienne. Elles nous ont laissé un grand nombre de pierres tombales gravées d'inscriptions et de croix. Plusieurs membres de la maison de Gengis khān, Güyük, par exemple (qui régna de 1246 à 1248), avaient été élevés dans la foi chrétienne. De partout — de Syrie, de Grèce, de France et du Caucase —, des prêtres et des artisans chrétiens se pressaient à sa cour. Sorqaqtani, la mère de Möngke khān (règne de 1251 à 1259) et de Kūbīlāy khān (règne de 1260 à 1294) était une chrétienne nestorienne. À la suite des Mongols, le nestorianisme fit un retour en force en Chine pour son ultime succès. Les plus célèbres patriarches présents dans la capitale yuan, Khānbālīq (Beijing), furent Mar Jaba-laha III (1245–1317) (un Öngüt) et son compagnon plus âgé Raban Sauma (1230?–1294). Toute une série d'archevêchés et d'évêchés s'étendaient de Samarkand à Khānbālīq. Là, une église nestorienne, ainsi qu'une autre à Ganzhou (Zhangye, dans l'actuelle province du Gansu) étaient consacrées à Sorqaqtani. Il existe encore une autre relique nestorienne certaine de l'époque des Yuan : ce sont deux pierres sculptées, dans un temple appelé *Shizi Si*, le «temple de la Sainte Croix», dans les collines proches de Fangshan, à 25 kilomètres au sud-ouest de Beijing.

Les missions franciscaines

En 1245, le pape Innocent IV envoya le franciscain italien Jean du Plan Carpin en mission auprès du grand khān des Mongols. Plusieurs années plus tard, le roi de France, Saint Louis, aida le franciscain flamand Guillaume de Rubrouck à se rendre à la cour du grand khān. Vers 1265, Niccolo et Maffeo Polo, négociants à Venise, parvinrent à la capitale de Kūbīlāy khān de laquelle ils furent renvoyés rapidement, chargés de remettre une lettre au pape. En 1289, le frère franciscain Jean de Montcorvin (vers 1247–1328) fut envoyé de Rome en qualité d'archevêque de Khānbālīq. Il y parvint en

1294, traduisit les Écritures en mongol, procéda à des milliers de conversions et construisit deux églises catholiques en 1298 (ou 1299) et en 1305–1306. Lorsque les marchands vénitiens Nicolo et Maffeo Polo (le père et l'oncle du célèbre Marco) revinrent de leur première visite à la capitale de Kūbīlāy khān en 1266, ils étaient chargés à nouveau d'une requête du grand khān qui demandait plus de 100 prêtres catholiques ; en 1307, sept autres moines franciscains vinrent rejoindre Jean de Montcorvin. Parmi les membres de cette mission, Pérégrin devint évêque de Zaitun (Quanzhou) en 1318 et, plus tard, Odoric de Pordenone atteignit la Chine en 1323 (?), tandis que son compatriote Jean de Marignolli le rejoignait en 1342. Ce dernier offrit au grand khān un grand cheval venu d'Occident, ce qui créa une forte impression à la cour. Bien des fonctionnaires lettrés reçurent l'ordre de composer des poèmes en l'honneur de l'animal. Le recensement, effectué aux alentours de 1300 à Zhenjiang (province actuelle du Jiangsu), donnait la liste des chrétiens et des autres résidents étrangers. Avec la chute de la dynastie des Yuan, l'Église catholique romaine fut expulsée de Chine, où elle devait revenir, en provenance d'Europe, deux siècles plus tard seulement.

Les juifs

On sait fort peu de chose de l'histoire des juifs en Chine. Un fragment judéo-persan mutilé a été découvert à Dandanuilq dans la région de Khotan du bassin de Tarim (Stein, *Ancient Khotan*, vol. I, pp. 306–309, 570–574 ; vol. II, illustration CXIX). D'autres petits manuscrits datant du IX^e ou du X^e siècle en caractères hébreux carrés ont été découverts dans les grottes sanctuaires de Tun-Huang (*Journal asiatique*, 1913, pp. 139–175). Abū Zayd mentionne les juifs parmi les résidents étrangers de Khanfu (Guangzhou) au IX^e siècle, ainsi que Marco Polo à Khānbāliq au XIII^e siècle, et d'autres franciscains à Khānbāliq et Zaitun (Quanzhou). Il semble que la synagogue de Kaifeng ait été construite en 1163.

L'islam

Selon toute apparence, il y eut des relations assez étroites entre Chinois et Arabes (connus sous le nom de « Dashi », dans la littérature chinoise, ce nom étant dérivé du persan *Tājīk*), à partir de la seconde moitié du VII^e siècle. En 651, la première ambassade arabe du quatrième calife, ʿUthmān, se rendit à la cour de Chang'an par la terre. En une centaine d'années, de la moitié du VII^e au début du IX^e siècle, plus de 30 ambassades venues des territoires arabes se rendirent en Chine. On ne connaît aucune date précise quant à la fondation de la première mosquée. On raconte qu'il y en avait une de

construite à Chang'an lorsque, en 725 ou 726, une ambassade conduite par Sulaymān et douze compagnons y fit son entrée.

On le sait, le califat 'abbāsside dépendait dans une large mesure des revenus qu'il tirait du commerce avec l'Inde et la Chine. Pendant la plus grande partie de la période des Tang et des Cinq Dynasties, on rencontrait des marchands venus d'Arabie et de Perse dans presque toutes les grandes villes chinoises ; ils venaient aussi bien par terre que par mer. Au IX^e siècle, pour se rendre de Perse à Guangzhou, un voyage maritime durait entre 130 et 140 jours. C'est par milliers que les marchands musulmans résidaient dans les quartiers réservés aux étrangers. Certains continuaient à commercer pour échanger des perles, des pierres précieuses, des bijoux et de la soie, tandis que d'autres tenaient de petites boutiques dans lesquelles ils vendaient du vin et des produits exotiques. À en croire les sources arabes d'Abū Zayd et de Mas'ūdī, 120 000 Arabes et Persans moururent à Guangzhou lors de la mise à sac de la ville par l'armée du bandit Huang Chao en 879.

Dans le même temps, les navires chinois qui avaient Guangzhou pour port d'attache, le grand havre international de l'Empire sous les Tang, faisaient escale dans des ports aussi éloignés que Sirāf et Baṣra dans le golfe Persique. La soie, les produits de l'artisanat, ainsi que des inventions comme le papier, la boussole magnétique et la poudre à canon faisaient leur chemin vers de nombreux pays d'Afrique et d'Europe, en transitant par le monde musulman.

L'islam commença vraiment de se diffuser sous la dynastie des Yuan. Les souverains mongols étaient bien disposés à l'égard de cette religion étrangère. À partir de cette époque, elle se répandit largement dans toute la Chine. Le marchand Pu Shougeng fut nommé responsable, par la cour des Yuan, de l'administration du commerce international pour les provinces du Fujian et du Guangdong. Lorsque Ibn Baṭṭūṭa (1304–1377), le célèbre voyageur, ayant quitté Tanger au Maroc, se rendit en Chine en 1347, il remarqua que son mode de vie musulman était partout respecté.

LA LITTÉRATURE

La poésie

La Chine une fois réunie, sous les Sui et les Tang, plusieurs génies de la poésie se succédèrent, tous sachant capter la puissance de leur époque et se défaire des tendances décadentes et artificielles de la période précédente. Faisant preuve d'une vitalité renouvelée, la poésie (*shi*) atteignit sa maturité. Il est généralement admis que la dynastie des Tang fut l'âge d'or de la poésie

chinoise. Tout en lui conservant ses formes anciennes, les poètes tang créèrent des formes nouvelles, le *jintishi* ou « vers de style moderne », tandis que l'on évoquait plus tard les formes révolues sous le nom de *gushi*, le « style ancien ». Parmi les formes créées, les plus importantes étaient le *jueju* (vers brisés) et le *lüshi* (vers réguliers). Le *jueju* se compose d'un quatrain de vers de 4 ou de 7 syllabes et le *lüshi* de 2 strophes de 4 vers chacune, avec des règles strictes qui gouvernent le parallélisme verbal des 2 couplets centraux. À strictement parler, aucune de ces deux formes n'était nouvelle, mais elles étaient désormais régies par des règles sévères de combinaison des tons égaux et obliques (*pingze*), selon les modes de l'euphonie tonale (illustrations 95 et 96).

Vers le milieu du VIII^e siècle, la poésie tang était florissante, car elle jouissait de la protection impériale ; aussi atteignit-elle sa pleine splendeur. Être bon poète était indispensable à qui voulait se faire accepter par l'élite et réussir aux examens de fonctionnaire. Il est impossible de donner ici une liste des plus grands poètes, car ils seraient trop nombreux. Citons, cependant, les plus unanimement reconnus : Li Bai (701–762) et Du Fu (712–770). Ils étaient contemporains et amis, bien que de caractère très différent.

Épris dans sa jeunesse de l'idée de chevalerie (*xia*) et renommé pour sa passion de l'amour et du vin autant que pour sa tendance à travailler les traditions taoïstes d'immortalité, Li Bai se proclamait « immortel banni du Ciel ». En en prenant à son aise avec les règles strictes de composition poétique, il impressionna ses contemporains par l'extrême adaptabilité de son talent littéraire et sa tendance à s'adonner à la fantaisie romanesque. Ses œuvres sont également bien connues au Japon et en Corée.

Du Fu était plus réfléchi et plus grave. Avec sa connaissance approfondie de la vie et de la société, il mit sa poésie au service de la dénonciation des plus grandes injustices sociales. Ses poèmes les plus admirés donnent des descriptions frappantes des épreuves, de la misère et des souffrances infligées au peuple impuissant par un gouvernement impitoyable. Comme la plupart de ses poèmes ont été écrits à l'époque troublée où la dynastie des Tang était sur son déclin, ils reflètent avec beaucoup de vérité les événements d'une période complexe et bouillonnante, son œuvre ayant été justement qualifiée d'« histoire en vers » (*shishi*), tandis que lui-même était salué sous le nom de « sage de la poésie » (*shisheng*).

À partir du IX^e siècle est apparu un ensemble de poèmes satiriques (*xinyuefu* — ballades du nouveau bureau de la musique) critiquant les abus du gouvernement, composés en grand nombre par Bai Juyi (772–846). L'un des poètes les plus influents après Du Fu, Bai Juyi a écrit quelque 60 pièces de critique sociale, notamment *Le Vieil Homme au bras cassé*, *Le Vieux Charbonnier* et *La Femme du marchand de sel*. Il est également célèbre pour ses longues ballades narratives, en particulier *Le Chant de l'éternel remords*

et *Le Chant pour le luthiste*. Contrairement à Du Fu qui écrivait dans une langue concise, Bai Juyi a composé ses poèmes en style populaire ; on raconte qu'il les lisait à une vieille femme illettrée avant de les terminer et qu'il en modifiait le vocabulaire jusqu'à ce qu'elle les comprenne entièrement.

Autre poète notable du IX^e siècle, Han Yu (768–824) était plus connu comme essayiste et chef d'un mouvement appelé *guwen* (prose classique) ; il prônait une langue plus intelligible et s'employa à donner plus de vivacité à ses poèmes.

La poésie tang tardive vit un retour à une langue plus dense et plus allusive. Ce ne fut pas avant le XI^e siècle, vers le milieu de la dynastie des Song, que la poésie reconquit sa première vitalité créatrice. Suivant les traces des grands poètes tang, les écrivains song adoptèrent un style raffiné et élégant. Parmi les poètes les plus renommés de ce temps, le plus célèbre fut Su Shi (surnommé Dungpo, 1037–1101). Homme d'État, écrivain prolifique dans tous les genres, peintre et calligraphe, ce génie à multiples facettes parvint à une expressivité sans rivale dans tous ses écrits. Ses essais et ses poèmes, vifs et spontanés comme « des nuages voguant dans le ciel et une eau ruisselant sur la terre », ne portent pas la marque de la « perfection et du poli ». Dans les dernières années de la dynastie, les œuvres de Lu You (1125–1210) sont, elles aussi, dignes de tous les éloges.

Il nous reste quelque 50 000 poèmes datant de l'époque des Tang. L'*Anthologie de la dynastie des Tang*, élaborée au XVIII^e siècle seulement, en contient plus de 48 900, que nous devons à 2 300 auteurs.

L'apparition et la floraison du *ci*

Vers la fin de la dynastie des Tang, une nouvelle forme poétique appelée *ci* connut une vogue croissante distincte. Ce genre de poésie lyrique « convenant au chant » se caractérise par des vers de longueurs diverses, un modèle tonal imposé et le fait qu'il s'accompagne de musique. Le premier poème sous cette forme remonte sans doute à l'époque des Tang, comme le prouvent, notamment, un grand nombre d'œuvres anonymes découvertes au début du XX^e siècle dans le célèbre dépôt de restes sacrés et de manuscrits caché dans la grotte sanctuaire de Dunhuang. Les textes semblent confirmer que le *ci* est dérivé d'une forme de chanson populaire courante chez les chanteuses et les musiciens. Plus tard, il devint un genre à part entière entre les mains des lettrés. Vers la fin de la dynastie des Tang et sous les Cinq Dynasties jusqu'aux premières années des Song du Nord, ces poèmes affectaient la forme de « fragments lyriques » (*xiaoling*). Sous le règne de l'empereur song Renzong (1023–1064), le *manci*, plus étoffé, ou « poème lyrique lent », était en vogue. Avec le temps, le *ci* aborda de nouveaux sujets et en vint à inclure

de nombreux thèmes, traités jusqu'alors selon la forme classique du *shi*. Puis des empereurs musiciens comme Zhou Bangyan (1056–1121) et Jiang Kui (vers 1135–vers 1221) créèrent de nouveaux mètres plus rigoureux. Le *ci* devint plus complexe dans sa prosodie et dans ses rimes, et c'est sous cette forme qu'il s'est conservé jusqu'à nos jours, avec le *shi*.

De tous les poètes du *ci* des Cinq Dynasties, le plus remarquable semble avoir été Li Yu (937–978), ou Li Houzhu, dernier souverain du petit royaume des Song du Sud (937–975). Né dans la réclusion du palais impérial, élevé par les femmes de la cour, Li Yu fut un poète du sentiment pur qui ne perdit jamais son étonnante innocence. Emmené captif dans la capitale des Song, oppressé par des sentiments mêlés de chagrin et d'humiliation, il évoque les souvenirs heureux des jours enfuis, laissant libre cours à sa douleur et à son désespoir. Voici quelques extraits de son *ci* :

L'eau s'écoule, les bourgeons tombent,
la splendeur du printemps est passée ;
Dans le domaine de la nature comme dans celui des hommes
(Traduit par J. Bonnet, *Wang Kuowei*, p. 120)

La haute tour — qui y montera avec moi ?
Claire vision d'automne que je connais depuis si longtemps
Mais le passé n'est plus que vide
Tout n'est plus que rêve effacé.
(Traduit par B. Watson, *The Columbia book of Chinese poetry*, p. 362)

Il écrivait comme pour exprimer les émotions universelles et non pas seulement son angoisse personnelle. « Comme Śākyamuni et Jésus-Christ, Li Yu semble avoir porté le poids des péchés de toute l'humanité », ainsi que devait le dire le lettré Wang Kuo-wei (1877–1927).

On estime que ce genre poétique a atteint son apogée sous la dynastie des Song. Bien des auteurs de ce temps ont connu la célébrité grâce à leurs *ci*. Le *Quan Song ci* (*Anthologie du ci des Song*), publié pour la première fois en 1940 et révisé en 1964, présente plus 1 330 auteurs et 19 900 poèmes. En fait, on mentionne au moins 3 812 auteurs dans la littérature du temps des Song. Le fonctionnaire lettré Su Shi a joué un grand rôle dans le développement de cette forme poétique en abordant des sujets plus sérieux.

Souvenirs du passé à la Falaise rouge

Le puissant fleuve coule vers l'est
Emportant les héros du passé ;
Ce rempart antique sur sa rive occidentale,

C'est la Falaise rouge de Zhou Yu, célèbre dans les Trois Royaumes ;
Là se hérissent des rocs aigus qui bousculent les nuages,
D'énormes vagues font s'écrouler les berges
Et l'écume s'empile en masses blanches comme neige ;
On dirait un tableau.
Innombrables sont les braves qui ont péri ici !
Je rêve au maréchal Zhou Yu de son vivant
Accompagné de sa nouvelle épouse, la dernière fille du seigneur Qiao,
Ardent et généreux,
Coiffé de soie, tenant son éventail de plume,
Il riait et plaisantait
Tandis que la redoutable flotte ennemie était dévorée par le feu !
Je visite par l'imagination ces scènes du passé,
Mon cœur déborde et ce spectacle doit faire rire,
Car j'ai vieilli avant l'âge.
Ah ! Cette vie est un songe,
Je bois au reflet de la lune sur le fleuve.

(Tiré de *Poetry and Prose of the Tang and Song*, traduit par Yang Xiani et Gladys Yang, Beijing, 1984, p. 255)

Comme Su Shi, Xin Qiji (1140–1207) a écrit dans un style hardi, plus libre que le sien et dans une langue très vivante. Né dans le Nord de la Chine, il se joignit, jeune homme, aux combattants qui résistaient aux envahisseurs jurchen. Plus tard, dans le Sud, il soumit des notes de réclamation, afin de recouvrer le territoire perdu dans les plaines centrales. Son *ci* exprime de nobles idées et un souci personnel de l'unité de la nation.

Lu You était déjà un poète célèbre à l'âge de 17 ans. Il a écrit plus de 9 000 *shi* et *ci*, décrivant des événements ordinaires, des épisodes de la vie quotidienne, ainsi que ses propres sentiments. Ce qui le distingue c'est que, toute sa vie, il a lutté pour la reconquête du territoire perdu, et son œuvre porte la marque de son ardent patriotisme. Le plus célèbre exemple en est ce poème dédié à son fils :

À mon fils

La mort met fin à tout, c'est une certitude,
Mais ce qui me chagrine c'est de n'avoir pas vu la réunion de notre terre ;
Le jour où nos armes impériales seront de retour dans la plaine du centre
Prépare ton sacrifice¹ et préviens ton vieux père !

(Tiré de *Poetry and Prose of the Tang and Song*, p. 286)

Une femme très érudite, Li Qingzhao (1081–1145), reçut les plus grands éloges pour son magnifique *ci*. Elle a connu plusieurs années de bonheur après son mariage et a donné une œuvre pleine de fraîcheur. Puis sa ville natale tomba entre les mains des Jurchen, et son mari expira alors que tous deux fuyaient vers le sud. Elle écrivit alors des vers poignants exprimant sa solitude et l'inquiétude qu'elle ressentait pour son pays.

Proche du *ci*, mais plus long, le *qu*, ou *sanqu*, devait s'accompagner de musique du Nord. C'est un élément important du théâtre yuan.

Le mouvement de la prose classique (*guwen*) sous les Tang et les Song

Les grands lettrés de la dynastie des Han écrivaient dans un style simple et naturel, mais, par la suite, la prose passa par une transition, de la simplicité sans artifice à une élégance apprêtée. Bien des écrivains avaient une passion pour les comparaisons ampoulées et l'usage des allusions historiques. Cette tendance devint de plus en plus prononcée, jusqu'à atteindre son apogée avec le *pianwen*, ou «prose parallèle», sous les Six Dynasties. La plupart de ses adeptes trouvaient leurs délices dans le raffinement des mots, façonnaient leurs phrases avec quatre ou six caractères et se livraient à une utilisation habile d'un strict parallélisme verbal (*pianti*).

Pendant les premières années de la dynastie des Tang, les essayistes continuèrent à modeler leur style sur celui de la période précédente, en particulier dans les suppliques adressées à la cour impériale et les lettres officielles. Mais peu à peu, l'insatisfaction grandit face à ces artifices et, avec le temps, il y eut une puissante réaction de rejet dans le mouvement de la prose classique (*guwen*), mené par Han Yu et Liu Zongyuan (773–819). Ce mouvement littéraire visait à une réforme du style pour se libérer du *pianwen* et faire revivre la prose lucide et sans ornement de la dynastie des Han et des périodes antérieures. Il supposait aussi un effort pour expliquer les enseignements moraux de Kongzi et pour élever la position du confucianisme en l'opposant au bouddhisme et au taoïsme. L'un des plus célèbres essais de Han Yu est son *Yuan Dao* ou *Sur les origines du dao* (voie, vérité); l'auteur, influencé par les idées bouddhistes chan, proposait une théorie de la transmission orthodoxe du tao à travers une lignée de sages qui remontait à Kongzi en allant jusqu'à Mengzi. Han Yu n'était sûrement pas un philosophe, et il était mieux connu comme essayiste. Mais son rôle, ainsi que celui de son contemporain Li Ao, qui formula la théorie du tao, devait avoir une profonde signification intellectuelle. L'école du néoconfucianisme des Song et des Ming tira son nom de cette théorie. Han Yu développa encore une autre idée avec une éloquence passionnée, celle du rôle de la prose

considérée comme le véhicule idéal de la propagation du tao. Chaque fois, il s'efforça non seulement de revenir au style classique, mais de mettre la prose au service du royaume des idées.

Après la mort de Han Yu et de Liu Zongyuan, certains de leurs disciples adoptèrent une sorte de « prose absconse » qui avait l'inconvénient de n'être guère acceptée. On assista donc, vers la fin de la dynastie des Tang, à un retour du style parallèle (*pianti*), dans la prose comme dans la poésie. Au début de la dynastie des Song, cette prose baptisée *shiwen*, ou « style contemporain », et la poésie correspondante, appelée style *xikun*, prirent une position dominante, en particulier avec Yang Yi (974–1020), Liu Yun et d'autres, car seuls les essais et les poèmes composés selon ces styles obtenaient du succès. Ce ne fut pas avant le XI^e siècle qu'Ouyang Xiu (1007–1072) se lança dans la défense du *guwen* et que le mouvement de la prose classique parvint à quelque résultat. Homme d'État, historien, poète et essayiste, Ouyang Xiu écrivit ainsi des mémoires, des lettres, des préfaces, des épitaphes ou des oraisons funèbres et d'autres textes. Ses œuvres traduisaient une telle lucidité et un tel naturel que bien des fonctionnaires lettrés de son entourage, notamment les réformateurs Fan Zhongyan, Wang Anshi et certains autres qui s'opposaient à Wang, comme Su Shi, par exemple, adoptèrent son style. Lorsqu'il mourut, le *guwen* avait conquis presque tous les modes de prose. Depuis lors, il est devenu le modèle du style chinois jusqu'à la révolution littéraire de 1919 ; par la suite, ce style a été peu à peu remplacé par le chinois vernaculaire.

Sous la dynastie des Ming, Mao Kun (1512–1601) a collecté les œuvres en prose de Han Yu et de Liu Zongyuan, de l'époque des Tang, et celles d'Ouyang Xiu, de Su Shi, de Su Xun (le père de Su Shi), de son frère Su Zhe, de Wang Anshi et de Zen Kong, de l'époque des Song — les cinq derniers nommés étaient tous des disciples d'Ouyang Xiu —, dans une chrestomathie intitulée *Les Chefs-d'œuvre de huit maîtres de la prose sous les dynasties des Tang et des Song*. Depuis, cette appellation honorifique est restée attachée à leurs noms.

Les nouvelles (*chuanqi*) à l'époque des Tang

Sous la dynastie des Tang, ce genre s'est développé à partir des formes brèves, anecdotiques des périodes antérieures. Zhang Zhuo (660 ?–740 ?) écrit *You xian ku* (*Une visite dans la caverne enchantée*), œuvre fameuse que des « envoyés des royaumes de Silla et du Japon voulaient acheter à prix d'or » (*Jin Tang shu*, chap. 149, p. 4024). L'auteur passe une nuit exaltante avec deux jeunes femmes, alors qu'il est en voyage en mission officielle. Du milieu du VIII^e au début du IX^e siècle, le genre a été populaire. Ces courtes nouvelles donnent une représentation vivante, parfois réaliste, de la vie quotidienne ou

de certains traits de la société contemporaine. Autre œuvre représentative, le conte intitulé *Remords éternel* dont l'auteur est Cheng Hong, un lettré contemporain de Bai Juyi qui a composé une longue ballade narrative sur le même thème et sous le même titre. La nouvelle de Chen et la ballade de Bai nous donnent toutes deux une description colorée de la vie décadente et pleine d'ivresse de la classe dominante qui s'adonne aux plaisirs de toute sorte, fait des dépenses extravagantes et dont les membres rivalisent de luxe, mais, dans le même temps, elles expriment une considération pour l'amour fidèle qui triomphe de la mort. De la même manière, dans le *Conte de l'oreiller*, le héros, Lu, rêve qu'après avoir rapidement progressé dans sa carrière, il est jeté en prison à cause d'une calomnie, provoquée par sa recherche de la puissance et de l'argent. Plein de remords, il met fin à sa carrière. *La Fille du prince Huo* et *L'Histoire de Yingying* racontent les tragiques histoires d'amour de deux femmes. Les héroïnes supportent leur destin avec simplicité, parce qu'elles n'ont pas eu de chance dans le choix de leurs amants. *Le Vieil Homme de la ville orientale* traduit les horreurs de la guerre.

La plupart des écrivains qui se sont adonnés à ce genre possédaient un style plaisant. Avec des touches habiles, ils ont créé bien des images de la société.

La montée de la littérature en langue vernaculaire

La glose des *sūtra* bouddhiques a joué un rôle de premier plan, car elle a élargi l'éventail des sujets et favorisé le style vernaculaire. Certains modes littéraires, en particulier ceux qui sont en rapport avec la déclamation, semblent être issus d'une tradition populaire qui existait sous la dynastie des Tang, consistant à exposer les textes bouddhiques dans une langue vulgaire compréhensible par tous. Il y avait, dans la plupart des temples, un lieu de réunion où les moines donnaient des conférences qui s'adressaient aux masses illettrées et aux individus peu instruits. Dans la collection de manuscrits de Dunhuang existe un ensemble de *changdao* (psalmodie d'introduction aux *sūtra*) et de *suijiang* (conférences pour un niveau populaire). Selon toute apparence, ces causeries et ces compositions de chantefables en une alternance de prose et de vers étaient de tradition orale avant qu'on les consigne par écrit. Elles ont précédé les récits oraux comme les *bianwen* (histoires populaires), genre de littérature populaire soumis à l'influence bouddhique, très florissant à la fin de la dynastie des Tang et sous les Cinq Dynasties. Au temps des Song, les résumés des conteurs (*huaben*) présentaient de nombreux points communs avec les *bianwen*. Il semble que bien d'autres genres de littérature vernaculaire, comme les ballades dramatiques de forme *zhugongdiao*, les poèmes lyriques accompagnés de chants du Nord, connus sous le nom de *qu* ou *sanqu*, aient eu

des origines similaires. En outre, sous les Tang, les cours de bien des grands temples étaient des lieux publics qui proposaient des divertissements variés à l'occasion des fêtes et des cérémonies ; de nombreux spectateurs d'origines sociales variées s'y rendaient. On y vit même des princesses.

La prospérité commerciale de la Chine sous la dynastie des Song donna un coup de fouet à la culture populaire urbaine, notamment aux représentations théâtrales. En conséquence, la période fut très intéressante pour la formation de toutes sortes de formes littéraires et artistiques.

Le théâtre sous les Yuan

Sous cette dynastie, les progrès littéraires les plus considérables se produisirent dans une forme dramatique composite, le *zaju*. Ce fut un grand moment de la dramaturgie. Les archives ont gardé les noms de plus de 200 écrivains qui produisirent quelque 700 œuvres ; il nous en reste 150.

Ces ouvrages étaient destinés à être joués et chantés. Le *sanqu* mentionné plus haut, ces arias qui avaient déjà fait leur apparition dans les quartiers d'amusement des grandes villes au temps des Song du Sud, était désormais incorporé dans les passages chantés des drames yuan. Sous cette forme de représentation opératique, le *sanqu* se transforma en *zaju*, la forme dramatique renommée du temps des Yuan. L'intrigue y est bien nouée et se répartit généralement en quatre actes, parfois précédés d'un prélude (*xiezi*) mêlant dialogue, jeu des acteurs, pantomime, danse et différents numéros empruntés aux spectacles d'acrobatie.

Il y eut à cette époque quatre grands dramaturges, Guan Hanqing, Wang Shifu, Bai Pu et Ma Zhiyuan, les plus prolifiques et les plus brillants étant les deux premiers.

Guan Hanqing (vers 1210–1300), né à Khānbāliq, la capitale des Yuan, était officier de santé à l'académie impériale de médecine. Il est l'auteur de 60 pièces traitant de sujets divers, traduisant sa connaissance de la vie et sa familiarité avec la vie quotidienne de l'homme de la rue. *La Neige en été*, qui aborde le thème de l'injustice, est son œuvre la plus connue. L'héroïne innocente fait preuve de courage et de force de caractère ; elle en appelle au Ciel et à la Terre avant son exécution :

Hélas ! Terre, toi qui es incapable de distinguer le bien
du mal, comment peux-tu encore être la Terre !
Hélas ! Ciel, tu ne fais pas respecter la justice,
c'est en vain que tu es le Ciel !

Elle est persuadée que le Ciel et la Terre la justifieront et qu'ils feront
tomber la neige en été, la saison la plus chaude.

Wang Shifu a écrit à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècle. Son chef-d'œuvre, *La Chambre de l'ouest*, a pour thème principal l'amour entre un jeune lettré et une jeune fille de bonne famille.

Les premiers romans de l'époque des Ming

Écrits au début de la dynastie, les romans provenaient des contes populaires de l'époque des Song et des Yuan. Les plus connus sont *Les bords de l'eau*, *Les hors-la-loi des marais* (*Shuihu zhuan*, connu également sous le titre *Tous les hommes sont frères*) et *Le roman des Trois Royaumes* (*San guo zhi yanyi*). Le premier narre les exploits héroïques et les aventures chevaleresques d'un groupe de paysans, de pêcheurs, d'officiers, de petits fonctionnaires et de quelques propriétaires, tous révoltés. Construit à partir du schéma écrit des conteurs song, *Les Contes l'ère xuanhe*, ce roman semble avoir été recomposé par le grand écrivain Shi Nai'an (vers 1296–vers 1370), puis modifié encore par des auteurs postérieurs. *Le Roman des Trois Royaumes* est attribué à Luo Guanzhong dont on pense qu'il a vécu dans les 70 dernières années du XIV^e siècle. C'est une histoire romancée des Han postérieurs et des temps troublés qui ont suivi — la période des Trois Royaumes (220–280). Les luttes politiques et militaires entre différentes factions y sont décrites. Ces romans ont eu une influence littéraire et sociale immense sur les générations suivantes, et ils sont encore connus dans presque tous les foyers chinois.

LA PEINTURE

La tradition chinoise en ce domaine atteignit un niveau de perfection sous la dynastie des Tang. Aux VII^e et VIII^e siècles, bien des maîtres renommés, comme Yan Liben, Wu Daozi, Zhang Xuan et Zhou Fang, furent invités à la cour où ils obtinrent la protection impériale. Leur style et leur manière dans les portraits des souverains du passé, des hauts fonctionnaires, des ambassadeurs étrangers et des dames de la cour leur attirèrent la faveur des empereurs et une grande réputation dans les cercles de l'aristocratie. On dit que Yan Liben dessinait ses personnages avec des traits nets qui semblaient aussi rigides que des fils de fer. L'utilisation d'ombres de différentes épaisseurs les faisait ressortir. Wu Daozi, le plus célèbre des peintres de la cour des Tang, connu sous le surnom du « peintre saint », traçait ses portraits, religieux ou profanes, avec des lignes plus souples. Sous son pinceau, un châle ou un ruban avait tant d'élégance qu'il semblait danser dans la brise. *Les Dames préparant de la soie* de Zhang Xuan et *L'Accord du luth et le thé* de Zhou Fang dépeignent la vie de cour d'une manière aussi précise que charmante.

Tandis que le bouddhisme parvenait à son apogée aux VII^e et VIII^e siècles, de grands artistes se consacraient à la glorification iconographique des nombreux êtres célestes. Wu Daozi a fait preuve d'un grand talent avec pas moins de 300 peintures murales qui décoraient les principaux temples des deux capitales, Chang'an et Luoyang. Ces peintures et bien d'autres étaient exécutées à grande échelle, tout comme les stucs et les bannières de soie polychromes ainsi que les dessins qui ornaient les temples et permettaient aux croyants de contempler l'expression de compassion du Bouddha et des bodhisattva et la cohorte colorée du paradis bouddhique.

La dynastie des Tang a vu aussi des progrès dans la peinture de paysage. Li Sixun et son fils Li Zhoudao ont créé le *jinbi shanshui*, «paysage bleu-vert doré», style formel riche de détails somptueux qui satisfaisaient le goût de la cour. Vers la moitié du VIII^e siècle, Wang Wein, célèbre poète et lettré, a introduit un nouveau genre de composition de paysages à l'encre, plus libre, qui a séduit énormément les lettrés. Pour ces derniers, la création et l'expression spontanée avaient bien plus d'importance que la perfection technique qui, à leur avis, était l'apanage des peintres de la cour. Leur rupture avec le style de peinture de paysage qui avait les faveurs de la cour se manifeste par l'emploi de la technique consistant à «briser l'encre» (Zhang Zao), c'est-à-dire à en éclabousser le support de soie (Wang Mo, aussi appelé Wang Qia), ou à peindre en exagérant les traits ou en les déformant (le moine bouddhique Guan Xiu).

Sous les Cinq Dynasties (907–960) et les Dix Royaumes (907–980), les grands peintres paysagistes du Nord ont été Jing Hao, Li Cheng, Guan Tong et Fan Kuan. Les représentants du style du Sud, moins austère, ont été Ding Yuan et son disciple Ju Ran. Le style ferme des peintres du Nord et la manière plus spontanée des artistes méridionaux ont suivi deux voies de développement distinctes dans la peinture de paysage, qui se sont poursuivies jusqu'aux temps modernes (illustration 251).

Le portrait était représenté par Ku Hongzhong et Zhou Wenju. Le premier a peint *Le Divertissement nocturne de Han Xizai*, une scène de la vie de débauche et de volupté de ce ministre. Le second est quant à lui célèbre pour ses tableaux de dames de la cour, de participantes à des jeux féminins et de séances musicales. Ses *Dames baignant des enfants* montrent la vie quotidienne à l'intérieur du palais.

C'est sous les Cinq Dynasties que les tableaux de fleurs et d'oiseaux ont formé une branche indépendante de la peinture. Huang Quan a mis au point un style dénommé *mogu hua*, ce qui signifie «peinture sans os, ou lavis sans contour», technique que la plupart des peintres professionnels ont adoptée. Les lettrés admiraient les libres esquisses de Xu Xi. Sous les Song, leur premier successeur fut Cui Bo.

Le groupe raffiné de la peinture de paysage était représenté par un ensemble de lettrés qui comprenait Su Shi, Mi Fu et son fils Mi Youren, Wen

Tong et Li Gonglin (Li Longmian). Ce dernier était un maître du *baimiao*, peinture aux traits simples, sans couleur ni ombre, mais il était aussi réputé comme peintre de chevaux. Les artistes cultivés accordaient beaucoup de valeur à la ressemblance, ils recherchaient l'expression intellectuelle. Parfois, ils tentaient de capter une expression de spontanéité, *xie i*, littéralement « écrire des idées », en installant leurs pensées et leurs sentiments dans « les formes empruntées des objets », comme le bambou, les montagnes et même les arbres desséchés et les rochers mystérieux. En outre, à partir de l'époque des Song, il devint coutumier pour les érudits de réunir poésie, peinture et calligraphie en un seul dessin.

Les empereurs Song du Nord étaient de grands mécènes des arts, le plus célèbre étant Huizong (règne de 1110 à 1125). Il fut le plus grand collectionneur impérial, avec l'acquisition de près de 6 400 peintures de 231 maîtres, la rédaction d'un catalogue de peintures et des principaux cercles littéraires et artistiques. Lui-même était un calligraphe accompli et un peintre d'oiseaux et de fleurs. Il invitait les artistes de mérite exceptionnel dans l'académie impériale de peinture.

Sous les Song du Sud, l'académie de peinture fut réinstallée dans la capitale provisoire, Lin'an. Les tableaux monochromes élégants commandés par eux se caractérisaient par la précision du trait et des critères techniques élevés. Les quatre grands maîtres étaient alors Li Tang, Liu Songnian, Ma Yuan et Xia Gui.

Sous la dynastie des Yuan, les paysages rompirent avec les imitations et les conventions de l'académie officielle des Song. Les peintres érudits cultivaient des caractéristiques personnelles, et leurs œuvres révélaient, pensait-on, la personnalité de leurs auteurs. Les plus célèbres, renommés pour leur liberté de touche, étaient Huang Gongwang, Wang Meng, Wu Zhen et Ni Zan. On les appelait les quatre grands peintres des Yuan.

LA SCIENCE ET LES TECHNIQUES

Sous les Tang, les Song et les Yuan, la connaissance scientifique et technique atteignit un niveau assez élevé. Sous les Song, on composa des histoires dynastiques officielles et quelques encyclopédies, ainsi que des traités sur les calendriers, l'astronomie, la musique et l'harmonie. Les traités d'agronomie et d'horticulture (*Nongshu*), de médecine, d'acupuncture, d'architecture (*Yingzao fashi*), de technique militaire (*Wu jing zongyao*), de géographie, de cartographie et des « cent techniques » étaient rédigés par des fonctionnaires lettrés et des spécialistes. Les sciences appliquées et les nouvelles techniques progressèrent, dès lors qu'elles se révélèrent bénéfiques pour la cour impériale en particulier et pour l'administration en général. Les fonc-

tionnaires lettrés avaient, en réalité, besoin d'être versés dans ces branches pour accomplir leurs tâches.

Les mathématiques

De grands progrès ont été accomplis dans cette science sous les Song, comme sous les Yuan. L'époque porte les traces d'une grande créativité et d'un grand nombre de travaux de haut niveau. Elle a été marquée par quatre grands mathématiciens : Qin Jiushao, Li Ye, Yang Hui et Zhu Shijie. Qin a résolu de difficiles problèmes d'équations, tandis que Li créait le *tianyuanshu*, type de matrice formée de rangées de barres numérales servant à résoudre les équations, et que Yang simplifiait les opérations effectuées au moyen de ces barres en élaborant un certain nombre de rimes mnémotechniques. Les travaux de Zhu ont touché à deux autres réussites qui ont fait date, la solution des équations simultanées à variables multiples et une méthode permettant de résoudre des problèmes de différences de puissance finies (Institut de l'histoire naturelle des sciences naturelles, 1983, pp. 54–55).

Les améliorations apportées aux opérations effectuées au moyen des barres numérales ont débouché sur l'utilisation de boules mobiles. L'apparition de cet abaque, ou boulier, semble avoir répondu à une demande réelle de calculs rapides qui s'est manifestée vers le milieu de la dynastie des Tang, chez les négociants. Sous les Song et surtout sous les Ming, il existait de nombreux petits poèmes mnémotechniques (*koujue*) d'aide au calcul qui ont apporté de remarquables améliorations dans les opérations du boulier.

Le calendrier et l'almanach

Dans les monographies sur la littérature (*yiwenzhi*) des histoires dynastiques officielles des Tang et des Song, les œuvres traitant du calendrier et de l'almanach étaient classées sous la même rubrique que les ouvrages mathématiques. Sous les Tang, les révisions du calendrier étaient fréquentes, car les calendriers traditionnels chinois ne se limitaient par à l'arrangement des années, des mois et des jours, mais ils comprenaient des prédictions sur les mouvements du Soleil, de la Lune et des cinq planètes, des prévisions concernant les éclipses solaires et lunaires, et la définition des termes relatifs au Soleil. Parmi les nombreux calendriers mentionnés dans les archives des Tang, celui du moine bouddhique Yixing Dayan occupait une place importante. Promulgué en 728, il donnait des calculs beaucoup plus précis et exacts que les autres du mouvement éclipstique du Soleil et des fluctuations de sa vitesse apparente. Grâce à l'influence indienne, Yixing apporta aussi une contribution remarquable aux mathématiques. En fait, à cette époque,

Figure 29 La première horloge astronomique fut construite au XI^e siècle, à Kaifeng, sur l'ordre de l'empereur. Elle fonctionnait au moyen d'un ensemble très perfectionné d'engrenages mus par une roue hydraulique (voir à droite, au centre du dessin) qui faisait tourner une sphère armillaire (au sommet de la tour, sous un toit de chaume) et un globe céleste (situé au premier étage de la tour). D'autres engrenages faisaient tourner les cinq disques horizontaux, au centre à gauche, faisant apparaître, par les ouvertures pratiquées dans l'un des murs, une série de petites figurines. Ces jaquemarts signalaient l'heure grâce à un panneau, un tambour ou un gong (tiré de N. Kotker, C. P. Fitzgerald, *The horizon history of China*, New York, 1969, p. 155, d'après J. Needham, *Science and civilization in China*, Cambridge, 1952).

nombre d'ouvrages sur le calendrier, l'almanach et l'astrologie étaient fondés sur les systèmes courants en Inde et en Asie occidentale. Il existe un *Almanach des sept luminaires*, d'origine indienne, en usage depuis le VII^e siècle. Amoghavajra, moine fonctionnaire, et son disciple chinois ont traduit et annoté des œuvres indiennes sur les calculs du calendrier. On a découvert, dans les manuscrits de Dunhuang, une liste des « sept luminaires », venue de Sogdiane et transcrite en caractères chinois à peu près à la moitié de la période Tang.

En 725, Yixing et son collègue Liang Lingzan construisirent un globe céleste mobile avec une horloge, mû par une roue hydraulique. Mais le meilleur exemple que nous ayons de tels instruments astronomiques reste la tour horloge actionnée par une roue hydraulique (fig. 29), conçue et

installée en 1088 par Han Gonglian sous l'égide de Su Song, alors ministre du personnel. L'instrument était une grande structure de bois de plus de 12 mètres de haut. Si l'on en croit le *Xin yi xiang fa yao* (*Une nouvelle conception pour une horloge armillaire*) écrit par Su Song lui-même en 1090, sur la plate-forme du sommet de la tour était placée une sphère armillaire reliée par des engrenages à un mécanisme hydraulique : une roue à eau qui tournait régulièrement à mesure que chacun des godets placés sur son bord se remplissait, puis se vidait. Ainsi, la sphère armillaire suivait le mouvement de la sphère céleste et le Soleil était toujours dans le champ visuel de l'observateur. Sous la plate-forme supérieure, dans une chambre intérieure, se trouvait le globe céleste qui tournait mécaniquement, afin de suivre le mouvement de la sphère céleste naturelle : il localisait les constellations. Sous cette chambre, on découvrait la roue motrice, ainsi qu'un ingénieux système de mesure de l'heure. La roue était dotée d'un système à échappement.

Autre savant remarquable du temps des Song, Shen Gua (1031–1095) mit au point le calendrier solaire divisé en douze périodes et découvrit la légère inclinaison vers l'est de la boussole magnétique, déviation qui était alors beaucoup plus importante que de nos jours. Dans les dernières années de sa vie, il se retira dans le jardin de Mengxi (la rivière du rêve), et c'est là qu'il écrivit son ouvrage le plus célèbre, *Mengxi bitan* (*Les Notes de la rivière du rêve*) ; nous y trouvons le premier récit de la construction des cartes en relief, des descriptions de fossiles et bien d'autres mémoires scientifiques (sur la boussole, l'imprimerie à caractères mobiles, et ainsi de suite).

Au temps des Yuan, Guo Shoujing (1231–1316), grand astronome, géographe et expert de la conservation de l'eau, mit au point une bonne dizaine d'instruments d'observation astronomique et de calcul de précision. Il calcula la longueur de l'année comme étant de 365,2425 jours — son erreur était de six secondes seulement. Son calendrier et son almanach présentent le même cycle que celui du calendrier grégorien (illustration 134).

La fabrication du papier

Bien que la méthode de sa fabrication eût été inventée en Chine quelque temps avant le I^{er} siècle av. J.-C., le papier ne devint un support d'écriture courant que sous les dynasties des Tang et des Song. Les besoins considérables de l'administration et des transactions commerciales, le développement du système d'examens pour le recrutement des fonctionnaires et les encouragements prodigués à l'érudition, tous ces facteurs engendrèrent une forte demande de papier et des améliorations dans sa fabrication.

Il y eut de nombreuses innovations en ce domaine au cours de la période. Le papier destiné aux documents était fabriqué à partir de l'écorce d'une

variété de mûrier, le mûrier à papier appelé *chu* (*Broussonetia papyrifera*) ; le nom générique du papier était donc *chuzhi*. Le papier de chanvre, le *mazhi*, était de bonne qualité, et l'on commença à utiliser aussi le rotin, l'écorce de daphné, les tiges de riz et de blé ainsi que le bambou. La manufacture de papier de bambou se développa rapidement dans le sud de la Chine où se trouvaient de nombreuses bambouseraies. La pulpe de bambou était battue et broyée pour obtenir une texture uniforme. Sous les Tang, une pâte d'amidon servait à l'encollage. Sous les Song, un jus végétal collant appelé *zhi-yao* (le « remède du papier ») remplaça la pâte d'amidon pour adoucir les fibres et les distribuer également dans la pâte. Un tamis fait d'un cadre de bois et d'un fin assemblage de fibres de bambou servait à prélever une pellicule de pâte qui se transformait en feuille de papier.

On trouvait alors des manufactures de papier dans tout le pays. Plus de 200 usines étaient actives sur les rives du Yangzi dans les grands centres industriels des provinces modernes du Jiangsu, du Zhejiang, de l'Anhui, du Jiangxi, du Hunan et du Sichuan (Tsien Tsuen-Hsuei, 1985, p. 45). Un papier de qualité exceptionnelle, le « papier du tribut » (*gongzhi*), était régulièrement prélevé dans onze districts de l'Empire. Il semble qu'il existait aussi des ateliers de fabrication dans le Nord-Ouest. Parmi les documents découverts à Turfan en 1972, il en est un, daté de 620, qui porte le nom de l'artisan (*zhishi*) qui l'a fabriqué, Wei Xiannu. Un autre fragment nous fournit des renseignements sur les prisonniers qu'on envoyait travailler dans les ateliers.

On a publié alors des ouvrages sur le papier, entre autres *Zhipu* (*Manuel sur le papier*) en 986, *Shu qian pu* (*Manuel sur le papier à écrire du Sichuan*) au temps de la dynastie des Yuan, ainsi que le chapitre 13 du remarquable *Tiangong Kaiwu* (*Explication des œuvres de la nature*) écrit en 1637 par Song Yingxing, sous la dynastie des Ming.

Le papier a énormément contribué à la dissémination et à la préservation des œuvres littéraires et religieuses. Outre son usage considérable pour la copie et l'impression des classiques confucéens, la publication des textes bouddhiques et taoïstes en demandait aussi d'énormes quantités. D'innombrables documents, rouleaux manuscrits, lettres et textes divers, et nombre d'articles en papier datant du IV^e au XI^e siècle ont été retrouvés à Dunhuang et dans la région de Turfan. Plusieurs centaines des manuscrits d'écrits bouddhiques, taoïstes et confucéens qu'on y a découverts portent des colophons datés, dont les plus anciens sont un *vinaya* bouddhique daté de 406 apr. J.-C. (conservé sous la cote Stein 797 de la British Library).

Le papier devint d'usage courant à tous les niveaux de l'administration. Sous les Tang, par exemple, tous les trois ans, le gouvernement entreprenait un recensement complet de la population par commune (*li*), canton (*xian*) et préfecture (*zhou*). Les registres découverts à Dunhuang et à Turfan témoi-

gnent du soin extrême avec lequel ces documents étaient rédigés, selon le statut du territoire. Le prix du matériel nécessaire à l'écriture — papier, pinceaux, encre — était perçu par le prélèvement d'une certaine somme par individu, le tout consigné dans un autre registre.

Le papier servait aussi à imprimer les formulaires des traites et des lettres de change pour le sel et le thé (*jiaoyin*). Le papier-monnaie fut d'abord appelé *chubi* (argent de papier de mûrier) pour devenir peu à peu une véritable monnaie ayant cours dans tout le pays. Sous la dynastie des Song, l'émission de billets (*jiaozhi*, *huizi*) poussa le gouvernement à créer ses propres usines de fabrication d'un papier spécial réservé aux billets ; les dynasties suivantes, Yuan et Ming, continuèrent d'en faire autant.

Il existait toutes sortes de papiers pour les arts, en particulier la peinture et la calligraphie. À partir de la dynastie des Tang, artistes et lettrés commencèrent à peindre sur papier ; sous les Song, ce dernier était devenu le matériau idéal de l'expression artistique. Le papier le plus réputé était et est toujours le *xuanzhi*.

L'invention de l'imprimerie

Vint ensuite la pratique de l'impression sur planche de bois. Le texte d'une page entière était écrit d'abord sur une feuille de papier fin, transparent, dont on collait le côté face sur un bloc de bois, provenant en général du poirier ou du plaqueminier. Les caractères étaient alors gravés à l'envers avec un couteau, à travers le papier. Le bloc, une fois gravé, était encre, et on y appliquait une feuille qu'on lissait soigneusement avec une brosse douce ; le procédé rappelle le calque par frottis (dans ce cas, l'inscription n'est pas gravée en négatif) (illustration 115).

Il semble que ce mode d'impression ait été inventé au VII^e siècle, bien qu'il ne subsiste aucun spécimen antérieur au VIII^e siècle. Peut-être la demande massive de textes bouddhiques a-t-elle été le facteur déclenchant de cette invention, ainsi que la nécessité de reproduire quantité d'images. L'un des actes les plus méritoires que l'on pouvait accomplir, dans la piété bouddhique, consistait à copier des textes et des images, aussi n'est-il pas étonnant que le plus ancien document imprimé que l'on possède soit un *dhāraṇī-sūtra* ; il a été découvert en 1966 dans une stupa du temple bouddhique de Pulguk-sa, à Kyōngju, dans le Sud-Est de la Corée. On pense que ce texte a pu être imprimé entre 704 et 751. Un autre fragment de texte imprimé ancien, daté approximativement de la même époque, le chapitre 17 de la *Sūtra du lotus*, a été découvert à Turfan. Un almanach très répandu était imprimé grâce à des planches de bois ; vers les années 830, on le trouvait sur les marchés de Sichuan, l'un des centres du commerce de ces textes ainsi imprimés. Une *Sūtra du diamant*, merveilleusement gravée, a été découverte dans les grottes sanctuaires de Dunhuang ; c'est

le texte imprimé le plus ancien du monde et dont on connaît indubitablement la date puisqu'il porte un achevé d'imprimé : « Quinzième jour de la quatrième lune de la neuvième année du règne de Xiantong » (nom de souverain de l'empereur tang Yizong, 868 apr. J.-C.).

Sous les Cinq Dynasties et les Dix Royaumes, on a imprimé un nombre croissant de classiques confucéens, d'écrits taoïstes, d'anthologies littéraires et d'œuvres encyclopédiques, ainsi que des *sūtra* bouddhiques et des calendriers. L'impression privée de livres était également très répandue et florissante. La dynastie des Song a connu de nouveaux perfectionnements dans l'impression par planches de bois ; les collectionneurs attachent un grand prix aux textes imprimés datant de cette période.

C'est sous la dynastie des Song qu'un ouvrier du nom de Bi Sheng (?-1051) introduisit une nouvelle méthode d'impression au moyen de caractères mobiles. D'après le *Mengxi bitan* de Shen Gua, Bi Sheng avait commencé par fabriquer des caractères d'argile qu'il faisait cuire au four, un pour chacun des caractères, avec des répliques selon la fréquence de leur utilisation. Une plaque de fer carrée était enduite d'une couche d'un mélange de résine, de cire et de cendres de papier. Lorsque la plaque était entièrement garnie de caractères, elle était chauffée sur le feu et pressée avec une plaque de bois de sorte que les caractères étaient uniformément répartis sur le mélange fondu.

Il est intéressant de remarquer que les plaques de bronze utilisées pour imprimer le papier-monnaie au temps des Song et des Yuan sont toujours d'usage courant aujourd'hui. Quant aux caractères mobiles, bien des écrits non chinois ont été conservés jusqu'à nos jours. Plusieurs centaines de caractères ouïgours, datant du début du XIV^e siècle et découverts à Dunhuang, sont conservés à présent au musée Guimet, à Paris.

La poudre et les armes à feu

Avant la dynastie des Tang, les alchimistes avaient déjà accumulé une expérience pratique sur la « drogue de feu » (*huoyao*), mélange de salpêtre, de soufre et de charbon de bois, doté de propriétés combustibles et explosives instantanées. Au début de l'ère des Tang, Sun Simiao (581–682), célèbre apothicaire et alchimiste, savait déjà comment « soumettre le soufre » pour l'utiliser en toute sécurité en alchimie ; il consacra dans son œuvre tout un exposé technique sur le sujet. Mais d'autres récits sur l'utilisation de la poudre pour les armes à feu parurent après les Cinq Dynasties. La première représentation que nous en ayons est une scène figurant sur une bannière bouddhique datant de 950 environ, découverte à Dunhuang et conservée aujourd'hui dans les collections du musée Guimet, à Paris. Elle montre,

entre autres, un démon regardant des flammes surgir horizontalement d'une lance à feu qu'il tient à deux mains (Needham, 1985, pp. 8–11). À partir de 1100, la dynastie des Song commença d'exploiter le potentiel explosif de la poudre à canon, dans ses guerres contre les Jurchen. En l'an 1000, Tang Fu présenta à l'empereur Song des modèles de *huojian* (flèches de feu) de *huoqi* (balles de feu) et de *huojili* (paquets de feu barbelés). En 1002, Shi Pu conçut plusieurs modèles de grenades et de flèches de feu. Dans le *Wujing Zong Yao* (*Collection des plus importantes techniques militaires*), résumé rédigé sous les ordres de l'empereur Song en 1040 et complété sous la direction de Zeng Gongliang en 1044, Zeng décrivait toutes sortes d'armes incendiaires et explosives et donnait différentes recettes de fabrication pour obtenir plusieurs catégories de poudres. Le gouvernement des Song du Nord fonda des ateliers de fabrication de poudre à canon. Vers 1130, Chen Gui décrit dans son *Shou cheng lu* (*Une ville sur la défensive*) l'utilisation des lances à feu contre les attaquants dans une ville située au nord d'Hankou. Vers la fin des Song du Nord, de nouveaux modèles d'armes à feu, les *pili-pao* (bombes coups de tonnerre) et les *zhentianlei* (tonnerre qui ébranle le ciel) étaient utilisés contre les Jurchen. Il y eut un autre remarquable progrès dans l'arsenal des armes à feu, que l'on doit aux paysans révoltés. Une arme munie d'un canon, appelée *huoqiang* (lance de feu), fit son apparition en 1132, suivie du *tuhuoqiang* (lance qui crache le feu), en 1259. Le canon de ces armes était fabriqué à partir d'une épaisse tige de bambou.

Les canons en bronze et en fer des véritables armes à feu datent de la dynastie des Yuan. On les appelait *huochong* (canons de feu), et ils furent surnommés *tongjiangjun* (généraux de bronze). Le plus ancien, désormais conservé au musée historique de Beijing, a été fondu en 1331. C'est le plus ancien canon du monde qui nous soit parvenu (illustrations 42, 43).

La boussole magnétique

Le magnétisme artificiel a été découvert très tôt en Chine. En 1044, au temps des Song, Zeng Gongliang décrit, dans son *Wujing Zong Yao*, le poisson qui désignait le sud — mince feuille de fer magnétisé taillée en forme de poisson, qui flottait sur un bol rempli d'eau —, puis l'aiguille indiquant le sud; en 1086, Shen Gua en fait autant dans son *Mengxi bitan* (fig. 30). À peine un peu plus tard, on signale une aiguille magnétisée reposant sur un disque de terre sur lequel sont tracés les signes de 24 directions: c'est un prototype du compas des marins, qui était utilisé par les nécromanciens et les géomanciens. Ces disques, appelés *diluo* ou *luojingpan*, sont mentionnés dans le *Tong hua lu* (*Discours sur la cause des choses*) de Zeng Sanyi, au temps des Song du Sud (Needham, 1962, vol. IV, p. 306).

Les premiers textes chinois traitant de l'utilisation en mer de la boussole se trouvent dans *Pingzhou ketan* (*Les Propos de table*) écrits en 1119 par Zhu Yu au temps des Song du Nord. Selon ses termes, « lorsque le temps est nuageux, les marins se fient à l'aiguille qui indique le sud, pour naviguer en sécurité ». Sous les Song du Sud, la boussole était largement utilisée à bord des navires marchands chinois qui cinglaient vers le sud-est asiatique et l'Inde. Sous la dynastie des Yuan, toutes les voies maritimes importantes étaient reportées sur des cartes marines, avec mention des divers lieux d'après les indications de la boussole. On appelait ces cartes *luopanzhen lu* (reports des lieux indiqués par la boussole). Le *Haidao jing* (Manuel de la navigation) et le *Da Yuan haiyunji* (*Archives du transport maritime sous la dynastie des Yuan*) en faisaient mention. Tous les modèles de boussole chinoise ont pu se transmettre vers l'ouest par l'intermédiaire des marchands persans et arabes qui ont voyagé à bord des vaisseaux chinois aux XII^e et XIII^e siècles, puis vers l'Europe, par l'intermédiaire du monde arabe.

Figure 30 Boussole chinoise ancienne : poisson de métal flottant sur un bol rempli d'eau.

La cartographie

Sous les Tang, on a assisté à un grand essor des œuvres géographiques et du tracé de cartes. En suivant les six règles d'indication des distances qui divisaient la carte en un réseau de petits carrés, règles élaborées par Pei Xiu (223–271), Jia Dan (730–805), le grand cartographe tang, dressa une carte de tout l'Empire, entre 785 et 801. Intitulée *Hainei Hua Yi tu* (*Carte des peuples chinois et barbares vivant à l'intérieur des quatre mers*), cette carte avait environ 9 mètres de long et 10 mètres de haut ; son échelle était de 1 *cun* (2,94 cm) pour 100 *li* (1 *li* tang = 18 *cun*). Elle couvrait une superficie de 30 000 *li* d'est en ouest et de 33 000 *li* du nord au sud.

La période des Song et celle des Yuan ont été des âges d'or de la cartographie chinoise. Les deux plus beaux monuments représentatifs de cet

art, qui existent toujours, ont été gravés dans la pierre en 1136. Ils sont conservés désormais dans la « forêt des stèles », à Xian, capitale de la province du Shanxi. Le premier porte le titre de *Hua Yi Tu* (*Carte de la Chine et des contrées barbares*), le second celui de *Yu ji tu* (*Carte des pistes de Yu*). Chacun d'eux mesure environ 1 mètre carré.

Sous la dynastie des Yuan, Zhu Siben (1273–1337), jeune contemporain de l'astronome Guo Shoujing, a terminé sa célèbre *Yu tu* (*Carte terrestre*). Il lui a fallu dix ans pour dresser cette immense carte qui a été ensuite révisée et agrandie par le cartographe ming Lo Hunxian (1504–1564), sous le titre de *Guang yu tu* (*Atlas de la Terre agrandi*).

NOTE

1. Il était de coutume, pendant le sacrifice aux ancêtres, d'annoncer à leurs esprits les nouvelles importantes de la famille.

BIBLIOGRAPHIE

- BARY W. T. (DE). 1981. *Neo-Confucian orthodoxy and the learning of mind-and-heart*. New York.
- 1983. *The liberal tradition in China*. Hong Kong.
- 1988. *East Asian civilizations : a dialogue in five stages*. Cambridge (Massachusetts).
- 1989. « The message of the mind in Neo-Confucian education ». Dans : W. T. de Bary, J. W. Chaffee (dir. publ.). *Neo-Confucian education : the formative stage*. Berkeley.
- BODDE D. 1991. *Chinese thought, society and science. The intellectual and social background of science and technology in pre-modern China*. Honolulu.
- BOL P. K. 1993. « Government, society, and state : on the political visions of Ssu-ma Kuang and Wang An-shih ». Dans : R. P. Hymes, C. Schirokauer (dir. publ.). *Ordering the World*. Berkeley, pp. 128–192.
- EBREY P. B., GREGORY P. N. (dir. publ.). 1993. *Religion and society in Tang and Sung China*. Honolulu.
- ELVIN M. 1972 « The high-level equilibrium trap : the causes of the decline of invention in the traditional Chinese textile industries ». Dans : W. E. Willmott (dir. publ.). *Economic organization in Chinese society*. Stanford.

- 1973. *The pattern of the Chinese past*. Stanford.
- FENG YUANJUN. 1983. *An outline history of classical Chinese literature* (trad. Yang Xianyi, Gladys Yang). Hong Kong.
- GERNET J. 1956. *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*. Saïgon.
- 1959. *La Vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole 1250–1276*. Paris.
- 1972. *Le Monde chinois*. Paris.
- GOLAS P. J. 1980. «Rural China in the Song». *Journal of Asian Studies*, vol. XXXIX, n° 2, pp. 291–325.
- HARTWELL R. A. 1962. «A revolution in the iron and coal industries during the Northern Sung». *Journal of Asian Studies*, vol. XXI, n° 1, pp. 153–162.
- 1967. «A cycle of economic change in Imperial China : coal and iron in Northeast China 75-1350». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. X, pp. 102–159.
- 1982. «Demographic, political, and social transformations of China, 750-1550». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. XLII, n° 2, pp. 354–442.
- HO, PING-TI. 1959. *Studies on the population of China, 1368–1953*. Cambridge (Massachusetts).
- HUANG R. 1974. *Taxation and finance in sixteenth-century Ming China*. Cambridge.
- 1981. *1587 : a year of no significance*. New Haven (Connecticut).
- HUCKER C. O. 1975. *China's imperial past. An introduction to Chinese history and culture*. Stanford.
- HYMES R. P., SCHIROKAUER C. (dir. publ.). 1993. *Ordering the world. Approaches to state and society in Sung dynasty of China*. Berkeley.
- INSTITUT DE L'HISTOIRE DES SCIENCES NATURELLES. 1983. *Ancient China's technology and science*. Beijing, Académie chinoise des sciences.
- KRACKE E. A., Jr. 1955. «Sung society : changes within tradition». *Far Eastern Quarterly*, vol. XIV, n° 4, pp. 479–488.
- LIU J. T. C. 1988. *China turning inward : intellectual political changes in the early twelfth century*. Cambridge (Massachusetts).
- LIU J. T. C., GOLAS P. J. (dir. publ.). 1969. *Change in Sung China. Innovation or renovation ?* Massachusetts.

- LI XU *et al.* 1975. *[Jiu] Tang Shu*. Beijing, Zhongjua Shuju (réimp., 1987).
- LO JUNG-PANG. 1955. «The emergence of China as a sea power during the late Sung and early Yuan periods». *Far Eastern Quarterly*, vol. XIV, n° 4, pp. 489–503.
- McMULLEN D. 1988. *State and scholars in Tang China*. Cambridge.
- MIYAKAWA HISAYUKI. 1955. «An outline of the Naitō hypothesis and its effects on Japanese studies of China». *Far Eastern Quarterly*, vol. XIV, n° 4, pp. 533–552.
- NEEDHAM J. *et al.* 1962. *Science and civilization in China*. Cambridge.
- 1960. *Heavenly clockwork. The great astronomical clocks of medieval China*. Cambridge (2° éd., 1986).
- 1985. *Gunpowder as the fourth power, east and west*. Hong Kong.
- OU YANGXIU *et al.* 1974. *Xin Wu Dai Shi [Wu Dai Shi Ji]*. Beijing, Zhonghua Shuju.
- 1975. *Xin Tang Shu*. Beijing, Zhonghua Shuju (réimp., 1987).
- OWEN S. 1981. *The great age of Chinese poetry: the high Tang*. New Haven (Connecticut); rév. *Journal of Asian Studies*, vol. XLII, n° 3, 1983.
- ROSSABI M. (dir. publ.). 1983. *China among equals*. Berkeley.
- SHIBA YOSHINOBU. 1970. *Commerce and society in Sung China* (trad. Mark Elvin). Ann Arbor, University of Michigan Center for Chinese Studies.
- 1983. «Sung foreign trade: its scope and organization». Dans: M. Rossabi (dir. publ.). *China among equals*. Berkeley.
- SIMA GUANG. 1956. *Zi Zhi Tong Jian (Comprehensive mirror for aid in governance)*. Beijing, Guji Chubanshe.
- SIMS-WILLIAMS N. 1992. «Sogdian and Turkish Christians in the Turfan and Tun-huang manuscripts». Dans: *Turfan and Tun-huang: the texts*. Florence, pp. 43–61.
- SMITH P. J. 1991. «State power and economic activism during the new policies, 1068–1085». Dans: R. P. Hymes, C. Shirokauer (dir. publ.). *Ordering the world*. Berkeley, pp. 76–126.
- SONG LIAN *et al.* 1976. *Yuan Shi*. Beijing, Zhonghua Shuju.
- SUNDERMANN W. 1992. «Iranian manichaean Turfan texts concerning the Turfan region». Dans: *Turfan and Tun-huang: the texts*. Florence, pp. 63–84.
- TANG ZHANGRU. 1992. *Wei-Jin-Naubeichao-Sui-Tang Shi Sanlun (Three Treatises on Wei-jin Northern and Southern Dynasties – Sui-Tang history)*. Wuhan.

- TOQTO *et al.* 1977. *Song Shi*. Beijing, Zhonghua Shuju.
- TSIEN TSUEN-HSUIN. 1985. «Paper and printing». Dans : J. Needham. *Science and civilization in China*, vol. V.
- TWITCHETT D. 1963. *Financial administration under the Tang dynasty*. Cambridge (2^e éd., 1971).
- 1966. «The Tang market system». *Asia Major*, n° spécial 12, partie 2, pp. 204–248.
- 1968. «Merchant, trade, and government in late Tang». *Asia Major*, n° spécial 14, partie 1, pp. 63–95.
- (DIR. publ.). 1979. *The Cambridge history of China*. Vol. III, partie 1 : *Sui and Tang China, 589-906*. Cambridge.
- 1992. *The writing of official history under the Tang*. Cambridge.
- WATSON B. 1984. *The Columbia book of Chinese poetry*. New York.
- XU SONG. 1957. *Song Hui Yao Ji Gao*. Beijing, Zhonghua Shuju (réimp. d'un manuscrit de 1809).
- XUE JUZHENG *et al.* 1976. [Jui] *Wu Dai Shi*. Beijing, Zhonghua Shuju.
- YANG LIEN-SHENG. 1957. «Buddhist monasteries and four money-raising institutions in Chinese history». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. XX, pp. 36–52.
- YANG XIANYI, YANG G. 1984. *Poetry and prose of the Tang and Song*. Beijing.

28

Le Japon et la Corée

28.1

Le Japon

Francine Hérail

Au Japon, la période comprise entre les VII^e et XVI^e siècles se divise en deux grandes époques : jusqu'au XII^e siècle, le pays ne connaît qu'un centre, la cour impériale, et la civilisation¹ japonaise est alors portée essentiellement par une aristocratie civile. À partir de la fin du XII^e siècle, un shōgun, chef des guerriers, reçoit une délégation de la cour pour maintenir l'ordre et crée un nouveau centre d'autorité. Jusqu'au XVI^e siècle, plusieurs périodes de troubles internes et, pour finir, la création de petites principautés amènent au premier rang les guerriers, dont beaucoup sont d'origine populaire. Sans renier l'héritage de l'aristocratie de la cour, ils contribuent à populariser et diversifier la civilisation japonaise et à lui donner sa physionomie propre, différente de celle de la Chine, son grand modèle, et de celle de la Corée, qui l'une et l'autre ont privilégié une élite composée de fonctionnaires civils recrutés sur concours.

DU VII^e AU XII^e SIÈCLE

L'adoption du modèle chinois : l'«État régi par les codes»

Les côtes du nord de Kyūshū ne sont qu'à moins de 200 kilomètres de la Corée. L'archipel japonais est à une distance du continent assez courte pour ne pas s'isoler des influences de ce dernier, mais assez grande pourtant pour qu'il les ait reçues plus tardivement que la Corée et se soit mieux défendu de l'emprise chinoise.

Dès le premier siècle de l'ère chrétienne, l'influence de la Chine soit directe soit indirecte par la Corée s'est manifestée au Japon. Les chefs du Yamato (actuelle région de Nara et d'Ōsaka) ont assez tôt utilisé les services d'immigrés coréens et, par eux, ont absorbé les premiers rudiments des classiques et de la pensée de la Chine, et donc de l'écriture chinoise.

Or la langue qu'ils parlaient était différente du chinois : elle était polysyllabique, alors qu'il était plutôt monosyllabique ; elle faisait usage de suffixes verbaux et d'enclitiques casuels, alors que le verbe chinois ni ne se décline ni ne se conjugue ; elle plaçait le verbe à la fin de la phrase, alors qu'en chinois il suit le sujet. Les habitants du Yamato ne connaissaient pas l'écriture quand ils ont été en contact avec celle de la Chine composée d'idéogrammes, les caractères, dont chacun avait son sens propre indépendant du son. La Chine dans les premiers siècles de notre ère disposait déjà d'une longue tradition écrite et d'un riche ensemble d'œuvres philosophiques, historiques, morales et poétiques. Le Yamato en était encore au stade d'une littérature, récits et poèmes, purement orale. Il lui a fallu plusieurs siècles pour se familiariser avec l'écriture chinoise et acquérir une connaissance suffisante des œuvres chinoises pour les comprendre et les interpréter.

Partis, aux VII^e et VIII^e siècles, d'une difficile notation de poèmes et de généalogies en caractères chinois pris phonétiquement et d'une lecture de textes chinois en pur chinois, les Japonais, en trois siècles, se sont approprié le chinois grâce à leur méthode de lecture, et ils ont inventé un syllabaire. Ils ont ainsi pu multiplier leurs moyens d'expression : écrire en bon chinois, ou bien dans le chinois simplifié utilisé dans l'administration, ou encore écrire en japonais plus ou moins mêlé de mots sino-japonais (illustrations 98 et 99).

Lire et écrire en chinois a été pour le Yamato la clef de son développement. Il a puisé en Chine ses institutions, une bonne part de sa morale politique et le bouddhisme. Mais, ce qui est très remarquable, c'est que l'imitation de la Chine a été consciente et dirigée, et que les adaptations nécessaires ont été fort ingénieuses. Prendre modèle sur la Chine n'a pas été imposé par la conquête ni par un voisinage envahissant. Cela a été décidé par la cour du Yamato, sans doute dans le but de n'être pas inférieure au brillant empire continental, au moins par la civilisation.

À la fin du VI^e siècle, il y avait à la cour du Yamato un noyau d'hommes capables de lire et comprendre la pensée chinoise et déjà bien instruits du bouddhisme, alors adopté officiellement. La tradition attribue à un prince de la maison souveraine, le prince Shōtoku (574–622), (illustration 128), le mérite d'avoir inauguré la politique d'introduction des institutions chinoises. Il serait l'auteur d'un texte fondateur appelé *Constitution en dix-sept articles* dans lequel on retrouve un écho de plusieurs textes chinois. Plus que d'une constitution, il s'agit d'un recueil de conseils moraux à l'usage

des serviteurs du souverain. Il a pris aussi les moyens de mieux connaître la Chine par l'envoi d'ambassades accompagnées d'étudiants, dont certains ont séjourné sur le continent pendant plusieurs décennies. Dès ce moment, la cour du Yamato avait une conscience nette de son identité et l'ambition de se placer sur le même plan que celle des Sui, ainsi qu'en témoigne la rédaction de la lettre qu'elle lui a envoyée : « Le souverain du pays où le Soleil se lève au souverain du pays où le Soleil se couche. » La prétention de ne pas se présenter en inférieur tributaire était inacceptable pour la Chine. Mais elle a admis de donner aux ambassades des VIII^e et IX^e siècles un traitement un peu particulier, en acceptant l'absence de lettre officielle.

Le VII^e siècle fut une période de réformes, de luttes entre clans, d'essais des nouvelles institutions, de développement du bouddhisme, de création de temples, de fondation d'une capitale à la chinoise, ceci sous la direction de la maison souveraine. L'aboutissement fut, en 702, la mise en application de codes, administratif et pénal, démarquage et adaptation de ceux des Tang.

L'« État régi par les codes » est une monarchie d'apparence centralisée. Le souverain est aidé par une bureaucratie, certes assez peu nombreuse — un peu moins de 1 000 fonctionnaires pour 5 à 6 millions d'habitants —, composée d'hommes recrutés sur des critères à la fois de naissance et de mérite, dotés de rangs et de fonctions, notés annuellement, recevant des traitements en nature tirés des magasins officiels ou, pour ceux des premiers rangs, du revenu de rizières et de foyers qui leur étaient alloués. Toutes les affaires aboutissaient à un conseil de hauts dignitaires qui présentaient des projets de décisions à l'empereur. Une administration centrale, composée d'organes d'importance inégale, avait surtout pour but de gérer la cour et la capitale. Celle-ci fut Fujiwara-kyō de 694 à 710, puis Heijō-kyō (Nara) jusqu'en 784 et, enfin, elle fut fixée à Heian-kyō (Kyōto) d'où elle ne devait plus bouger. La cour déléguait dans les 68 provinces et îles des administrateurs de province, peu nombreux, qui devaient contrôler l'ensemble des activités du peuple et faire rentrer les impôts. Pour mettre la population en mesure de les payer, le système chinois des répartitions de rizières avait été adopté. Chaque individu devait recevoir un lot viager (pour payer les taxes, les paysans vivaient surtout de culture sèche et de culture sur brûlis). Ces mesures supposaient donc la tenue de registres de la population et l'enregistrement des terres. En dépit de l'aide reçue des notables locaux choisis comme administrateurs de districts et de cantons, ces modalités de contrôle fort lourdes ne purent se maintenir intactes. Mais la forme bureaucratique ne fut pas abandonnée.

Dans l'ordre matériel aussi, le Japon, soit directement soit indirectement, apprit beaucoup de la Chine. Il adopta les mesures chinoises pour les cadastres comme pour les constructions. Les techniques de ces dernières furent améliorées, diversifiées, la fabrication de tuiles se développa. Au

début du VIII^e siècle, la cour s'efforça d'imiter avec exactitude le costume chinois. La capitale, avec son plan en damier, la disposition du palais et son orientation, reproduisait en plus petit les capitales chinoises (fig. 31).

Figure 31 Vue schématique du Tōdaiji (Japon), VIII^e siècle (d'après L. Sickman, A. Soper, *The art and architecture of China*, Londres, 1956, p. 267).

L'acclimatation des influences venues de Chine

Comme les premiers textes écrits au Japon, histoire et législation, le sont en chinois, pour un regard rapide tout paraît chinois dans les institutions, la pensée morale et politique ou l'aspect de la capitale, les costumes et bien des coutumes. Pourtant, par un phénomène de compensation, l'imitation de la Chine a sans doute permis aux Japonais de prendre conscience de traits particuliers, originaux, qu'ils se sont efforcés de protéger.

Le nom même du pays, Nihon, « origine du Soleil », a été choisi par référence à la Chine et imposé par la cour du Yamato, d'abord pour ses relations avec les Tang et le royaume coréen de Silla. Il permettait d'éviter l'expression de Wakoku, pays des Wa, mot que les Chinois écrivaient avec un caractère signifiant nain (les Japonais eux l'écrivaient avec un caractère *wa*, harmonie, qu'ils lisaient Yamato).

Ce nom paraît dans le titre de la première véritable entreprise historiographique du Japon, le *Nihon shoki*, les *Chroniques du Japon*, achevé en 720 (il succède à un premier ouvrage de 712, le *Kojiki*, les *Récits des choses anciennes*, rédigé dans une langue beaucoup plus mêlée de japonais noté en caractères et donc d'interprétation difficile). Quand la cour a voulu étendre aussi au passé le contrôle qu'elle exerçait sur le pays et ainsi l'affermir, elle a imité l'historiographie chinoise. C'est ainsi que la mythologie, le récit des origines, est traitée au Japon sur le mode de l'histoire et que les générations de souverains humains succèdent sans rupture aux générations divines. La forme annalistique a été adoptée alors ainsi que, pour l'histoire officielle, l'habitude de la faire compiler par des commissions de fonctionnaires. Ce mode de rédaction devait permettre de préparer des précédents utiles à ceux

qui gouvernaient. Mais à la différence de l'histoire officielle de la Chine qui, outre les annales des empereurs, possède d'autres sections consacrées aux biographies de ministres et autres personnages marquants, ainsi qu'à des monographies sur divers aspects de l'empire, le *Nihon shoki* et les histoires qui ont suivi concentrent l'intérêt sur l'empereur et la cour et ne contiennent que les annales de chaque règne.

C'est par imitation de la Chine que le Japon a pu établir sa chronologie. Il a emprunté le calendrier luni-solaire en usage sur le continent, ainsi que l'habitude de diviser le temps en ères, qui ne coïncident que rarement avec un règne. Le choix du nom de l'ère était une des prérogatives de l'empereur, qui manifestait ainsi qu'il était maître du temps. Il changeait ce nom à intervalles irréguliers pour renouveler le temps, surtout après une série de calamités. À la différence de la Corée, le Japon n'a jamais voulu accepter d'utiliser l'ère chinoise, ce qui aurait été une marque d'assujettissement.

Le temps qui s'est imposé pour nommer le souverain est lui aussi chinois, *tennō*, que nous traduisons par « empereur ». Or, ce mot d'origine taoïque désigne l'étoile polaire, qui est immobile, axe autour duquel se meut l'univers. L'empereur est le centre, celui qui donne leur sens et leur place à toutes choses. Ou bien, suivant une autre formulation chinoise, il est « Fils du Ciel ». Il est donc assimilé au soleil qui rayonne chaleur et bienfaits et qui a une position unique : « Dans le ciel il n'y a pas deux soleils, sur la Terre il n'y a pas deux souverains. » Cependant, l'idéologie impériale n'est pas purement chinoise. L'origine divine de la dynastie, affirmée dans les récits de fondation qui furent notés sous la direction de la cour, soutenait la légitimité et l'autorité de l'empereur. Il régnait en vertu de la promesse de longue durée, d'éternité de règne donnée à sa descendance par l'ancêtre divine, la grande déesse solaire réverée à Ise, Amaterasu. Le don des trois *regalia* — miroir, épée, joyau —, objets qui devaient toujours être près de l'empereur, donnait force à cette promesse. Il était le seul intermédiaire entre Amaterasu et le pays. À cause de cette origine, le Japon a refusé la théorie chinoise du mandat du ciel passant à une nouvelle dynastie, quand la précédente a démerité.

Le Japon a adopté l'idéologie politique de la Chine. L'empereur en théorie gouverne, tout ordre émane de lui, tous les rapports doivent lui être soumis. Mais il n'est pas un autocrate, car il a le devoir de prendre conseil. Au Japon, ce rôle de conseiller a été dévolu aux hauts dignitaires. Puis à la fin du X^e siècle, le conseil venait principalement du régent (*sesshō*) ou, si l'empereur était majeur, du grand chancelier (*kampaku*). Sous la fiction de la seule et unique responsabilité de l'empereur, toutes les mesures lui étaient dictées par ces personnages. Or, ce qui a rendu possible cette dérive, c'est un trait particulier de la société japonaise par lequel elle se différencie de la chinoise qui, elle, privilégie la ligne paternelle. Dans bien des cas, au

Japon, le mariage était uxori-local, et le grand-père maternel s'occupait de l'éducation de ses petits-enfants. La famille des Fujiwara a pu s'emparer des fonctions de régent ou de grand chancelier parce qu'elle mariait ses filles avec les membres de la maison impériale et a pu ainsi, dès le milieu du IX^e siècle, assumer les fonctions de protecteur d'un empereur mineur.

La doctrine faisait de l'empereur le bienfaiteur de son peuple. Il devait veiller à ce que chacun eût de quoi subsister et pût travailler en sécurité. Pour réaliser ce programme, il convenait d'organiser un corps de fonctionnaires honnêtes, capables de moraliser et d'instruire le peuple, de diriger ses travaux. Dans cette ligne de pensée, la cour, pendant deux siècles, jusqu'au début du X^e siècle, a émis quantité de décrets et de règlements fort minutieux.

Mais, dès l'origine, l'administration japonaise a été différente de la chinoise. Un premier point, secondaire mais significatif, est le soin apporté à utiliser le plus possible des termes différents de ceux employés par les Tang pour nommer les divers organes. De plus, non seulement les dimensions du pays et sa faible population justifiaient un moins grand nombre de bureaux, mais encore le tableau général de l'administration se séparait de celui de la Chine en ce qu'il n'y avait pas vraiment de différence entre les organes chargés de la cour et ceux dont l'activité s'appliquait au pays.

Au bout de deux siècles, la cohésion du pays et son administration n'ont plus tant reposé sur un système de type bureaucratique et impersonnel que sur des liens personnels et familiaux noués dans le monde des fonctionnaires de la capitale ou entre eux-mêmes et des notables locaux.

L'idéologie politique de la Chine ancienne était inégalitaire. L'inégalité entre supérieurs bienfaisants et inférieurs obéissants et zélés, entre plus jeunes et plus âgés garantissait l'harmonie. Chacun se devait de concourir au bien commun en accomplissant les devoirs propres à sa condition. Sur ce point, le Japon avait déjà, semble-t-il, une solide tradition : un des premiers textes chinois relatifs aux mœurs des habitants de l'archipel relate que les inférieurs ont coutume de se prosterner devant les supérieurs, ce qui suppose un sens déjà développé de la hiérarchie. La pensée chinoise est venue là conforter un trait déjà présent et lui donner des justifications.

Un autre trait inscrit dans le « régime des codes » importé de Chine était de considérer les mérites. Il existait des concours pour permettre l'entrée dans l'administration, et les fonctionnaires étaient ensuite soumis à l'examen annuel de leurs mérites pour pouvoir être promus. Alors qu'en Chine les concours ont tendu à prendre plus d'importance à l'époque des Song, à l'inverse, au Japon, ils se sont étiolés. Au début du IX^e siècle, un renouveau d'intérêt pour la Chine a conduit à la création d'une voie des lettres, dont les membres étaient recrutés par concours. De bons lettrés s'y sont distingués. Un certain nombre a pu entrer dans le groupe des hauts dignitaires. Un des

plus brillants, le grand poète Sugawara no Michizane (845–903), est même devenu ministre avant d'être disgracié. Mais les lettrés n'ont pas eu la force, ni peut-être la volonté, d'influer sur l'évolution du pays et de faire prévaloir recrutements et promotions au mérite. Le Japon est resté fidèle à un système qui privilégiait la naissance, sans toutefois négliger entièrement le mérite.

Il est une leçon de la Chine que la cour du Japon a accueillie avec enthousiasme, c'est celle qui concerne l'importance des rites. Elle leur a donné une inflexion différente de celle qu'ils ont dans les textes confucéens. Leur rôle y est surtout de manifester les hiérarchies, d'apprendre à chacun à agir selon son statut, d'apaiser les esprits, de les discipliner. La croyance en leur pouvoir sur des entités surnaturelles n'y est pas soulignée. Le Japon de l'époque ancienne a mis l'accent sur les rites religieux et a cru fermement dans leur efficacité. Il y a eu au cours de l'époque ancienne tendance à une inflation des célébrations. Les procédures administratives elles-mêmes ont tendu à devenir des rites : la forme l'a emporté.

Le Japon a reçu le bouddhisme de Chine, au début surtout par l'intermédiaire de la Corée. La cour a beaucoup fait fond sur les promesses contenues dans certains *sūtra* d'une protection des bouddhas pour le pays des rois qui les feraient réciter, et elle a institué une série de célébrations pour la prospérité et la paix du pays et pour la santé du souverain. Le nombre des moines a grandi surtout à partir du X^e siècle. De grands monastères ont été établis, d'abord à Nara, l'Hōryū-ji, fondation du prince Shōtoku, le Yakushi-ji, le Tōdaiji où, au milieu du VIII^e siècle, une statue de bouddha géant, hypostase de tous les bouddhas, a été édifiée. Au même moment, la cour établissait deux temples officiels dans chaque province, imitant en cela aussi la Chine. Ces monastères étaient des centres où non seulement on célébrait pour la prospérité du pays, mais aussi on étudiait les doctrines des diverses écoles du bouddhisme. Plus tard, à partir du IX^e siècle, les deux écoles du Tendai et du Shingon, la première divisée entre une branche exotérique et une branche ésotérique et la seconde purement ésotérique, ont dominé le paysage religieux bouddhique (illustrations 81 et 236).

La cour a protégé le bouddhisme et, en même temps, a fait en sorte de le contrôler, à la fois pour prévenir l'évasion fiscale, car les moines et leurs établissements étaient exempts de taxes, et pour éviter que l'efficacité des rites bouddhiques ne fût utilisée à mauvais escient.

La protection accordée par la cour au bouddhisme ne l'a nullement poussée à négliger les divinités nationales. Bien au contraire, comme pour marquer clairement sa différence, le Japon a réuni sous le nom de «voie des divinités», shintō, l'ensemble des récits et cultes relatifs à la multitude de divinités existant dans le pays. Il a donné une primauté d'honneur au ministère des Affaires des dieux, qui faisait pendant au ministère des Affaires suprêmes, organe qui coiffait toute l'administration. La cour a toujours

été fort attentive au culte rendu aux divinités nationales. Elle a fait tenir catalogue de la plupart pour les faire honorer d'offrandes à diverses dates de l'année, soit directement soit par l'intermédiaire des administrateurs de province. Toujours les célébrations des sanctuaires ont eu le pas sur celles du bouddhisme.

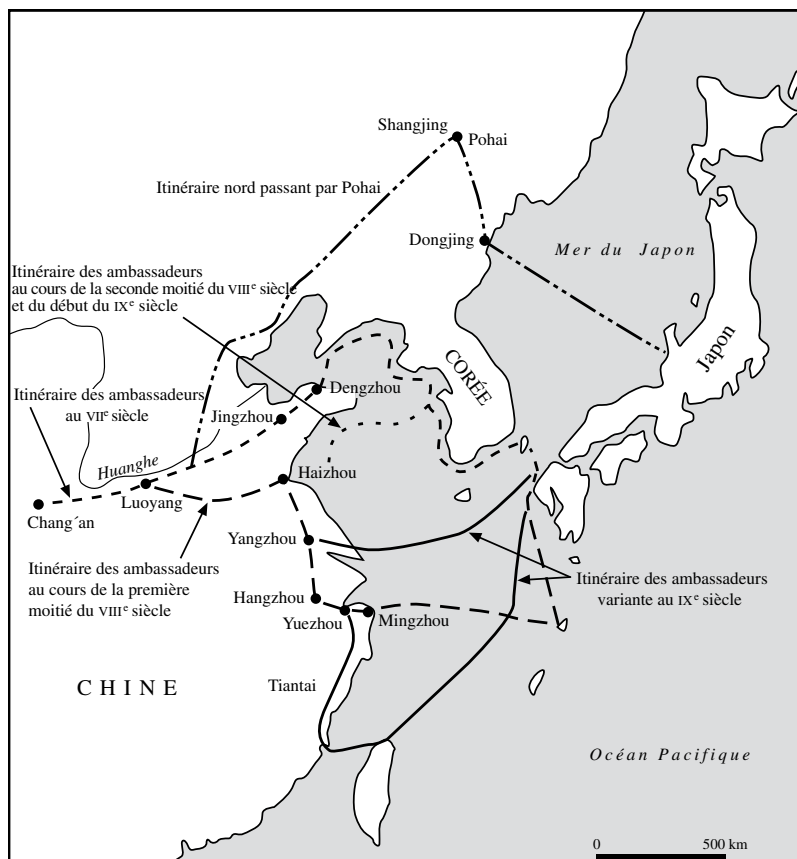
Enfin, le Japon a importé avec le calendrier chinois tout un corps de doctrines dites du *yin* et du *yang*, qui permettaient de définir les dates fastes et néfastes, les directions bonnes ou mauvaises, selon la position de planètes réelles ou imaginaires ou de divinités liées aux cinq éléments. Un corps de spécialistes de ces sciences du calendrier et divinatoires a été organisé, qui avait pour mission de fixer les dates des activités de la cour et d'enseigner quels jours il convenait de « garder l'interdit », soit pour éviter des malheurs soit pour se purifier. En ce domaine aussi, une note propre au Japon s'est dégagée, les obligations relatives à la pureté et aux moyens à employer pour se débarrasser de souillures dues notamment à la rencontre avec un cadavre, du sang ou des personnes touchées par un deuil.

Ainsi, tout l'apport chinois a été assimilé et remodelé. À partir du milieu du IX^e siècle, la décadence puis les désordres qui ont accompagné la chute des Tang ont fait interrompre les ambassades en Chine. Elles n'ont pas repris, mais les relations ont continué grâce aux voyages de moines japonais en Chine et à l'arrivée de marchands chinois dans le nord de Kyūshū. Par la suite, le Japon est toujours resté attentif à ce qui s'écrivait en Chine dans les domaines de la pensée, de la littérature ou du bouddhisme, ainsi qu'à ce que qui se faisait en matière d'art (carte 28).

L'épanouissement de la civilisation aristocratique

Au début du X^e siècle, le Japon avait naturalisé l'écriture chinoise : beaucoup de caractères avaient désormais une « lecture japonaise » ainsi qu'une « lecture sino-japonaise », dont la prononciation tendait à s'éloigner de celle en usage en Chine. Il s'était donc approprié les richesses de la pensée et de la littérature chinoises et les avait adaptées à ses besoins.

Il a gauchi les institutions inscrites dans les codes. La cour a gardé l'idée qu'elle était responsable de la prospérité et de la sécurité du pays, ainsi que de la moralisation du peuple, mais elle a renoncé à atteindre cet idéal par des interventions constantes dans la vie des provinces, par un contrôle strict exercé sur l'action de ses agents, par une application exacte des règles relatives aux répartitions de rizières et à la levée des taxes. Il a paru plus expédient de nommer dans chaque province un gouverneur responsable du maintien de l'ordre et de la levée et de l'envoi des produits nécessaires à la vie de la capitale. La cour ne lui demandait des comptes qu'en fin de



Carte 28 Les relations entre la Chine et le Japon du VII^e au IX^e siècle (dessin F. Herail).

charge et le révoquait si des troubles se produisaient dans la province ou si les habitants faisaient parvenir une plainte à la capitale.

L'aristocratie de la cour vivait donc grâce aux liens de clientèle noués entre elle et les fonctionnaires moyens qu'étaient les gouverneurs, et ces derniers cherchaient à s'assurer les services de subordonnés. Les liens personnels ont donc commencé à pervertir les pures pratiques administratives.

La cour n'a donc pas perdu ses sources de revenus, car elle seule disposait de la légitimité et du choix des gouverneurs de province, qu'elle avait toujours la possibilité de révoquer. Au cours du XI^e siècle, elle a procédé à un nouvel aménagement de ses revenus et n'a plus compté uniquement sur

les gouverneurs pour sa subsistance. Des territoires plus ou moins vastes ont été petit à petit soustraits à l'autorité des gouverneurs, d'abord par des exemptions d'impôts, puis par l'interdiction d'y pénétrer pour y maintenir l'ordre. Ces domaines, possession de membres de la maison impériale, de grandes familles aristocratiques et d'établissement religieux, étaient administrés par leurs possesseurs qui y déléguaient des officiers domaniaux. Ces derniers étaient quelquefois les descendants des premiers possesseurs qui avaient préféré faire remise à un grand capable de les protéger contre les exigences du gouverneur, moyennant le droit de rester administrateur du domaine.

Pour maintenir son emprise sur le pays, la cour a plutôt fait fond sur l'autorité qu'elle tirait de l'origine divine de la dynastie. Elle a concentré une bonne partie de son activité sur l'organisation de célébrations bouddhiques et shintō, censées obtenir au pays la protection des bouddhas et des divinités, ainsi que de cérémonies de cour destinées à manifester sa gloire et le haut degré de civilisation qu'elle avait atteint.

La vie de l'aristocratie était ainsi ponctuée de fêtes de sanctuaires, principalement celles de Kamo au nord de la capitale et Iwashimizu au sud, ainsi que d'autres pour lesquelles elle se contentait d'envoyer messagers et offrandes.

Les célébrations bouddhiques dans des temples ou dans des résidences nobles duraient souvent un jour entier et quelquefois plusieurs. Elles comportaient une collation, l'arrivée en procession de dignitaires ecclésiastiques en costumes somptueux, des psalmodies en sanskrit, en chinois et en japonais, ainsi que des chants profanes, quelquefois des danses.

Les cérémonies civiles consistaient en banquets embellis de musique et de danses, en séances de composition de poèmes chinois. Quelquefois la cour se donnait le plaisir d'organiser des disputations sur les classiques ou sur la doctrine bouddhique.

Tous les arts concouraient à la beauté de ces cérémonies. Elles se déroulaient au palais ou dans des résidences nobles, vastes ensembles de pavillons symétriquement disposés autour d'un jardin. Les pavillons entourés d'une galerie soutenue par des colonnes étaient de vastes halles recouvertes d'un toit ample et majestueux. Le bois nu et brun, la couverture d'écorce de cyprès, les cloisons de bois et les stores donnaient à l'ensemble une coloration brune et sobre que venaient relever les rideaux ornés de pompons rouges, ainsi que les traînes des hauts dignitaires ou celles des dames dépassant des stores. Des paravents peints étaient disposés de façon à créer quelques séparations. La cour disposait d'un atelier de peinture auquel des artistes (seuls leurs noms sont restés) étaient attachés. Ils peignaient dans le style chinois des paysages d'inspiration chinoise ou des scènes mythologiques, et dans le style japonais des paysages japonais et des scènes de genre illustrant les

saisons et le cycle annuel des célébrations. Des poèmes chinois ou japonais étaient calligraphiés sur ces peintures. Plus tard, au XII^e siècle, des rouleaux à peinture furent produits, ils illustraient récits profanes ou sacrés. Celui du *Genji monogatari* (*Le Récit de Genji*), un des plus anciens, est aussi un des plus célèbres (illustration 258). Pour les célébrations bouddhiques, on disposait des peintures évidemment conformes à l'iconographie. Le développement de l'amidisme a permis la création d'un thème nouveau, celui de la descente d'Amitābha apparaissant derrière les montagnes. Mais toujours les œuvres réalisées au Japon se distinguent de celle de la Chine par un sens de l'espace différent, la profondeur n'étant pas représentée. Les aristocrates ont commandé aussi beaucoup de statues de culte à des ateliers de tailleurs d'images, dont les chefs étaient honorés de titres ecclésiastiques. Le goût japonais a préféré au métal, à l'argile ou au laque la sculpture sur bois et, plus précisément, le style par assemblage de bois taillés dans le sens vertical et dans le sens horizontal (illustrations 81 et 236).

Temples ou résidences nobles étaient orientés vers un jardin, sorte de microcosme avec son étang, sa rivière, ses pierres dressées et ses collines. Bien peu subsiste de ces palais et de ces jardins. Quelques objets, surtout boîtes et écritoirs, montrent le haut degré de perfection atteint au Japon par l'art du laque. Ce pays a perfectionné les techniques importées de Chine, notamment celle des incrustations d'or et de nacre. Il a aussi importé l'imprimerie inventée en Chine. Un des plus anciens exemples de texte imprimé serait au Japon. Il s'agit de formules de sauvegarde qui ont été placées dans de petits pagodons en 770. Durant tout le Moyen Âge, l'impression de textes sur planches de bois gravées a été pratiquée dans les grands temples des régions centrales. Le livre imprimé ne devait vraiment se répandre qu'à la fin du XVI^e siècle.

La noblesse de cour a connu son apogée au début du XI^e siècle, quand Fujiwara no Michinaga (966–1017) a joué le rôle de grand chancelier et a dominé la vie du pays. Durant plusieurs décennies, les chefs-d'œuvre ont foisonné, à commencer par ceux dus à des femmes. Ne pouvant utiliser la langue noble qu'était le chinois ni composer des poèmes chinois comme les hommes, elles ont écrit des romans, comme le fameux *Genji monogatari* de Murasaki Shikibu, des journaux intimes, des essais, comme le *Makura no sōshi* de Sei Shōnagon (*Le Livre de chevet de Sei Shōganon*), des récits historiques, comme l'*Eiga monogatari* consacré aux splendeurs du temps de Michinaga, ainsi que des poèmes japonais. La poésie était un mode de communication courant dans cette société. Des concours de poésie étaient quelquefois organisés. Ces œuvres tout imprégnées de sentiments — amour, jalousie, nostalgie, tristesse, impermanence des choses, sens de la nature — n'ont pas de modèles en Chine. Mais cette littérature due surtout à des femmes, la seule de ce temps encore connue, imitée et appréciée, a gauchi l'image de la société aristocratique. Elle est souvent décrite comme plus

raffinée, plus adonnée à des valeurs esthétiques qu'elle ne l'était réellement (illustrations 257 et 258).

Les hommes, en effet, se livraient aux intrigues du pouvoir. Les aristocrates entretenaient des troupes de serviteurs souvent violents, les grands monastères bouddhiques des groupes de pseudo-moines, plus occupés de combats que de doctrines. La vie de la capitale et celle des provinces étaient secouées par des assassinats, des incendies, des vols, dont le niveau fut sans doute acceptable jusqu'au milieu du XII^e siècle. Mais à partir du milieu du siècle précédent, un courant de pensée d'origine bouddhique, encore renforcé par le sentiment que les divinités pourraient abandonner le pays s'il était mal gouverné, répandait dans le monde de la cour pessimisme, impression de vivre une époque de décadence. L'idée qu'à partir de 1052 le monde entrait dans la dernière période de la loi bouddhique, le *mappō*, « fin de la loi », avait contribué au succès de l'amidisme caractérisé par la foi dans le pouvoir salvifique d'Amitābha. L'abandon des principes des codes faisait dire à certains aristocrates que les divinités étaient irritées et qu'elles laissaient se développer les épidémies et autres malheurs.

Pour apaiser les désordres, la cour donnait commission à des fonctionnaires moyens, qui peu à peu se spécialisaient dans les combats et recrutaient des troupes. En 1156, à la suite de querelles de succession dans la maison impériale, les guerriers, principalement des Taira et des Minamoto, prirent parti pour l'une et l'autre faction. Puis ils combattirent contre eux (illustration 256). De 1159 à 1180, un chef taira, Kiyomori (1118–1181), domina la capitale, subvertissant ainsi les hiérarchies traditionnelles, ce qui nuisit au prestige de la cour. Des Minamoto prirent leur revanche à partir de 1180 et éliminèrent les Taira en cinq ans de combats, au cours desquels la capitale fut ravagée. Un jeune empereur périt noyé dans le désastre final des Taira à la bataille de Dannoura. Ces luttes, qui n'épargnèrent aucune région du pays, font l'objet du célèbre *Heike monogatari* (*La Geste des Heike*), long récit qui fut chanté par des générations de récitants dans tout le pays.

DU XII^e AU XV^e SIÈCLE

Le premier *bakufu* ou gouvernement des guerriers

Dès les origines du pays, les notables locaux avaient été des cavaliers et des tireurs à l'arc. À l'époque Heian, ils étaient investis d'une mission de police dans leurs provinces. En outre, beaucoup de cadets de familles de fonctionnaires de la capitale, ne trouvant pas d'emploi, allaient s'installer dans les provin-

ces. Les uns et les autres pouvaient recevoir des charges dans l'administration locale. Au XII^e siècle, le gouverneur nommé par la cour se contentait le plus souvent d'envoyer un représentant, et le reste du personnel était recruté sur place. Les notables locaux, quelle que fût leur origine, pouvaient aussi être nommés officiers domaniaux. Beaucoup d'entre eux défendaient leurs droits ou essayaient d'en conquérir de nouveaux les armes à la main. Quand l'autorité centrale fut affaiblie par les troubles et guerres de la fin du XII^e siècle, qui furent accompagnés de famines et d'épidémies dans les régions centrales, Minamoto no Yoritomo (1147–1199), alors exilé dans l'Est, se prévalant d'un ordre d'un prince impérial de chasser les Taira, chercha à venger la défaite subie par sa famille en 1159 et se posa en chef capable de pacifier le pays.

Plus qu'un chef de guerre, Yoritomo était un organisateur. Il n'a pas participé aux principales batailles contre les Taira, mais, très tôt, il a cherché à contrôler les grands lignages guerriers, d'abord ceux de l'Est puis, au fur et à mesure de l'avance de son armée vers l'Ouest, ceux d'autres régions. Il confirmait les droits qu'ils détenaient à ceux qui se reconnaissaient les «hommes de sa maison» (*gokenin*), ses vassaux. Dès 1183, la cour l'a chargé du maintien de l'ordre dans l'Est, et elle attendait de lui qu'il lui fît parvenir les redevances dont elle avait besoin pour vivre. Quand il a été investi officiellement de la mission de poursuivre les Taira, considérés comme des rebelles, il a aussi eu droit de regard sur les affaires des guerriers du reste du pays. Installé à Kamakura dans l'Est, il y a établi les bureaux de sa maison, chargés de s'occuper des guerriers, des finances et de la justice, et a recruté en partie leur personnel parmi les petits et moyens fonctionnaires de la capitale. Ils ont ainsi apporté au *bakufu* une partie des traditions de l'administration ancienne et de ses institutions judiciaires. Enfin, en 1192, l'empereur a conféré à Yoritomo le titre de *seiï taishōgun*, abrégé en *shōgun*, qui devait être celui des chefs des trois *bakufu* qui se sont succédé jusqu'en 1868.

Comme il détenait le droit de nommer les administrateurs des provinces de l'Est, ainsi que partout ailleurs des intendants domaniaux et des gouverneurs militaires, Yoritomo disposait de moyens pour récompenser ses vassaux fidèles, car ces charges comportaient des revenus, notamment le droit de retenir un pourcentage des redevances domaniales levées pour le compte du seigneur éminent, résidant à la capitale ou dans sa région.

Le *bakufu* de Kamakura ne prit son aspect définitif qu'après 1221. Yoritomo était mort en 1199, laissant deux fils encore jeunes. Les Hōjō, la famille de sa femme, se débarrassèrent de ses deux fils. Après 1219, le *shōgun* fut choisi dans la maison Fujiwara ou dans la maison impériale. Mais le pouvoir réel était exercé par les Hōjō et notamment par celui qui était chargé des affaires ou régent, le *shikken*.

La cour supportait avec peine le maintien des concessions qu'elle avait dû faire à Yoritomo. Quand elle tenta de réagir, les guerriers vassaux du

bakufu n'obéirent pas, en 1221, à l'ordre lancé par la cour de poursuivre Hōjō Yoshitoki comme rebelle. Les troupes de la capitale furent vaincues, et l'autorité du *bakufu* sortit renforcée de l'épreuve. Un conseil fut organisé, *Hyōjō-shū*, comprenant les chefs, souvent héréditaires, des bureaux ainsi que des représentants des grandes familles de vassaux. Il avait surtout pour tâche de connaître des procès fonciers, dans lesquels des vassaux, des intendants domaniaux et des gouvernements militaires étaient impliqués. Le *bakufu* promulga en 1232 un code, *Jōei Shikimoku*, les *Articles de l'ère Jōei*, qui est resté le fondement de la législation des *bakufu* postérieurs.

Mais les organes et les lois de la cour n'ont pas été abolis. Elle a conservé sa juridiction sur des provinces et a continué à recevoir des plaintes et à prononcer des jugements. La noblesse de cour et la maison impériale possédaient des domaines dans tout le pays. Les droits sur ces domaines étaient complexes et enchevêtrés, différents selon les cas : droits des possesseurs éminents, qui pouvaient aller de celui de toucher une part des redevances à celui de nommer et changer les officiers domaniaux, droits des officiers domaniaux installés sur place, droits des intendants nommés par le *bakufu*, droits de possesseurs de lots fiscaux, droits de ceux qui travaillaient réellement la terre, dans certains cas distincts des précédents. Le système domanial comportait à terme des risques pour les possesseurs éminents qu'étaient les nobles de cour, mais il leur a garanti encore des revenus suffisants au XIII^e siècle. Le bureau de police de la cour d'Heian est resté actif à la capitale pendant le XIII^e siècle. En outre, la cour étendait sa protection sur des groupes d'artisans et de marchands, de gens de mer fournisseurs de poissons et de sel et transporteurs installés dans les régions centrales et celles de la mer Intérieure, les plus actives. Mais ce qu'elle gardait d'autorité était largement fondé sur la tradition, sur le prestige qu'elle conservait et non sur la force.

Dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, quand le pays eut à faire face aux menaces des Mongols, le *bakufu* seul prit les décisions. La cour se contenta de commander des célébrations religieuses et de formuler des vœux. En 1274 comme en 1281, la défense fut largement aidée par les éléments, typhon et tempête.

Mais après cet ultime succès, qui lui permit un temps d'asseoir mieux son influence sur l'Ouest et les routes maritimes de la mer Intérieure, le régime des Hōjō est entré dans une phase de décadence. Alors qu'à ses débuts il avait su remarquablement tenir en main ses vassaux, ce qui lui permettait de maintenir l'ordre, il a dû faire face à un mécontentement grandissant des *gokenin*, plus nombreux, appauvris à cause du partage des héritages, endettés. Usurpations de revenus, désordres, vols causés par des bandes de pirates et de rebelles se sont multipliés, tandis que les Hōjō avaient une tendance grandissante à favoriser leurs hommes au détriment des vassaux du *bakufu* et que leur entourage était secoué de querelles sanglantes.

Quand Go-Daigo (1288–1339) devint empereur en 1318, il commença à intriguer pour détruire le *bakufu* et restaurer le pouvoir de la cour. Après diverses péripéties, dont son exil par le *bakufu* en 1331, ce dernier, abandonné par une grande partie de ses vassaux, à commencer par Ashikaga Takauji (1305–1358), succomba en 1333 sous les coups de guerriers qui n'étaient pas de ses vassaux, comme le fameux Kusunoki Masashige, rejoints par des *gokenin*. L'empereur Go-Daigo put rentrer à Kyōto et tenter une restauration en l'ère de Kemmu. En fait, cette restauration était fondée sur un malentendu, car les vassaux du *bakufu* de Kamakura ne l'avaient pas détruit pour revenir à l'ancien régime et n'entendaient pas recevoir des ordres d'organes de Kyōto, non plus que se soumettre à une révision des titres domaniaux qu'ils détenaient ou avaient usurpés. Le résultat fut donc à l'inverse de ce qu'espérait Go-Daigo, et la restauration manquée aboutit à un affaiblissement accéléré de la cour et à sa spoliation progressive. Dès 1335, les relations d'Ashikaga Takauji avec la cour s'envenimèrent. En 1336, il chassa Go-Daigo de la capitale. Cela faisait plusieurs décennies que le *bakufu* de Kamakura avait organisé les successions au trône par alternance entre deux branches issues de l'empereur qui avait régné de 1242 à 1246. Tandis que Go-Daigo, de la branche appelée Daikakuji, installait sa cour à Yoshino au sud du bassin de Nara, il fut donc possible d'introniser à Kyōto un empereur de la branche Jimyō-in. Il y eut alors deux cours, et le pays s'enfonça dans une longue période de conflits.

Le destin chaotique du *bakufu* des Ashikaga

Jusqu'en 1392, il y eut schisme dans la maison impériale et deux cours, celle du Nord à Kyōto et celle du Sud à Yoshino. Le pays était donc partagé, mais il n'y avait pas une frontière nette entre des régions relevant de l'une ou de l'autre cour, les partisans de chacune vivaient côte à côte et beaucoup se déterminaient en fonction de leurs intérêts, n'hésitant pas à changer de camp ou à retirer leur allégeance aux deux. L'empereur de la cour du Nord conféra le titre de *seii taishōgun* à Ashikaga Takauji, qui se prévalait d'une ascendance minamoto (illustration 14).

Le *bakufu* des Ashikaga, qu'on appelle aussi de Muromachi, du nom du quartier de la capitale où le troisième shōgun s'installa, fut une version un peu modifiée du précédent. Il n'y eut pas de régent (*shikken*), mais un principal conseiller, le *kanrei*, dont la charge n'était pas héréditaire mais réservée aux membres de trois grandes familles de gouverneurs militaires. Le chef du bureau des guerriers était en même temps gouverneur militaire de la province du Yamashiro et donc chargé de la police de la capitale, ainsi que du contrôle de sa nombreuse population de marchands et d'artisans. Les

membres de quatre familles étaient aptes à recevoir cette fonction. Le bureau d'administration, qui avait la charge des finances, prit de l'importance à la fin du XIV^e siècle, quand le *bakufu* commença à tirer des ressources de taxes sur les prêteurs et les fabricants de saké.

Les gouverneurs militaires nommés dans chaque province appartenaient pour beaucoup d'entre eux à des familles ayant une origine commune avec les Ashikaga, mais cela n'a pas pour autant garanti leur fidélité. À l'époque précédente, ils n'avaient que le droit de punir les meurtres et les vols à main armée et de convoquer les *gokenin*. Mais, dans les désordres du XIV^e siècle et pour les besoins de la lutte contre les partisans de la cour du Sud, ils ont eu tendance à accroître leurs prérogatives. Ils se sont immiscés dans l'administration des domaines et des terres restées sous le contrôle des administrations provinciales et ont obtenu, souvent de façon temporaire, le droit d'y lever des redevances ou de prendre la moitié de celles dues aux seigneurs. Chargés de transmettre les appels à la cour du shōgun, ils ont eu tendance à les retenir. Les gouvernements militaires résidaient souvent dans la capitale, et comme certains étaient chargés de plusieurs provinces, ils désignaient des représentants, qui en ont quelquefois profité pour assouvir leurs ambitions. Ceux de l'Est dépendaient d'un Ashikaga d'une branche cadette installée à Kamakura ; ceux de Kyūshū d'un gouverneur général de l'île, Kyūshū Tandai. Ils ont essayé, avec des succès divers, de soumettre et transformer en vassaux les petits guerriers locaux, officiers domaniaux ou même possesseurs de rizières dont ils surveillaient l'exploitation, donc à la fois guerriers et exploitants agricoles.

Les communautés paysannes, depuis le siècle précédent, s'organisaient et avaient acquis une sorte d'existence juridique, puisque les engagements (le plus ancien connu remonte à 1240) qu'elles prenaient de verser une quantité fixe de redevances étaient considérés comme ayant valeur légale. Dès la fin du XIII^e siècle, certaines avaient élaboré leurs propres règlements.

La compétition se jouait entre quatre partis : les seigneurs domaniaux, nobles de cour et grands établissements religieux, les petits guerriers provinciaux, les communautés paysannes et les représentants du *bakufu*. Les petits guerriers locaux pouvaient faire alliance avec les paysans contre les seigneurs domaniaux ou se soumettre au gouvernement militaire pour obtenir de lui le droit de contrôler un domaine, une communauté paysanne. Ils pouvaient constituer entre eux une ligue (*ikki*) pour s'opposer au gouvernement militaire. Ce dernier n'avait souvent pas de scrupule à spolier les nobles de la cour et à disposer de leurs droits. Les paysans pouvaient profiter des dissensions de ceux qui étaient au-dessus d'eux et qu'ils faisaient vivre. D'une manière générale, les grands monastères et les sanctuaires ont mieux défendu leurs biens que la noblesse de cour. Les communautés rurales pouvaient aussi faire alliance avec quelque guerrier local et se faire protéger par lui. Mais certaines n'hésitaient pas à s'armer et à se défendre elles-mêmes.

Après la réunification des deux cours, faite en 1392 en faveur de la cour du Nord, le *bakufu* des Ashikaga a connu son apogée. Le troisième shōgun, Yoshimitsu (1358–1408), après avoir mis à la raison quelques grands gouverneurs militaires, donna au pays quelques années de tranquillité et de prospérité. Outre sa charge de shōgun, il se fit nommer ministre de gauche par la cour, en 1382, et ministre des Affaires suprêmes, en 1394, quand il céda le titre de shōgun à un de ses fils. L'année suivante, il entra en religion, tout en continuant à diriger le *bakufu* par l'intermédiaire de son fils. Il se fit construire dans les collines du nord de Kyōto la superbe résidence de Kitayama. Soucieux d'améliorer ses ressources financières qui lui permettaient d'acheter bien des fidélités et de jouer son rôle de grand aristocrate et de mécène, il renoua des relations officielles, c'est-à-dire inégales, avec la Chine. Il prit pour l'occasion le titre d'ō, prince ou roi, utilisé par les rois tributaires de la Chine, et laissa en dehors l'empereur, qui ainsi n'était pas compromis. Il put obtenir des licences pour commercer avec la Chine et put les vendre avantageusement. Son successeur, mécontent du style inégal de ces relations, y mit fin et préféra renoncer aux bénéfices du commerce. Son frère et successeur revint sur cette décision, et le commerce par licences continua mais, plus que le *bakufu*, il enrichit des grands *daimyō* et des établissements religieux, notamment des temples zen. Depuis le XIV^e siècle et la fin de la menace mongole, des activités pour moitié piraterie et pour moitié commerce avaient pris un grand essor à Kyūshū, à Tsushima et dans tout l'Ouest du pays. Les efforts faits par le *bakufu* pour éliminer les partisans de la cour du sud de Kyūshū avaient largement pour but de participer aux profits du commerce avec la Corée et la Chine. Il permettait notamment d'importer la monnaie, dont le Japon avait le plus grand besoin pour ses échanges intérieurs, car la frappe des monnaies, interrompue au X^e siècle, ne devait reprendre qu'à la fin du XVI^e siècle.

Après l'assassinat du deuxième successeur de Yoshimitsu en 1441, le *bakufu* entra en décadence quoique, à la fin du siècle, le shōgun Yoshimasa (1436–1490) ait encore pu se faire bâtir une élégante résidence à l'est de Kyōto, Higashiyama, y rassembler des œuvres d'art, organiser des séances de composition poétique et pratiquer l'art du thé. Toute autorité centrale s'effondra, et le pays commença une phase de transformations accélérées, de mutations sociales, de renversement des hiérarchies, ce que les contemporains qualifièrent de « victoire des inférieurs sur les supérieurs », de « subversion » (*gekokujō*). Les troubles prirent plus d'ampleur à partir de la guerre de l'ère ōnin (1467–1477) qui, sous prétexte d'une querelle de succession dans la maison du shōgun, mit aux prises dans les régions centrales deux ligues de *daimyō*. Les historiens désignent sous le nom de *Sengoku jidai*, « Époque des luttes entre les provinces », la période qui va de 1467 à la suppression du *bakufu* des Ashikaga en 1573.

La fin du XV^e siècle et le XVI^e siècle ont été un temps de révoltes et de luttes, principalement dans les régions centrales, mais le reste du pays n'a pas été épargné. Les communautés paysannes jouissaient d'une certaine autonomie, avaient leurs assemblées et géraient leurs communaux et leur système d'irrigation. Quand les habitants étaient mécontents du seigneur local, ils formaient quelquefois des « communes » (*ikki*) pour présenter leurs revendications, de façon souvent si violente que le mot *ikki* a pris le sens de révolte paysanne. Les paysans et les loueurs de chevaux, à partir de 1428, se sont souvent soulevés pour réclamer un moratoire des dettes, ce qu'on nommait « ordonnance de gouvernement bienveillant » (*tokuserei*). Dans la capitale, ces émeutes prenaient pour cible les prêteurs, que souvent le *bakufu* défendait car il en tirait des taxes. Dans d'autres cas, la révolte avait pour but d'obtenir une diminution de la taxe foncière ou bien encore la suppression des octrois établis sur les routes et nombreux dans les régions centrales. Quelquefois, elle affectait une province entière.

Des révoltés s'en sont pris à des gouverneurs militaires. En 1487, les principaux habitants de la province du Yamashiro ont chassé les hommes de deux compétiteurs qui se disputaient le titre de gouverneur militaire. Pendant sept ans, ils ont essayé d'administrer eux-mêmes la province. Mais cela a été un échec. En revanche, la secte amidiste appelée Ikkōshū (secte de ceux qui se tournent dans une seule direction, qui mettent leur confiance uniquement dans le bouddha Amitābha, autre nom de la Véritable secte de la Terre pure) a pu administrer la province de Kaga pendant un siècle.

D'autres troubles enfin, tels ceux de l'ère Ōnin, agitaient les familles de gouverneurs militaires, qu'on appelait *daimyō* (grands noms). La tendance dans les maisons guerrières était de ne désigner qu'un héritier, d'où des querelles de succession fréquentes. Les principaux vassaux y participaient. Plusieurs grandes maisons de *daimyō* se sont ainsi affaiblies, et des vassaux ambitieux ont pu les remplacer, d'autant plus facilement que l'art militaire ne permettait ni défaite ni victoire définitive. Beaucoup d'hommes étaient armés, et il était toujours possible d'en rassembler. Parmi les *daimyō* du XVI^e siècle, certains descendaient de gouverneurs militaires, mais d'autres étaient des hommes nouveaux, quelquefois d'origine assez humble. Aucun *daimyō* n'a réussi à asseoir une autorité stable dans les régions centrales. D'une manière générale, chaque seigneur local s'efforçait d'organiser son territoire, de dresser des cadastres, de lever les taxes, de légiférer et surtout de s'assurer de la fidélité des guerriers.

Mais dans ce bouillonnement, ces combats, ces compétitions, l'activité économique progressait. Chaque *daimyō* avait intérêt à l'enrichissement de son territoire, au développement des villes et des marchés, des cultures comme celle du coton au XVI^e siècle. L'impression que le Japon a vécu sans

cesse dans les guerres et les révoltes pendant le Moyen Âge est en partie fallacieuse. En effet, les troubles étaient souvent assez brefs et n'affectaient pas toutes les régions à la fois. Cette période a été un temps de renouvellement des élites, de progrès économiques, d'apparition de nouvelles formes religieuses, de développement de nouveaux genres littéraires.

La civilisation médiévale

L'époque médiévale connut encore, surtout au XIII^e siècle, une intense vie religieuse. Plusieurs sectes nouvelles se constituèrent à l'époque de Kamakura. Leurs doctrines n'étaient pas vraiment nouvelles ou inconnues au Japon, car elles étaient en grande partie incluses dans celle de l'école du Tendai. Ces sectes nouvelles se partageaient en deux groupes : amidisme et zen.

L'amidisme prit son essor à la fin du X^e siècle, quand se développa la crainte de l'entrée dans le temps de la « fin de la Loi » (*mappō*) et que la foi dans le vœu du bouddha Amida de sauver tous ceux qui se tourneraient vers lui se présenta comme l'ultime moyen de salut. Trois sectes naquirent au XIII^e siècle. La première était celle de la Terre pure (*Jōdoshū*), fondée par Hōnen (1133–1212) qui préconisait la récitation de l'invocation à Amida mais qui n'abolit pas la vie monastique. Un de ses disciples, Shinran (1173–1262), plus radical, considéra que les observances des religieux étaient inutiles pour qui s'en remettait à la force d'un autre et se confiait au vœu d'Amida. Il créa la Véritable secte de la Terre pure (*Jōdo shinshū*). Shinran se maria et alla prêcher dans l'Est. Il organisa des groupes de fidèles. Après des débuts obscurs, ses descendants en la personne de Rennyo (1415–1499) se firent reconnaître comme les chefs héréditaires de la secte. Elle se répandit largement parmi les villageois et, à la fin du XV^e siècle, comme on l'a vu plus haut, elle finit par dominer la province de Kaga. Son centre principal au XVI^e siècle, le Hongan-ji d'Ishiyama (sur le site de l'actuelle Ōsaka), résista longtemps à Oda Nobunaga. Un autre religieux, Ippen (1239–1289), propagea au XIII^e siècle la dévotion de l'invocation dansée, qui eut un grand succès dans le peuple. Il créa la secte amidiste Jishū, qui n'eut pas un développement comparable à la secte fondée par Shinran (illustration 81).

Le zen (mot dérivé du *chan* chinois, lui-même dérivé du sanskrit *dhyāna*, « éveil ») méthode de méditation, est un moyen d'obtenir l'Éveil, c'est-à-dire de retrouver, faire apparaître, la « nature de bouddha » qui est en chacun. La secte du Tendai connaissait déjà ces pratiques, mais ne concentrait pas son enseignement sur elles. À l'inverse de l'amidisme, qui fait fond sur la force d'Amida, le zen considère que l'Éveil peut s'obtenir par la force propre de l'adepte, qui vide son esprit par la pratique de la concentration assise (*zazen*).

Deux moines, l'un et l'autre formés dans les doctrines du Tendai, allèrent en Chine et en rapportèrent, le premier, Eisai (1141–1215), le zen de l'école Rinzaï, le second, Dōgen (1200–1253), un des plus grands penseurs du Moyen Âge, celui de l'école Sōtō. Dans le zen, la transmission écrite est en théorie dépréciée, ce qui n'a pas empêché les moines du zen de beaucoup écrire. De même, le zen est opposé en théorie au bouddhisme ésotérique et à ses rites efficaces, qui eurent tant de succès à l'époque Heian. Mais dans la pratique, le zen médiéval est resté fort imprégné par l'ésotérisme tendai. Les moines, de l'école Rinzaï surtout, furent en grande faveur auprès des *bakufu* de Kamakura et de Muromachi. Comme nombreux furent ceux qui firent le voyage de Chine, ils jouèrent un rôle important dans la transmission de la pensée néoconfucianiste. La secte du Rinzaï fut organisée sur le modèle chinois des « Cinq Montagnes » (*Gozan*), avec classement des monastères et nomination des supérieurs par les autorités. Le zen a produit beaucoup de moines distingués par leur talent en poésie chinoise ou bien par leurs compétences de diplomates, soit dans les troubles intérieurs soit dans les relations avec la Chine, ou bien par leurs aptitudes financières — les monastères zen pratiquaient le prêt à intérêt et ont participé activement au commerce avec la Chine — et techniques — l'impression de textes religieux et de poèmes chinois y était florissante —, ou bien par leurs talents artistiques — c'est dans les temples zen qu'a été créé le type du jardin sec, et l'art du paysage au lavis a été porté à l'excellence par Shūbun et son élève Sesshū (1420–1506) (illustration 254).

Une sorte de réforme du Tendai, amputé de son côté ésotérique, a été réalisée par le moine Nichiren, qui a fondé la seule secte bouddhique autochtone, celle qui porte son nom ou bien est appelée Hokkeshū, parce qu'elle s'appuyait essentiellement sur le *Sūtra* du lotus. Cette secte a fait beaucoup d'adeptes à Kyōto parmi les marchands et les artisans. Nichiren avait eu en horreur l'amidisme, et les fidèles de sa secte se trouvaient tout naturellement opposés à ceux de la secte Ikkō, autrement dit Jōdo shinshū, à l'égard des prêteurs de la ville. Cette hostilité, de même que celle que le Tendai nourrissait contre l'amidisme et la secte Nichiren, a beaucoup contribué aux désordres des XV^e et XVI^e siècles.

Le shintō a aussi été fort florissant. Au XII^e siècle, l'époque des pèlerinages à Kumano (au sud de la péninsule de Kii) a commencé et, au XIII^e siècle, nobles, guerriers et bientôt peuple sont allés à Ise. La relation du bouddhisme et du shintō a été repensée : alors qu'au début du Moyen Âge la tendance était de faire des divinités des avatars des bouddhas, des penseurs comme Yoshida Kanetomo (1435–1511) ont inversé ce rapport et ont fait des divinités les entités premières dont les bouddhas étaient les avatars.

La noblesse de cour, de plus en plus appauvrie, gardait sa réputation de raffinement et de politesse. Elle cultivait ce qui était considéré comme

sa spécialité, la poésie *waka*, petits poèmes de cinq vers : la cour a continué à faire compiler des anthologies officielles jusqu'à la vingt et unième, et dernière, en 1439. La musique ancienne du *gagaku* s'est maintenue, quoique en déclin, jusqu'au XV^e siècle. Mais les guerres de l'ère Ōnin ont eu pour conséquence la dispersion des musiciens et la disparition de tout orchestre à la cour. L'érudition était aussi un des points forts et des intérêts des nobles, notamment tout ce qui concernait la vie de la cour ancienne, le cycle des célébrations, le cérémonial, les institutions, les commentaires sur les grandes œuvres du passé. Ces thèmes étaient pour eux empreints de nostalgie. Ils s'efforçaient par ces études de maintenir vivants les souvenirs d'un passé de plus en plus glorieux à mesure qu'il s'éloignait. Ils ont ainsi produit des manuels de protocole, des encyclopédies sur des matières telles que les doctrines du *yin* et du *yang*, les mœurs, les costumes, les rites. Parmi beaucoup, quelques noms peuvent être cités. Au début du XIII^e siècle, Fujiwara no Teika (1162–1241), compilateur de l'anthologie poétique *Shin kokin wakashū* et éditeur de textes antérieurs, a été l'ancêtre d'une lignée consacrée à la conservation de la poésie ancienne. Au XIV^e siècle, Kitabatake Chikafusa (1293–1354) a laissé un manuel des institutions anciennes, le *Shokugenshō*, et une histoire du pays, *Jinnō shōtō ki* (*Histoire de la succession légitime des divins empereurs*), qui a joui d'une grande réputation dans les siècles suivants. Tōnoin Kinkata (1293–1360) a composé une petite encyclopédie sur tout ce qui concernait la cour, le *Shūgaishō*. Enfin, au XV^e siècle, le grand érudit a été Ichijō Kaneyoshi (1464–1514) ; grand chancelier, il est l'auteur de commentaires sur le *Genji monogatari*, le *Kokin wakashū* ou le *Nihon shoki* et de beaucoup d'autres œuvres. À lui aussi les guerres d'Ōnin ont porté un rude coup, car sa bibliothèque a été incendiée.

Les guerriers du XIII^e siècle étaient pour certains illettrés et plus adonnés au tir à l'arc à cheval sur cible mouvante et autres plaisirs qu'aux lettres et aux arts. Mais l'élite des guerriers, à commencer par Minamoto no Yoritomo et plus tard Ashikaga Yoshimitsu et Ashikaga Yoshimasa, loin de mépriser la culture des nobles de cour, essayait de se mettre à leur école, ainsi qu'à celle des moines du zen, qui leur apportaient la pensée et les arts de la Chine. Mais la civilisation médiévale n'est pas seulement l'héritière de celle de l'aristocratie, elle s'est fortifiée aussi d'apports populaires, comme les divertissements antérieurs appelés *sarugaku* (terme interprété quelquefois comme danses de singe), ou les récits chantés par des conteurs ambulants qui ont fait du *Heike monogatari* — *Récit (de la fortune et de la fin) des Taira* — l'œuvre la plus connue de la littérature japonaise et la source de quantité de pièces de *nō*. C'est à Kyōto où, surtout à partir du XIV^e siècle, beaucoup de guerriers étaient établis et où vivait une nombreuse population de marchands que le mélange s'est fait. Même des individus discriminés, ceux qui étaient appelés *kawaramono* parce qu'ils vivaient sur les berges

de la Kamo, ont joué un rôle dans la vie artistique du temps, notamment comme créateurs de jardins. C'est souvent parmi des individus fort humbles qu'était recruté le groupe de ceux qui, dans les maisons des shōgun ou celles des grands *daimyō*, s'occupaient de tout ce qui concernait l'aménagement, la disposition des objets d'art, l'organisation de séances de composition poétique ou de thé. Ces hommes étaient appelés *dōbō*, ils cachaient leur origine sous un nom de style religieux en *-ami* (qui dénote une appartenance à la secte Ji), comme Zeami, le maître du *nō*, Zenami, créateur de jardins, Geiami, Nōami et Sōami, qui s'occupaient de tout ce qui concernait le thé chez Yoshimasa. Au XV^e siècle, la riche cité marchande de Sakai (partie orientale de l'actuelle ville d'Ōsaka) a aussi contribué à l'essor de certaines formes d'art, en particulier tout ce qui touche à l'art du thé.

Le Moyen Âge a connu deux apogées, au début du XV^e siècle, autour de Yoshimitsu (époque dite de Kitayama, du nom de sa villa), et à la fin du siècle, du temps de Yoshimasa (époque dite d'Higashiyama, du nom de sa résidence). La symétrie et l'ampleur des plans des grandes résidences aristocratiques antérieures ont été abandonnées pour une organisation plus libre des pavillons dans l'espace. Les monastères zen ont donné le modèle de petits ermitages séparés avec chacun son jardin. La disposition intérieure des pavillons s'est transformée. Les cloisons ont été multipliées, créant ainsi de petites pièces, le sol a été entièrement couvert de nattes, des cloisons de papier translucide entre la galerie extérieure et l'intérieur ont remplacé les volets de bois et les stores. Le décor de certaines pièces — estrade, alcôve ornée d'une peinture ou d'un vase, flanquée d'étagères et de placards dissymétriques — a été créé. Ce style devait dominer l'habitat noble et bourgeois dans les siècles suivants.

Le début du XV^e siècle a vu la création et l'épanouissement du théâtre de *nō*, dont le théoricien, auteur et acteur Zéami (1363–1443) était un favori de Yoshimitsu. Ce théâtre avait des origines populaires et a eu à ses débuts aussi un public populaire. De même, l'habitude de composer à plusieurs des poèmes en chaîne, chacun se chargeant de la moitié d'un *waka*, a pris un grand essor dans le peuple des petits guerriers et des marchands, même si le principe était déjà connu mais peu pratiqué dans la noblesse, qui préférait les concours de poésie.

L'art du thé, codifié à partir du XV^e siècle, a influencé l'architecture, l'art des jardins, la céramique, la peinture, l'arrangement des fleurs. En relation avec lui, les shōgun, Yoshimasa en particulier, ont constitué des collections d'œuvres d'art et d'objets précieux. Le premier maître et théoricien, Murata Shukō (1423–1502), avait subi l'influence du zen. Il a eu de nombreux disciples dans tout le pays. Il convient de mettre à part le groupe de Sakai, la riche ville marchande, illustré par Takeno Jōō (1502–1555), puis par Sen Rikyū (1521–1591) qui a servi Toyotomi Hideyoshi et fréquenté l'élite des guerriers, mais a fini tragiquement.

La littérature de ce temps n'a pas laissé de grandes œuvres romanesques. Elle a brillé surtout par la poésie. Des moines zen ont laissé quantité de recueils de poésie chinoise (*Gozan bunkagu*, la *Littérature des Cinq Montagnes*), qui contiennent des chefs-d'œuvre — d'inspiration fort religieuse pour les plus anciens puis, le temps passant, plus mondaine. Un des plus connus, mais marginal par rapport aux autres, est Ikkyū Sōjun (1394–1481), qui a vécu comme un moine errant avant de reprendre un aspect laïque. Il a ressenti avec douleur les troubles de son temps et critiqué la décadence de l'institution monastique. Un des recueils qu'il a laissés, le *Kyōunshū* (*Nuages fous*) est resté célèbre. Il a influencé aussi bien un maître du thé comme Murata Shukō que des maîtres du *renga*. La poésie japonaise caractéristique du Moyen Âge est le *renga*, qui se pratiquait en groupe, chacun composant une moitié de *waka*. Les deux principaux recueils sont, datant du milieu du XIV^e siècle, le *Tsukubashū* et, de 1495, le *Shinsen Tsukubashū*. Entre beaucoup d'autres noms, les plus souvent cités sont Sōgi (1421–1502) et Sōchō (1448–1532). Les théoriciens de l'art du thé et les poètes, tout comme les auteurs de pièces de *nō*, sont pour la plupart issus du peuple. Ce fait caractérise la civilisation médiévale, de même qu'un certain penchant, assez répandu parmi les guerriers et le peuple, pour les conduites originales, non conformistes.

Quand le *bakufu* des Ashikaga a été supprimé, en 1573, par Oda Nobunaga (1534–1582), qui a entamé la réunification du pays, après la période des « Provinces en lutte », le Japon était entré en relation depuis 30 ans avec les Portugais, qui ont amené les armes à feu, rapidement fabriquées dans le pays même. Elles ont joué un rôle dans les combats de la fin du siècle, qui ont abouti à la réunification, sous l'autorité de Toyotomi Hideyoshi (1536–1598), un parvenu. D'autres mesures, comme le désarmement de la population, la distinction nette opérée entre les guerriers et le reste du peuple, le nouveau cadastre, qui a aboli les dernières traces du système domanial antérieur, ont consolidé cette unification. Après un dernier combat à Sekigahara, Tokugawa Ieyasu (1542–1616) a pu fonder en 1603 le troisième et dernier *bakufu*. Le Japon est entré dans une nouvelle phase d'ordre.

NOTE

1. Le mot « civilisation » tel qu'il est utilisé par l'auteur doit être entendu comme l'ensemble des phénomènes sociaux de nature religieuse, morale, esthétique et technique communs à une société.

BIBLIOGRAPHIE

- AKIYAMA T. 1961. *La Peinture japonaise*. Genève, Skira.
- BROWN D. M. (dir. publ.). 1993. *The Cambridge history of Japan*. Vol. I. *Ancient Japan*. Cambridge.
- COLLCUTT M. 1981. *Five Mountains : the Rinzaï Zen monastic institution in medieval Japan*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University, Council on East Asian Studies (Harvard East Asian Monographs, 85).
- COOPER M. (dir. publ.). 1976. *The southern barbarians : the first Europeans in Japan*. Palo Alto/Tokyo, Kodansha International/Sophia University.
- ELISSEEFF V., ELISSEEFF D. 1980. *L'Art de l'ancien Japon*. Paris.
- FRANK B. 1958. *Kata-imi et Kata-tagae, étude sur les interdits de direction de l'époque Heian*. Tokyo, Maison franco-japonaise (Bulletin de la Maison franco-japonaise, tome V, n° 2–4).
- 1993. *Le Panthéon bouddhique au Japon, collection d'Émile Guimet*. Paris, Réunion des musées nationaux.
- GOMI F. 1988. *Kamakura to Kyoto* [Kamakura et Kyoto]. Vol. V, Tokyo, Shōgakkan (Taïkei Nihon no rekishi).
- GROSSBERG K. A. 1981. *Japan's renaissance : the politics of the Muromachi Bakufu*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University, Council on East Asian Studies (Harvard East Asian Monographs, 99).
- HALL J. W., MASS J. P. (dir. publ.). 1988. *Medieval Japan : essays in institutional history*. New Haven (Connecticut) (réimpr., Stanford, Stanford University Press).
- HALL J. W., TOYODA T. (dir. publ.). 1977. *Japan in the Muromachi age*. Berkeley (Californie).
- HALL J. W., NAGAHARA K., YAMAMURA K. (dir. publ.). 1981. *Japan before Tokugawa : political consolidation and economic growth, 1500 to 1650*. Princeton (New Jersey).
- HÉRAIL F. (dir. publ.). 1990. *Histoire du Japon*. Le Coteau, Horvath.
- JOÛON DES LONGRAIS F. *L'Est et l'Ouest*. Tokyo, Maison franco-japonaise.
- MASS J. P. (dir. publ.). 1982. *Court and Bakufu in Japan : essays in Kamakura history*. New Haven (Connecticut).
- 1979. *The development of Kamakura rule, 1180-1250 : a history with documents*. Stanford (Californie).
- MASS J. P., HAUSER W. B. (dir. publ.). 1985. *The bakufu in Japanese history*. Avant-propos de M. B. Jansen, Stanford (Californie).

- MORRIS I. 1964. *The world of the Shining Prince: court life in ancient Japan*. New York/Oxford, Knopf/Oxford University Press (réimpr., Harmondsworth, 1964 ; Tokyo, Tuttle, 1978).
- NAGAHARA K. 1988. *Nairan to Minshu* [La guerre civile et le peuple]. Vol. VI, Tokyo, Shōgakkan (Taikai Nihon no reshiki).
- NOMA S. 1966 et 1967. *The arts of Japan*. Vol. I: *Ancient and medieval*. Vol. II: *Late medieval to modern* (trad. J. Rosenfield, G. T. Webb). Tokyo/New York, Kodansha International.
- REISCHAUER E., CRAIG A. M. 1989. *Japan: tradition and transformation*. Boston, Houghton Mifflin.
- SUGIMOTO M., SWAIN D. L. 1978. *Science and culture in traditional Japan, A.D. 600-1854*. Avant-propos de N. Sivin. Cambridge, MIT Press (MIT East Asian Science Series, 6) (réimpr., Tokyo, Tuttle, 1989).
- TANAHASHI M. 1988. *Ōchō no shakai* [La société aristocratique de Heian]. Vol. IV. Tokyo, Shōgakkan (Taikai Nihon no reshiki).
- VARLEY H. P. 1967. *The Ōnin war: history of its origins and background with a selective translation of the Chronicle of Ōnin*. New York, Columbia University (Studies in Oriental Culture, 1).
- VERSCHUER C. (VON). 1987. *Le Commerce extérieur du Japon, des origines au XVI^e siècle*. Paris, Collège de France, Institut des hautes études japonaises, Maisonneuve et Larose (Bibliothèque de l'Institut des hautes études japonaises).
- WATIKA H. 1988. *Sengoku daimyō* [Les seigneurs féodaux (*daimyō*) de l'ère Sengoku]. Vol. VII. Tokyo, Shōgakkan (Taikai Nihon no reshiki).
- YAMAMURA K. (dir. publ.). 1990. *The Cambridge history of Japan*. Vol. III. *Medieval Japan*. Cambridge.
- YOSHIDA T. 1988. *Kodai kokka no ayumi* [L'Ancien État]. Vol. III. Tokyo, Shōgakkan (Taikai Nihon no reshiki).
- YOSHIE A. 1986. *Rekishī no akebono kara dento shakai no seijuku he* [De l'aube de l'histoire à la maturation de la société traditionnelle]. Vol. I. Tokyo, Yamakawa shuppansha (Nihon Tsūshi).

28.2

La Corée

Li Ogg

LA PÉNINSULE SOUS LA DOMINATION DE SILLA

Au bout de plusieurs années de guerre, le royaume de Silla (57 av. J.-C. – 918 apr. J.-C.) remporta la victoire finale dans la lutte pour le contrôle de la péninsule coréenne, aux dépens de ses voisins Koguryō (37 av. J.-C. – 668 apr. J.-C.) au nord et Paekche (18 av. J.-C. – 660 apr. J.-C.). Pour y parvenir, Silla dut appeler en renfort l'armée chinoise de la dynastie des Tang, dont la seule motivation pour intervenir dans la guerre entre les États de la péninsule était d'étendre son territoire à l'est. La dynastie chinoise ayant montré sa volonté d'établir une mainmise sur les anciens territoires des États vaincus, une nouvelle guerre fut déclarée. Silla réussit à repousser les Chinois en direction du nord, mais ceux-ci ne lui laissèrent pas le contrôle des territoires situés au sud du bassin du Taedong avant 735.

Fortement marquée par ses relations avec la Chine, la civilisation de Silla connut de profonds bouleversements, en particulier au cours des VI^e et VII^e siècles. La classe dirigeante cherchait à adopter les coutumes chinoises : à la cour royale, les courtisans commencèrent à se vêtir à la manière chinoise dès 649, et le roi T'aejong (654–661) portait des habits que lui avait offerts l'empereur tang, ce qui constitue une preuve certaine de son « adhésion » à la civilisation chinoise. Pour faire face à la nécessité de former des administrateurs supplémentaires pour gouverner correctement son territoire élargi, Silla mit en place en 682 une école nationale (*kukhak*) où de jeunes aristocrates, neuf ans durant, apprenaient non seulement l'art chinois de gouverner, mais également l'histoire et la philosophie chinoises. Fait non négligeable, en 728, des stagiaires furent admis, sur l'autorisation de l'empereur de Chine, à étudier à l'Institut national chinois (*guoxue*). De fait, 58 étudiants réussirent les examens de sortie de cet institut, et une douzaine d'entre eux obtinrent de si bons résultats qu'on leur décerna le diplôme de fonctionnaire chinois.

Des moines bouddhistes se rendaient également en Chine pour parfaire leur formation, parmi eux Wonch'ŭk (613–696) et Uisang (625–702). Disciple du moine Xuanzang (Hiuan-Tsang), Wonch'ŭk participa, au cours de son séjour, à la traduction en chinois des textes sacrés bouddhiques. Uisang

est resté célèbre pour avoir fondé à Silla la secte Hwaōm (en chinois *Huayan*, en sanskrit *Avatamsaka*). Quelques moines chanceux allèrent jusqu'en Inde, par exemple Hyech'o (en chinois *Huichao*) (704–?), qui fut également engagé en Chine, à son retour en 728, pour traduire en chinois les écritures bouddhiques et qui rédigea, en chinois, le célèbre *Journal d'un voyage dans les Cinq Contrées de l'Inde*. Dès la fin du VIII^e siècle, la foi dans le bouddha Amitābha et la croyance en la « renaissance dans le paradis occidental » se répandirent dans la péninsule. La pratique de cette religion du salut fut fortement encouragée par le moine Wōnhyo (617–686).

Au royaume de Silla, la langue coréenne était déjà transcrite à l'aide d'un système appelé *idu*, dans lequel les sémantèmes étaient représentés à l'aide des idéophones chinois de valeur équivalente, tandis que les particules et suffixes propres à la langue coréenne étaient transcrits en utilisant la valeur phonétique des caractères chinois.

En ce qui concerne l'architecture des temples comme le Pulguksa, la sculpture bouddhique fut elle aussi largement influencée par la sculpture tang, qui trouve ses racines en Asie centrale et dans l'art gréco-bouddhique. La plupart des statues et bas-reliefs de cette époque, en particulier ceux de Sokkuram (près de Kyōngju, capitale du royaume de Silla), qui datent du XVIII^e siècle, comptent parmi les chefs-d'œuvre de cette forme d'art pratiquée en Asie de l'Est.

Les habitants de Silla apprirent aussi des Chinois la xylographie, impression à l'aide de planches de bois gravées en relief. En témoigne la découverte en 1966 d'un rouleau de papier sur lequel avait été imprimée, à la fin du VII^e siècle, la traduction chinoise du *dhāraṇī* intitulé « *Sūtra* de la Pure Lumière ». Les spécialistes de la Corée estiment qu'il s'agit du plus ancien spécimen d'impression xylographique au monde.

Parmi les commerçants qui assuraient à cette époque le commerce privé entre la Chine et la péninsule, le plus connu était Chang Pogo (appelé aussi Kungbok ou Kungp'a), mort en 846. Comme il avait été officier dans l'armée chinoise en garnison à Gansu, point de départ des routes qui menaient en Asie centrale, Chang fut chargé par le roi Hūngdok (826–836) de s'occuper des pirates, chinois et autres, qui infestaient alors la côte occidentale de la Corée. Par nature entreprenant, Chang Pogo installa rapidement son quartier général sur l'île de Wan, d'où il parvint finalement, avec l'aide des jonques mises à sa disposition, à contrôler personnellement une partie du commerce entre la Chine et Silla. Cet exemple illustre ce que d'autres sources nous enseignent sur le commerce, officiel et occulte, et sur le recours fréquent aux corsaires, très nombreux en haute mer au large de la péninsule et jusque dans les eaux du Japon septentrional.

En raison de la lutte acharnée entre les factions rivales d'une aristocratie dont les membres se disputaient le pouvoir politique, la monarchie, à la fin de

son existence et en particulier au IX^e siècle, était au plus mal. La confusion qui en résulta finalement précipita le pays dans un chaos indescriptible et, dès le début du X^e siècle, les révoltes de paysans organisés en bandes armées aggravèrent encore la situation. L'un de leurs chefs, Wang Kōn (877–943), fonda un royaume appelé Koryō (918–1392) auquel Silla se soumit pacifiquement en 936.

L'ÈRE KORYŌ (918–1392)

Dès le début de son histoire, en 993 et en 1010, Koryō eut à repousser l'invasion des armées kitan durant le règne de la dynastie des Liao (907–1125). Puis, en 1115, les Jurchen, fondateurs de la dynastie des Jin (1115–1234), mirent en péril l'existence de Koryō qui dut se soumettre en 1125. Cette série de troubles déclenchés par les Jurchen renforça l'influence des militaires qui, bien qu'habituellement méprisés par les fonctionnaires éduqués, formèrent l'une des deux classes dirigeantes au moment de l'instauration des *yangban* (littéralement « deux classes »). En 1170, la tentative de coup d'État du général Chōng Chungbu (?–1178) fut couronnée de succès, et d'autres généraux se succédèrent aux principaux postes de gouvernement. Cette période de dictature militaire dura quelque 250 ans. Au début du XIII^e siècle, la menace que représentaient les Mongols se concrétisa, et leurs cavaliers envahirent le territoire de Koryō en 1231. Des « commissaires résidents » s'y installèrent pour faire respecter les ordres de l'Empire mongol à toute la péninsule. Durant cette période, la cour de Koryō se réfugia dans l'île de Kanghwa, où elle resta jusqu'en 1270, opposant toute la résistance qu'elle put aux ordres intransigeants des autorités mongoles. Après la soumission de la cour de Koryō, les Mongols obtinrent d'elle un soutien indispensable pour deux tentatives d'invasion du Japon, l'une en 1274 et l'autre en 1281. Les deux tentatives échouèrent, car l'armée des envahisseurs fut prise chaque fois dans de violentes tempêtes, les *kamikaze*, qui les empêchèrent d'atteindre le rivage du Japon. La dynastie mongole des Yuan fut supplantée en 1368 par celle des Ming. La question de la soumission à cette nouvelle dynastie chinoise provoqua en 1392 la chute du royaume de Koryō, qui connut ensuite un déclin politique et économique inévitable.

Malgré ces nombreuses invasions aux conséquences désastreuses, la Corée de Koryō, qui comptait 2 millions d'habitants, jouissait d'une extraordinaire prospérité qui profitait surtout aux nobles. On en trouve le témoignage dans une plainte adressée par un certain Ch'oe Sūngno au monarque de l'époque et formulée en ces termes : « Les riches cherchent constamment à se surpasser les uns les autres et font construire de grandes maisons. [En faisant cela] ils ne parviennent qu'à dilapider la fortune de leur famille. De plus, ils oppriment les paysans. » À une autre occasion, au cours du règne du roi Yejong (1105–1122), un fonctionnaire du nom d'Han Anin critiqua le mode de vie extravagant

des nobles. En 1168, le roi Uijong (1124–1170) attaqua lui-même ce mode de vie : « Le luxe est devenu la norme. Le brocart de soie sert aux vêtements de tous les jours, l'or et le jade ornent la vaisselle ordinaire. » Au chapitre CXXIX de la *Koryŏ sa* (*Histoire de Koryŏ*), on peut lire que des critiques ont été formulées à l'encontre d'un dénommé Ch'oe Ch'unghŏn, qui avait fait démolir plus de 100 maisons pour bâtir la sienne, où il avait accumulé ainsi que dans deux autres propriétés de la capitale une grande quantité de richesses sous forme d'or, de jades précieux, de pièces de monnaie et de grain. La même source nous enseigne que ce personnage important disposait d'une garde pour veiller sur lui dans sa demeure et l'escorter où qu'il aille, et ce en si grande pompe qu'on aurait pu croire qu'il partait pour la guerre. On ne saurait insister suffisamment sur les sommes considérables que ces aristocrates se sentaient obligés de dépenser, afin de faire honneur à leur rang et ne pas « perdre la face ». Outre ces dépenses, ils distribuaient leurs largesses aux clients, en nombre généralement assez élevé, que toute personne de quelque importance se sentait le devoir de soutenir financièrement, voire de nourrir.

Protégé par la cour, le bouddhisme connut un immense essor à Koryŏ, même si les moines continuaient de tolérer les coutumes et les croyances chamanistes. De retour après deux années passées en Chine, Uichŏn (1050–1101), également connu sous le nom de Maître Taegak, travailla dès 1086 pour réaliser une synthèse de la doctrine. C'était une compilation des doctrines de Kyo (en chinois *jiao*), c'est-à-dire celles des cinq principes *vinaya*, *dharma*, *dharmata*, *nirvāṇa* et *avamtamsaka* selon lesquels l'Éveil et la délivrance ne peuvent être atteints que par la connaissance approfondie des écritures canoniques. Cet ouvrage permit aussi d'unifier les sectes du *dhyāna* (en coréen *son*, en chinois *chan*, en japonais *zen*) pour qui l'Éveil et la délivrance ne peuvent être atteints que par l'ascétisme méditatif. Au-delà de son importance théologique, cette synthèse avait également pour but d'affermir la position dominante de deux sectes au sein de la doctrine, la secte Ch'ondae (en chinois *Tiantai*) et la secte Hwaŏm (en chinois *Huayan*), placées toutes deux sous la tutelle d'Uichŏn, et d'assurer ainsi à la pieuse dynastie régnante (Uichŏn étant le quatrième fils du roi Mujong, qui régna entre 1047 et 1083) la protection contre les catastrophes naturelles et le hasard que constituaient le Bouddha, les bodhisattva et les incantations exorcistes adressées au *darani* (*dhāraṇī*) aux yeux de l'élite aristocratique de Koryŏ, dont le pragmatisme n'avait d'égal que sa superstition. Si ces efforts en vue de l'unité entrepris par le moine Chinul (également appelé Pojo ; 1158–1210) expliquent la nature syncrétique du bouddhisme coréen de l'époque, leur motivation profonde aurait également permis de favoriser une surveillance accrue des activités des dirigeants de ces sectes qui, on le sait, étaient membres de l'aristocratie.

La poésie de la période Koryŏ, d'imitation chinoise, est fortement marquée par des idées issues des écoles du Mahāyāna, du *nirvāṇa*, de l'Amitābha

et du *dhyāna*. Tout ceci permet de comprendre pourquoi la dynastie de Koryŏ a entrepris la publication du Tripitaka, afin d'expulser de son territoire les envahisseurs kitan venus de Mandchourie. D'autres mesures prises au moment des invasions mongoles sont plus spectaculaires encore. Afin de s'assurer la protection de Bouddha, la cour décréta en 1236 que les écritures bouddhiques seraient gravées sur des tablettes et que plusieurs copies en seraient imprimées. Ce projet impressionnant commença à Kanghwa et fut achevé en 1251. Aujourd'hui, ces tablettes, qui sont au nombre de 81 137, sont conservées à Haein-sa, temple de la province du Kyŏngsang-Nord. Contrairement aux espérances, des catastrophes se produisirent au cours de la période concernée, ce qui occasionna une sérieuse crise de confiance dans la puissance protectrice des écritures et images bouddhiques.

Une autre technique fut importée de Chine durant la première moitié du XII^e siècle : l'art du céladon, qui atteignit dans les mains des Coréens une quasi-perfection. Cette maîtrise fut reconnue jusqu'en Chine, les exemplaires les plus exquis étant les vases incrustés noirs et blancs dont on estime qu'ils ont été fabriqués par des potiers coréens pendant la seconde moitié du XII^e siècle. Outre les vases, la céramique de la période Koryŏ a produit des vasques, des brûleurs de parfum, des plats, des flasques et des tasses, dont certaines servaient pour le thé, d'autres pour les boissons alcoolisées, et des pièces décoratives : tortues, dragons, *kilin* (licorne), singes, lièvres, canards, oies, poissons, calebasses, fleurs de lotus et pousses de bambou.

Les progrès de l'imprimerie sont particulièrement dignes d'être mentionnés. Dans le chapitre XI de *Tongguk Yi Sangguk chip*, dont l'auteur est l'universitaire Yi Kyubo (1168–1241), on peut lire que 28 copies d'un livre intitulé *Sangjong yemun* (*Résumé des rituels*), rédigé durant le règne du roi Injong (1123–1146), avaient été imprimées à l'aide de caractères métalliques mobiles. La date d'impression exacte est inconnue, et il ne reste aucun exemplaire du livre lui-même. Cependant, l'événement est largement attesté par une copie du second des deux volumes de *Pulcho chikchi shimch'e yojŏl* (*Identification spirituelle avec le Bouddha par le zen*), où le chiffre de l'éditeur précise : « Ce livre a été imprimé à l'aide de caractères d'imprimerie métalliques dans le temple Hŭngdŏk près de Ch'ŏngju, le septième mois de la septième année de Xuanguang (1372) ». Cette relique culturelle inestimable se trouve à présent à la Bibliothèque nationale de France, à Paris.

Les universitaires de Koryŏ, ayant introduit le néoconfucianisme de Zhu Xi (1130–1200) en Corée au XII^e siècle, se plurent à dénoncer les vices des moines bouddhistes et des fonctionnaires corrompus, dont les machinations injustes et honteuses précipitaient selon eux le pays vers une ruine totale. Sous la dynastie des Yi (1392–1910), ces mêmes lettrés profitèrent du changement de dynastie pour ancrer solidement le néoconfucianisme en Corée (illustrations 86, 97 et 125).

BIBLIOGRAPHIE

- BALAIZE C. *et al.* 1991. *La Corée*. Paris, PUF (Que sais-je?).
- COURANT M. 1985. *La Corée ancienne à travers ses livres*. Paris, Centre d'études coréennes du Collège de France.
- GARDINER K. H. J. 1969. *The early history of Korea*. Honolulu.
- GOMPERTZ G. ST. G. M. 1963. *Korean celadon and other wares of the Koryo period*. Londres.
- HENTHORN W. E. 1963. *Korea : the Mongol invasions*. Leyde.
- JEON SANG-WOON. 1974. *Science and technology of Korea*. Cambridge (Massachusetts).
- KIM, CHE-WON ; KIM, WON-YONG. 1966. *Corée, 2 000 ans de création artistique*. Paris, Bibliothèque des Arts.
- KIM, WON-YONG. 1986. *Art and archaeology of ancient Korea*. Séoul.
- LEE KIBAIK. 1984. *New history of Korea*. Séoul.
- LEE P. H. 1969. *Lives of eminent Korean monks : the Haedong Kosung chon*. Cambridge (Massachusetts).
- LI OGG. 1989. *La Corée des origines à nos jours*. Paris/Séoul.
- 1980. *Recherche sur l'antiquité coréenne — Ethnie et société de Koguryō*. Paris, Centre d'études coréennes du Collège de France.

29

Les peuples de chasseurs sibériens et mandchous

29.1

Le nomadisme chez les Sibériens et les Mandchous

Michail V. Vorobyev

Il n'existe quasiment aucune source historique concernant le vaste territoire sibérien, notamment pour la période allant du VII^e au XV^e siècle, époque à laquelle l'écriture est devenue quasi omniprésente. Nous ne pouvons avancer que des idées très générales sur l'histoire et la culture de la Sibérie au cours de ces huit siècles. Par conséquent, ce qui suit doit être considéré avec une certaine réserve. La Sibérie était constituée de communautés tribales et primitives, notamment dans les régions du sud qui bordaient les khaganats turcique et ouïgour ainsi que les *ulus* (territoires) de l'Empire mongol.

Du VI^e au VIII^e siècle, les tribus turques Tie-lie et Tiu-kiu s'établirent dans les chaînes du Saïan et de l'Altaï ainsi que dans le bassin de Minoussinsk. À la suite d'un conflit contre les Ru-ran, les tribus Tie-lie instaurèrent le khaganat turcique ancien (552–745), établi dans l'Altaï. Nombre de tribus locales comme les Kirghiz de l'Ienisseï tombèrent sous sa coupe, et son influence fut à plusieurs reprises contestée par la Chine. L'économie turcique reposait avant tout sur le nomadisme et la chasse, pour laquelle des armes étaient confectionnées en métal. Un système d'écriture fut élaboré à partir de runes. Des problèmes d'instabilité interne furent à l'origine d'une division des khaganats en une partie orientale (correspondant à l'Asie centrale de 583) et une partie occidentale (correspondant à l'Asie centrale de 562).

Après l'effondrement du khaganat turcique ancien, les Ouïgours furent les mieux disposés à prendre sa suite. Ils avaient en effet appartenu au khaganat ru-ran du V^e au VIII^e siècle et, par la suite, au khaganat turcique. Le khaganat ouïgour siégeait dans le bassin de la Selenga, de l'Orkhon et de la Toula. Bien que ses habitants aient su labourer, irriguer et travailler le fer, le nomadisme restait le pilier central de leur économie. Ils utilisaient une version personnalisée du système d'écriture instauré par le khaganat turcique ancien.

Les Kirghiz anciens étaient installés le long du fleuve Ienisseï. Ils avaient conclu une alliance militaire dès le VII^e siècle et détruisirent, au milieu du IX^e siècle, le khaganat ouïgour pour former le leur. Le khaganat kirghiz (840–1209) fut la première véritable union formée à partir d'une tribu du khaganat turcique ancien établie en grande majorité en Sibérie. Son économie était fondée sur l'agriculture et l'élevage. L'artisanat (le travail du fer et la poterie) ainsi que le commerce devinrent peu à peu indispensables. Les Kirghiz anciens possédaient leur propre système d'écriture et leur littérature.

Lorsque, à partir du XIII^e siècle, les Mongols élargirent leur territoire, cela stoppa l'émergence d'un système étatique local en Sibérie et en Mandchourie. Avec l'apparition au milieu du XIII^e siècle du système des *ulus* (territoires), l'ensemble de la région fut divisé en nouvelles circonscriptions, dirigées par les descendants directs de Gengis khān : l'*ulus* de Wugede (le principal) en Extrême-Orient, l'*ulus* de Chagatāi en Sibérie orientale et l'*ulus* de Juchi (Jōchi) (la Horde d'or) en Sibérie occidentale. La Sibérie et la Mandchourie devinrent alors les divisions nordiques de ces *ulus*. Après la chute de la Horde d'or dans les années 1420, on assista en Sibérie orientale à l'émergence du khānat de Sibir (qui sera vaincu à la fin du XVI^e siècle). Celui-ci établira des relations avec la Russie à la fin du XV^e siècle.

Les événements qui eurent lieu en Mandchourie à la même époque semblent plus clairs pour deux raisons : premièrement, ils dépendaient dans une large mesure des conditions de vie locales ; deuxièmement, ces informations nous sont parvenues du fait de la continuité de la tradition de l'histoire en Chine. Certaines peuplades avaient déjà disparu au début de la période qui nous intéresse ici, d'autres avaient changé de nom, et d'autres encore apparaissaient tout juste.

Après la chute de l'Empire sianbi, ses terres furent occupées par les Ku-mo-xi (ou Ku-mo-hi). Elles étaient regroupées dans la région du Chahar et divisées en cinq unités territoriales. Chaque groupe se chargeait de faire paître ses propres troupeaux et les suivait à l'aide de chariots recouverts de toile de feutre. Les Ku-mo-xi étaient réputés pour leur art de la chasse en selle, ainsi que pour leurs raids, notamment contre les Kitan. Le clan des Ahuei finit par imposer son autorité face aux autres et prit la tête de l'ensemble du territoire. Au VII^e siècle, les Ku-mo-xi tombèrent sous le joug du

khaganat turcique, mais les incursions en Chine reprirent dès 629. En 660, les Ku-mo-xi se révoltèrent, mais leur chef se rendit en Chine en 710, sans pour autant renoncer à son assujettissement aux Turcs. En 847 eut lieu chez les Ku-mo-xi du Nord une violente insurrection, qui fut finalement réprimée. Ils envoyèrent une dernière ambassade en Chine en 868, et les Kitan prirent aux environs de 911 le contrôle de leurs terres, dont l'économie dépendait fortement de l'industrie et de la production céréalière chinoises.

Les Shi-wei étaient établis sur la Zeïa. Il s'agissait avant tout de chasseurs et de pâtres, n'ayant recours qu'à des méthodes de culture primitives (à l'aide de bineuses et de charrues). Les hommes s'acquittaient du prix de leur future épouse en travaillant chez les parents de celle-ci pendant trois ans. Les déplacements se faisaient à l'aide de carrioles tirées par des bœufs sur lesquels étaient fixées des capotes en peau de vache. Les métaux comme le fer et l'or étaient troqués en Corée. Il existait plus de cinq groupes territoriaux de l'ethnie des Shi-wei. Du VII^e au IX^e siècle, ils contrôlaient la partie nord de la Mongolie-Intérieure, une partie de la province du Liaoning, ainsi que la rive gauche du fleuve Amour. En 629, ils offrirent des zibelines à la Chine, reconnaissant ainsi la suprématie de la dynastie Tang. Entre le VIII^e et le IX^e siècle, ces voyages allaient devenir de plus en plus réguliers. La population était répartie entre différents camps nomades dépourvus de chef commun. Au cours du VII^e siècle, on comptait 17 camps principaux, le plus petit regroupant un millier de ménages, le plus grand plusieurs milliers. Étant dispersés sur un vaste territoire, leurs activités économiques variaient selon la région qu'ils occupaient.

Dans la première moitié du VII^e siècle, les régions situées à l'est et au sud-est de la Mandchourie furent intégrées au royaume coréen de Koguryō (en chinois *Gaoguyi*). Ce royaume resta en place dans la région ainsi que dans la péninsule coréenne pendant plus de 500 ans. Cependant, ce puissant État indépendant, doté par ailleurs d'un niveau culturel élevé, fut, au cours de la période qui nous intéresse ici, constamment impliqué dans une guerre sans merci contre la Chine, qui le mena à sa perte en 668.

Les Mo-he et leurs ancêtres ont longtemps vécu dans les terres situées au nord du royaume de Koguryō, aujourd'hui indépendantes. Ils étaient répartis en sept tribus autonomes disposant chacune d'une armée permanente. Chaque tribu occupait son propre territoire et l'ensemble de ces terres était regroupé autour de l'Amour et de ses affluents, le Soungari et l'Oussouri. Chaque village de Mo-he avait son propre chef. Les Mo-he élevaient des chevaux et des cochons, utilisaient les premiers pour labourer leurs terres, cultivaient du millet, du blé et du riz, et savaient récolter le sel par évaporation. Les mariages étaient conclus par consentement mutuel des futurs époux, mais l'adultère était sévèrement puni. Les différentes tribus Mo-he agissaient de façon indépendante, et quatre d'entre elles au moins envoyèrent

des ambassades en Chine. À la fin du VI^e et au début du VII^e siècle, les Mo-he Changboshan furent assujettis au royaume de Koguryō puis, après la chute de ce dernier, à la dynastie Tang. À partir de 622, les Mo-he envoyèrent régulièrement en Chine des ambassades chargées de présents, signe d'un désir de rapprochement. Tudiji, chef de l'une de ces tribus, prit la tête de tous les groupes de Mo-he, rendit son statut héréditaire et renforça les liens avec la Chine. Sa tribu rassemblait un millier de familles soit de 5 000 à 6 000 individus, 1 000 esclaves, et les plus riches possédaient plusieurs centaines de cochons. En 688, les Mo-he essuyèrent une lourde défaite face à la Chine.

Les Mo-he Su-mo se joignirent au royaume de Koguryō pour former le royaume de Bohai (698/713–926) sur la côte est de la Mandchourie et au nord-est de la Corée. Ce fut le premier véritable État doté d'une structure élaborée fondé par un peuple de Mandchourie. Le chef s'autoproclama roi, et ce titre fut immédiatement reconnu par la Chine. Cependant, il ne s'arrêta pas là et introduisit sa propre monnaie pour la durée de son règne, ce qui passa, aux yeux de l'empereur chinois, pour un signe d'obstination. En 723, la Chine conclut alors une alliance avec les Mo-he Heishui à l'insu du royaume de Bohai, qui riposta en 732 en lançant un raid sur Dengzhou dans le Shandong mais fut attaqué l'année suivante par le royaume limitrophe de Silla. Dans ce contexte difficile, le royaume de Bohai tenta de renforcer sa position en déplaçant sa capitale principale au nord de la rivière Huhan en 755. Sans pour autant rompre les liens qu'il avait créés avec la Chine (entre 100 et 130 ambassades en 200 ans), il établit des relations avec le Japon en 727 qu'il entretiendra jusqu'à son propre effondrement. Jusqu'en 818, le royaume de Bohai régna sur de nombreuses tribus du nord de la Mandchourie. Fondé sur le modèle chinois, le Bohai mit en place un système d'administration du territoire à plusieurs branches, doté d'un dispositif gouvernemental et d'une bureaucratie établis aux niveaux local et central ainsi que d'un système très caractéristique à cinq capitales. Il élaborait en outre une organisation complexe de la société dirigée par la famille royale, à la suite de laquelle venaient plusieurs dizaines de familles de dignitaires, suivies de l'armée, puis des simples hommes libres et, enfin, des assujettis et des esclaves. L'économie était assez diversifiée, mais essentiellement agricole. Les agriculteurs louaient leur terre à l'État et versaient un impôt. Il existait une grande variété d'artisanats. Les systèmes d'écriture bohai et chinois étaient tous deux utilisés, et la production littéraire était importante. La culture spirituelle avait atteint un niveau élevé, et le bouddhisme avec ses temples, ses moines et ses *sūtra* était en pleine expansion. Les vestiges archéologiques du royaume de Bohai confirment qu'il s'est agi de la culture la plus avancée de celles connues jusqu'alors en Mandchourie.

Les Mo-he Hei-shui étaient les plus nordiques et les plus puissants des sept tribus Mo-he. Ils étaient établis le long des cours moyens et inférieurs de l'Amour et du cours inférieur du Soungari et firent connaître leur présence en 628 en envoyant une ambassade en Chine. À cette époque, une union tribale impliquant seize clans était en train de se regrouper autour d'eux. Après leur visite en Chine en 722, et avec un évident grief contre le Bohai, il fut conclu qu'un district chinois, le Bolizhou, serait créé sur leur territoire et que son chef recevrait un nom et un prénom chinois, Li Xian-Cheng. L'économie était très proche de celle des autres tribus Mo-he. La constante pression exercée par le royaume de Bohai poussa quelques Mo-he Hei-shui à reconnaître son autorité, tandis que les autres migraient vers la Corée. À en juger par les fouilles archéologiques effectuées sur les rives de l'Amour (notamment dans le village de Troitskoïe), les Mo-he Hei-shui également occupèrent la rive gauche du fleuve. Des armes témoignant de liens avec la rive droite et avec les Jurchen ont été découvertes dans des tombes auprès de chevaux (illustrations 246 à 250).

Les Kitan vécurent longtemps au sud du Shara-Muren et au nord d'Huanglong. Au début de la période qui nous intéresse ici, les Kitan étaient divisés en huit tribus. Chacune gérait de façon autonome la chasse et l'élevage, mais l'accord de l'ensemble des tribus était indispensable lorsqu'il s'agissait de mener une guerre, et le chef suprême jouait alors un rôle déterminant dans la prise de décisions. Selon des sources parfois contradictoires, celui-ci était élu et pouvait être remplacé. Les membres du conseil des anciens étaient élus pour une période pouvant aller jusqu'à trois ans. Au début du VII^e siècle, les Kitan étaient gouvernés par les Turcs, mais certaines tribus continuèrent d'entretenir des relations avec la Chine (607) et d'autres s'y alièrent même (621, 648). En 696 eut lieu un soulèvement contre la Chine, finalement réprimé avec difficulté en 699. À partir de 715, le gouvernement chinois établit des dispositifs administratifs sur les terres des Kitan. En 744, ces derniers se soumirent aux Ouïgours avant de finalement prêter allégeance aux Chinois. En 906, le chef Apoki passa un accord avec les chefs des sept autres tribus et devint l'unique dirigeant des Kitan. En 907, année de la chute de la dynastie Tang, il annonça la création de son propre État. Des conseillers chinois l'aidèrent dans cette entreprise. En 916, il édifia une capitale principale (Shangjing) et s'autoproclama empereur. Les Ku-mo-xi et les Shi-wei avaient été assujettis avant même l'émergence de cet État. En 926, les Kitan remportèrent une victoire écrasante sur l'État de Bohai et instaurèrent à sa place la minuscule principauté de Dongtan, gouvernée par le fils d'Apoki (926–936). Outre ces exploits militaires, les Kitan exerçaient une activité culturelle importante puisqu'ils avaient mis au point leurs propres systèmes d'écriture, l'un avec de grands caractères (920), l'autre avec des petits (924), et avaient jeté les bases d'un double système administratif, l'un pour les Kitan

eux-mêmes, l'autre pour les peuples conquis (921). L'anéantissement de l'État du Bohai ne rendit pas la situation dans cette région de Mandchourie beaucoup plus simple pour les Kitan. La tribu des Wu-re établie sur le fleuve Yalu instaura la principauté de Dingan (938–1112), laquelle entretenait des relations avec la Chine. Cinq pays (le Wuguo, 1019–1073) s'unirent pour former une sorte de fédération le long du cours inférieur du Soungari. L'est et le nord-est de la Mandchourie étaient peuplés de Jurchen « insoumis » qui versaient un tribut aux Kitan. Leurs parents et alliés pacifiques du Sud étaient entièrement passés sous le contrôle des Kitan. Vers 947, date à laquelle ils formèrent l'Empire liao, les Kitan étaient à la tête du premier empire à couvrir l'intégralité de la Mandchourie ainsi que quelques territoires avoisinants. Néanmoins, leurs victoires les plus écrasantes et les plus exceptionnelles se déroulèrent au-delà des frontières mandchoues, en Corée, en Chine du Nord et en Mongolie. Ils exercèrent une influence indirecte sur la situation en Mandchourie. Ils y introduisirent le système des cinq capitales (1044), quatre d'entre elles étant situées sur leurs propres terres. C'est là qu'ils construisaient les tombeaux impériaux, les mémoriaux et les stèles funéraires, les temples bouddhistes et les pagodes, les écoles et les collèges, les fours à poterie, et qu'ils imprimaient les *sūtra* bouddhiques.

La puissance des Kitan fut anéantie par les Jurchen (en chinois Nüzhen), leurs nouveaux voisins et vassaux. En l'espace d'une année, Aguda, un nouveau chef tribal suprême élu en 1113, s'était emparé de l'importante ville frontalière de Ningjianzhou. En 1115, il s'autoproclama empereur du nouvel État de Jin (Chin) et libéra l'année suivante ses parents et alliés du Liaodong. En 1122, il passa un accord avec la dynastie chinoise des Song pour attaquer ensemble les Liao. Même si le combat fut presque exclusivement mené par les Jurchen, il déboucha sur l'anéantissement total des Liao en 1125. Les Jurchen étendirent leur puissance politique plus loin que ne l'avaient fait les Kitan. Ils envahirent l'ensemble de la Mandchourie, un bon nombre de régions périphériques, la rive gauche de l'Amour ainsi que l'est de la Mongolie. Dès 1125, la guerre menée contre les Liao dégénéra en guerre contre la dynastie Song. Mais des victoires plus glorieuses encore et de plus vastes conquêtes attendaient les Jurchen au nord (1126–1130) et au centre (1130–1136) de la Chine. La plupart des pays limitrophes reconnurent la souveraineté de l'État de Jin. La Mandchourie resta un territoire jurchen en dépit des migrations massives de Jurchen vers la Chine entre 1114 et 1188. En 1133, les deux empereurs song retenus prisonniers furent envoyés à Wuguo Cheng, et l'un d'eux y mourut en 1135. Jusqu'en 1153, l'empire tout entier dépendait de la ville de Shangjing, et ce n'est qu'à cette époque que la capitale principale fut transférée à Yangjing (future Beijing). En 1177, des rebelles kitan se réinstallèrent en Mandchourie, et même lorsque les Jurchen furent à leur apogée, la Mandchourie conserva sa diversité ethnique. En 1143,

les tribus Meng-gu se soulevèrent et échappèrent au contrôle de l'État de Jin. En 1161, ce fut au tour des Kitan de se révolter, et ce mouvement ne put être réprimé qu'à grand-peine. En 1181, les Jurchen furent contraints de mettre au point un vaste système défensif pour repousser les Mongols au nord de l'Empire et en 1192 au nord-ouest. L'ennemi attaqua quand même par la Mandchourie et anéantit l'Empire jin.

À mesure qu'ils gagnaient en puissance, les Jurchen renforçaient les zones territoriales militarisées de Meng-an et de Mou-ke, devenues les bastions économiques et militaires du gouvernement. Une structure administrative et territoriale propre à la Mandchourie fut instaurée, dont faisait partie le système des cinq capitales, trois d'entre elles étant situées au nord de la Grande Muraille. Au début, il existait un système administratif double, l'un réservé aux Jurchen, l'autre aux Chinois, mais ils furent progressivement unifiés. Les familles jurchen recevaient une terre, des bêtes et du matériel en échange desquels elles devaient s'acquitter d'un impôt sous la forme d'un attelage de bœufs de trait. Très tôt, deux systèmes d'écriture furent mis au point, l'un avec de grands caractères en 1119, l'autre avec des petits en 1138, et leur apprentissage devint obligatoire chez les Jurchen à partir de 1172. Vers les années 1160, ils s'efforcèrent de traduire certains écrits philosophiques et scientifiques du chinois vers la langue des Jurchen. Leur mode de défense militaire intensive de la région était pour le moins original puisqu'ils élaboraient de vastes fortifications en terres ainsi que des forteresses quasiment dépourvues de cloisons. La majorité de la population était restée chamaniste, et seule l'élite administrative était concernée par la culture chinoise (le bouddhisme et le néoconfucianisme). Les Jurchen furent le premier peuple d'origine tOUNGOUZE à fonder son propre empire, et ce dès le Moyen Âge. Leur culture influença fortement leurs contemporains ainsi que leurs descendants, que ce soit en Mandchourie ou sur la rive gauche de l'Amour.

Une nouvelle ère commença pour la Mandchourie à partir de 1212, date à laquelle les armées de Gengis khān envahirent la région, tandis que les principales forces Jurchen étaient retenues en Chine. Les armées mongoles prirent bientôt la direction du Sud, mais, profitant de la situation en Mandchourie, les Kitan passèrent à l'ennemi et rétablirent l'ancien Empire liao (1213–1217). De leur côté, les chefs Jurchen locaux maintinrent l'Empire jin ou Xia de l'Est (1215–1233). Au début des années 1230, les Jurchen de Mandchourie furent anéantis, et les chefs mongoles se virent attribuer de vastes *ulus* indépendants. Ce ne fut qu'en 1267 que Kūbīlāy khān découpa la Mandchourie en districts et en 1272 qu'il organisa un recensement général. En 1288, la Mandchourie était devenue, sur le plan administratif autant que territorial, partie intégrante de l'Empire mongol des Yuan. Cependant, les réels intérêts des Mongols de même que leurs forces étaient confinés au sud de la Mandchourie, et il ne reste quasiment aucune trace des 150 années

de législation mongole en Mandchourie, pas même de nature militaire ou administrative. Après leur défaite en Chine en 1368, les Mongols se retirèrent en Mandchourie pour une vingtaine d'années supplémentaires et y proclamèrent la dynastie des Yuan du Nord (1370–1387). Sous le règne des Mongols, la population locale diminua brutalement, et ce fut le début de son déclin : l'agriculture laissa la place à la chasse et la vie sédentaire au nomadisme, tandis que dans les camps militaires, les autorités jurchen et shui da-da étaient obligées de labourer la terre. D'autres peuples indigènes devaient verser une partie de leur chasse et de leurs récoltes, comme des zibelines, des faucons de chasse et du ginseng.

La chute de la dynastie Yuan et de ses institutions gouvernementales laissa la Mandchourie dans un état de totale désorganisation. Les Jurchen, les Shui Da-da (les Tatars de rivière), les Ye-ren et les Wu-zhe y menèrent une existence difficile jusqu'à ce que l'affranchissement du joug mongol ouvrît à ces peuples la voie d'un renouveau économique et social. Le marché de l'élevage de chevaux reprit, et certaines tribus parvinrent à renforcer leurs positions (comme les Jurchen de Jianzhou). La toute récente dynastie chinoise Ming (1368–1644) joua involontairement le rôle de catalyseur dans le processus de reconstruction. Ayant tout à fait assimilé le message de l'Histoire, à savoir que toutes les invasions de la Chine étaient arrivées par le nord, les Chinois portèrent leur attention sur la Mandchourie immédiatement après sa libération. L'administration chinoise fut très rapidement réinstaurée dans le sud de la Mandchourie, où la population chinoise était importante. Le territoire (les provinces de Liaodun et de Liaosi) fut découpé par des fortifications en terre. Les régions situées au nord de ces fortifications étaient surveillées par environ 400 gardes, eux-mêmes dirigés par des chefs locaux fidèles au souverain, et Jianzhou devint à partir de 1403 la plus importante structure de la région. Plus au nord encore se trouvait une autre ligne défensive renforcée par des fortifications. La région de Nuerkan fut aménagée en 1404 comme protection supplémentaire, mais sans que sa frontière soit très précisément définie au nord. Plus on avançait vers le nord, plus le contrôle des Chinois se faisait rare. Les postes de garde étaient plutôt réservés aux chefs locaux qu'aux Chinois, et, au début du XVI^e siècle, tout un système de gouvernement local fut élaboré à partir de ces postes.

En 1410 et 1432, les Chinois lancèrent deux grandes opérations d'exploration et de colonisation. Ces expéditions (la première de 1 000 hommes répartis sur 25 navires et la seconde de 2 000 hommes sur 50 navires) traversèrent la Mandchourie jusqu'à l'embouchure de l'Amour. Là, ils construisirent sur l'île de Tyr un temple bouddhique et une stèle portant des inscriptions en chinois, en jurchen et en mongol. Pour autant que nous sachions, ces écrits reflètent la composition culturelle, linguistique et ethnique de la population de la région à cette époque.

BIBLIOGRAPHIE

- BUTIN Y. M. 1984. *Koreya. Ot Chosona k trem gosudartsvam (II v. do n.c. – IV v. N.e.)* [La Corée – De Chason aux Trois Dynasties, II^e siècle av. J.-C. – IV^e siècle apr. J.-C.]. Novossibirsk.
- CHANG POCHÜEN. 1985. *Tungbei difang shigao*. Changchun.
— 1983. *Chinding Manzhou Yüanliu Gao*. Huangzhou.
- EBERHARD W. 1942. *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*. Leiden.
- GIBERT L. (DE). 1934. *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie*. Hong Kong.
— 1968. *Istoriya Sibirii* [Histoire de la Sibérie]. Vol. I. *Drevnaya Sibir'* [La Sibérie ancienne]. Leningrad.
— 1986. *Istoriya narodov vostochnoi i tsentral'noi Azii s drevneishikh vremen do nashikh dnei* [Histoire des peuples d'Asie centrale et orientale des origines à nos jours]. Moscou.
- HAMBIS L. 1956. «The ancient civilization in Mandchuria». *East and West* (Rome), vol. VII, n° 3, pp. 218–227.
- LEE CHI RING, KANG IN SUK. 1976. *Koguryo shi yöngu*. Pyongyang.
— 1958. *Litai ketsu chuanchi hueipien*. Vol. I et II, parties 1 et 2. Beijing.
- LI CHI. 1932. «Mandchuria in history». *The Chinese Social and Political Science Review* (Shanghai), vol. XVI, n° 2, pp. 1–13.
- MACGOVERN W. M. 1939. *The early empires of central Asia*. Leyde.
- RINQUE MASAFUMI. 1989. *Chugoku kodai-no sho minzoku*. Tokyo.
- SHIRATORY K. (dir. publ.). 1914. *Beiträge zur historischen Geographie des Manschurei*. Tokyo.
- VOROBYEV M. V. 1961. *Drevnyaya Koreya (istoriko-arkheologicheskie ocherki)* [La Corée ancienne (essais historiques et archéologiques)]. Moscou.

29.2

Les peuples turcs et mongols de la steppe : le nomadisme pastoral

Louis Bazin

Du début du VII^e siècle à la fin du XV^e siècle, les mouvements vers l'ouest des nomades pasteurs de la steppe asiatique s'amplifient. Ce sont d'abord ceux des Turcs puis, au XIII^e siècle, ceux des Mongols sous la direction de Gengis khān. Turcs et Mongols créent des empires où ils se sédentarisent partiellement et où ils se mélangent à la population locale, avec des échanges culturels et linguistiques (illustrations 185, 186 et 243 à 245).

La steppe asiatique, qui s'étend sur un immense espace de la région du Pacifique à celle de la mer Caspienne, au sud de la grande forêt sibérienne et au nord de la Chine, du Tibet, de l'Inde et de l'Iran — dont la sépare la Grande Muraille, puis de hautes chaînes de montagnes —, est particulièrement favorable à l'élevage extensif. Les monts de l'Altaï et du Tianshan qui la divisent en son milieu sont franchissables par endroits. Les massifs montagneux qui la parsèment (surtout dans sa partie orientale) offrent sur leurs pentes des pâturages d'été. Sa végétation herbacée, généralement riche, s'étiole parfois dans les zones arides, sans pour autant disparaître, et les zones vraiment désertiques (salines ou sans eau) n'en occupent qu'une superficie réduite. Dans les espaces peu accidentés qui y dominent, les déplacements des cavaliers peuvent être rapides (de l'ordre de 50 kilomètres par jour pour des campagnes militaires).

Or, l'élevage du cheval et l'équitation sont la spécialité des nomades pasteurs turcs et mongols¹. À l'époque considérée, ils élevaient de grandes quantités de chevaux, les troupeaux comptant souvent des centaines ou des milliers de têtes. C'était leur moyen usuel de déplacement, la source principale de leur force militaire et un facteur important de leur économie, par voie de troc. Leur cavalerie jouait un rôle essentiel dans leurs expéditions guerrières, leur assurant le plus souvent la supériorité sur les sédentaires. Ils étaient passés maîtres dans le dressage des chevaux de guerre, et leur archerie montée était redoutable. Leur tactique reposait sur la mobilité, l'enveloppement ou la fuite simulée avec tir vers l'arrière et brusque retournement. La décision des batailles relevait essentiellement de la cavalerie,

l'infanterie étant surtout destinée à occuper le terrain. Les principales pièces de l'armement étaient l'arc composite, l'épée (plus tard, le sabre) et la lance. Le bois, la corne et le fer (que les Turcs et Mongols savaient bien produire et travailler) étaient utilisés pour leur fabrication.

Le cuir, si possible renforcé de plaques de fer, protégeait les hommes ainsi que, parfois, les chevaux. La rapidité de mouvement, essentielle pour les nomades, excluait l'armement lourd. La construction de forteresses (habituellement avec fossés et levées de terre) ne concernait que les sédentaires. Seuls les campements durables faisaient l'objet de travaux de protection (illustrations 12 et 248).

À tout échelon de l'organisation tribale, tous les hommes valides et suffisamment forts étaient, dès la puberté, des soldats soumis à un entraînement constant, mobilisables à tout instant sous la responsabilité des chefs locaux et regroupés en remontant la hiérarchie des structures tribales. Les nomades pasteurs, dont les buts de guerre étaient la conquête de pâturages et les razzias pour s'approprier bétail, esclaves et biens divers, étaient aussi des guerriers tout au long de leur vie active. D'autre part, leur pratique constante était d'enrôler aussitôt dans leurs troupes, sous encadrement, les survivants des soldats vaincus. Ce qui, par effet cumulatif, pouvait en peu de temps accroître leurs effectifs de façon considérable. Cela explique très largement le fait, à première vue surprenant, que des chefs de guerre turcs ou mongols partis avec des troupes relativement peu nombreuses se soient bientôt trouvés à la tête d'armées immenses et aient rapidement contrôlé des territoires d'une très vaste étendue, se procurant ainsi des ressources et un pouvoir inouïs.

Quant au mode de vie, il était pratiquement le même chez les nomades pasteurs turcs et mongols. La viande et le lait de leurs troupeaux étaient à la base de leur alimentation. Elle était surtout assurée par le mouton, élevé en très grand nombre dans la steppe : sa queue grasse contient une réserve d'eau qui lui permet de vivre en zone aride. Les bovins, dans les zones bien arrosées (comme le nord de l'actuelle Mongolie), complétaient ce cheptel. L'élevage des chèvres était relativement marginal. Celui du chameau, réservé aux transports lourds et aux caravanes de commerce, et dont la double bosse était, comme la queue du mouton, une réserve d'eau, s'accommodait bien des ressources de la steppe. C'était un appoint limité, mais très apprécié, à l'économie des nomades.

La chasse, fort à l'honneur, souvent organisée dans de grandes battues par les chefs importants, qui mobilisaient leurs tribus pour l'occasion, apportait une variante à l'ordinaire. L'alimentation végétale, assurée en partie par la cueillette, était très restreinte, car l'agriculture était une activité de sédentaires. Toutefois, comme ces nomades imposaient souvent leur suzeraineté à certains sédentaires, ils en exigeaient généralement, pour tribut,

des livraisons de céréales, entre autres prestations en nature (n'excluant pas celles en monnaies).

Les tributs, imposés aussi à d'autres nomades soumis, les prises de guerre et le produit des razzias constituaient également, dans toute la mesure du possible, des ressources très recherchées. Ils assuraient éventuellement aux grands chefs des produits et objets de luxe, des boissons alcoolisées et des soieries.

Au cas où ces biens conquis venaient à manquer, les nomades pouvaient néanmoins vivre en autarcie : la laine des moutons, outre sa transformation en feutre pour la confection de la tente classique, dite *yourte* (illustration 85), ou de tentes plus légères, servait à l'habillement et au tissage de tapis ou de sacs divers ; les peaux et les cuirs avaient des emplois très variés ; la métallurgie, l'orfèvrerie, le travail du bois et de la corne étaient exercés par les artisans nomades, habiles aussi dans la vannerie.

Le commerce n'était pas absent, en temps de paix, des activités des Turcs et des Mongols, qui échangeaient volontiers contre d'autres biens les produits de leur élevage (chevaux, moutons, chameaux) et de leur artisanat (lainages, feutres, tapis, cuirs travaillés, peaux tannées, etc.). Ces échanges se faisaient par troc ou contre des pièces d'étoffes de soie (chinoise) ou de laine (locale) de dimensions bien définies, qui tenaient plus souvent lieu de monnaie que les espèces métalliques dans la steppe asiatique. De plus, comme les Turcs et les Mongols contrôlaient généralement les routes terrestres du commerce entre la Chine et l'Asie occidentale, ils prélevaient des droits de passage sur les caravaniers.

Leur puissance militaire nourrissait leur économie, laquelle, à son tour, assurait l'entretien de leurs armées qui, de plus, accroissaient leurs effectifs en mobilisant les prisonniers et en prélevant des contingents parmi les peuples soumis. Les résultats des guerres (où les Turcs, comme les Mongols, s'affrontaient souvent entre tribus rivales) faisaient et défaisaient le paysage politique de la steppe : une suite de défaites réduisait, parfois jusqu'à disparition, le domaine des confédérations tribales vaincues, mais une série de succès pouvait en peu de temps conduire une confédération dominante à étendre géographiquement son pouvoir jusqu'à créer des empires.

Nous ne pouvons ici en détailler l'histoire politico-militaire et nous nous contenterons d'évoquer sommairement leur expansion, leur durée et leur dissolution, avant d'évaluer les rôles qu'ils ont joués dans le développement culturel de l'humanité.

Aux alentours de l'an 600, le premier grand empire turc, celui des Türk proprement dits, confédération tribale de l'Altaï à l'origine, s'étendait de la boucle du Huanghe à la mer d'Aral, occupant la Mongolie et les steppes de l'Asie centrale jusqu'au-delà de l'Amū-Daryā. Mais il était déjà, en fait, divisé, de part et d'autre de l'Altaï, entre Türk orientaux de Mongolie et

Türk occidentaux. Entre 630 et 680, la Chine, sous la dynastie des Tang, qui avait adapté sa technique militaire à celle des Turcs et profité des divisions entre chefs et tribus, réussit à imposer son hégémonie sur la quasi-totalité de l'ancien empire. En 682, à la suite d'une révolte contre le protectorat chinois, un second empire türk indépendant fut restauré en Mongolie mais, malgré les expéditions militaires que ses souverains menèrent contre les chefs türk occidentaux pour rétablir l'ancienne unité, le grand empire du VI^e siècle ne put être reconstitué, et les tribus de sa partie occidentale se divisèrent en factions rivales. L'empire türk de Mongolie, dont l'histoire est assez bien connue par les sources chinoises et par les inscriptions des stèles funéraires de ses principaux chefs (dont les célèbres inscriptions de l'Orkhon), datées des environs de 700 à 735 (les plus anciens textes turcs connus), sombra en 742 à la suite d'une révolte de tribus qui aboutit à l'hégémonie, en Mongolie, d'un autre peuple de même langue que les Türk, celui des Ouïgours. En 763, le souverain ouïgour se convertit au manichéisme et en fit une religion d'État. En 840, l'invasion de la Mongolie par un second peuple turcophone, celui des Kirghiz de l'Ienisseï, chassa de Mongolie les tribus ouïgours, qui se replièrent vers le sud-ouest dans la partie orientale des monts Tianshan et dans les oasis du bassin du Tarim, régions dont les autochtones étaient des Indo-Européens (les Tokhariens), en majorité bouddhistes. Le nouvel État ouïgour se développa dans ce qu'on appela plus tard le « Turkestan chinois », en bonnes relations avec la Chine des Tang. Une grande partie des Ouïgours se sédentarisèrent dans les oasis et le bouddhisme devint la principale religion des villes. On appelle souvent (à tort) « Ouïgours de Turfan » les sujets de ce nouvel État, dont la capitale était à Khotcho, près de Turfan, et qu'il vaut mieux appeler Ouïgours occidentaux. Quelques fractions des Ouïgours chassés de Mongolie émigrèrent au Gansu et eurent pour capitale la ville de Kan-chou (Ganzhou).

Les Ouïgours occidentaux se sont regroupés, dans une première période, en un nouvel empire s'étendant jusqu'à la région de Tun-huang (Dunhuang) et jusqu'en Transoxiane, en contact à la fois avec les Chinois et avec les Sogdiens, Iraniens orientaux, de Bukhārā et de Samarkand. Ils ont aussi progressivement absorbé les Tokhariens des oasis. Dans les débuts du XI^e siècle, leur domaine s'est rétréci, mais ils ont conservé les oasis du bassin du Tarim et la région de Turfan, jusqu'au moment où ils ont dû, dans le second quart du XII^e siècle, se soumettre aux Qarā-Kitāy, avant de devenir, en 1209, vassaux de Gengis khān et fidèles sujets de l'Empire mongol.

Les Qarā-Kitāy étaient un peuple de langue mongole dont la classe dirigeante était fortement sinisée. Ils provenaient de la confédération tribale des Kitan (pluriel mongol de Kitāy) qui avait envahi la Chine du Nord jusqu'au sud de Pékin et dont les souverains y avaient régné entre 936 et 1122, adoptant le bouddhisme et la culture chinoise. Les Qarā-Kitāy, fuyant

la Chine du Nord envahie par les Jurchen (pré-Mandchous), subjuguèrent les principautés des Qarakhānides, Turcs islamisés et sédentarisés qui régnaient alors de Kashgar à Bukhārā, et ils se taillèrent un empire comprenant le bassin de l'Ili, l'Ouïgourie et la Transoxiane. Ils se heurtèrent ensuite aux Khārezm-shāh (région de Khīva), leurs anciens sujets révoltés, puis aux Naiman de l'Altai, en 1210–1211, et furent défaits. Les combats entre Khārezmiens et Naiman ouvrirent la voie, dans les années suivantes, à la grande invasion des Mongols.

La Mongolie n'était pas restée très longtemps au pouvoir des Kirghiz du haut Ienisseï après leur conquête de 840. Ils en avaient été chassés par les Kitan en 920. Depuis, l'instabilité était constante dans la région, où des poussées migratoires mongoles venues du nord-est repoussaient vers l'ouest les nomades turcophones. Dans la frange sibérienne du monde turco-mongol se produisaient aussi des déplacements d'est en ouest, avec pour conséquence l'apparition de nouvelles vagues turques en Asie centrale et jusqu'en Europe, dont les steppes orientales furent, notamment, envahies par les Coman (Kiptchāk) venus des régions de l'Ob et de l'Irtych supérieurs. Mais les plus grands bouleversements devaient provenir, à partir des débuts du XIII^e siècle, de l'extraordinaire ampleur des conquêtes de Gengis khān et de ses successeurs, avec la création de l'immense Empire mongol en Eurasie (voir le chapitre 30).

Quand cet empire se démembra, perdant ses possessions d'Anatolie, de Mésopotamie et d'Iran en 1335, puis sa domination sur la Chine en 1368 et celle sur la Transoxiane et les contrées avoisinantes sous les coups de Timūr (Tamerlan) entre 1370 et 1405 (voir les chapitres 22 et 23), ce fut en Europe orientale, avec la Horde d'or et ses dépendances, que subsista l'essentiel de la puissance des Mongols gengiskhānides. La Mongolie elle-même, après 1370, connut une période d'anarchie. Il faut d'ailleurs observer que les Mongols, dans leur vaste expansion hors de leur pays d'origine, s'étaient progressivement mêlés à des populations turques en grande partie islamisées, si bien qu'ils étaient devenus en grand nombre turcophones et musulmans. À l'est des monts Tianshan, les Mongols, à la fin du XIV^e siècle, conservaient encore leur mode de vie et leur culture propres de grands nomades. À l'ouest de cette chaîne, il y avait encore dans les steppes et les semi-déserts des tribus nomades, en grande majorité turcophones et souvent islamisées, fût-ce superficiellement, mais l'urbanisation et la sédentarisation avaient fait de grands progrès. Il n'y eut plus désormais de grands États nomades des steppes en Asie, ni en Europe.

L'histoire du développement socioculturel, intellectuel et religieux du monde musulman (partie III) et, plus spécifiquement (partie IV, notamment les chapitres 23, 24 et 30) des peuples turcs et mongols islamisés étant par ailleurs traitée dans le présent ouvrage, nous nous limiterons ici à évoquer

celle des Turcs et des Mongols n'ayant pas adhéré à l'islam. Il y a à cet égard de grandes similitudes entre les traditions et les évolutions des deux groupes ethnolinguistiques, ce qui nous autorisera souvent à qualifier, par convention, de «turco-mongols» les faits socioculturels qui leur sont communs.

Les sociétés turco-mongoles de pasteurs nomades et guerriers de l'époque (VII^e–XV^e siècle) qui nous intéresse ont pratiquement les mêmes structures fortement hiérarchisées, y compris dans leurs systèmes de parenté et d'alliance. La base de l'organisation sociale est la famille étendue, de type patriarcal, dont le chef est le plus ancien de la filiation patrilinéaire. Elle est patrilocale, l'épouse cessant, à son mariage, d'appartenir à la famille de son père pour appartenir, avec ses enfants, à celle de son mari ; en dehors de circonstances exceptionnelles, elle habite sous la tente maritale, qui est souvent celle de ses beaux-parents. Plusieurs familles à l'ancêtre mâle commun constituent un clan. Les fils d'un clan épousent, sur la base de conventions d'alliance précises, les filles d'un autre clan, la réciprocité étant exclue. Le mariage préférentiel est celui du garçon avec une fille de son oncle maternel (contrairement à la coutume tribale arabe où c'est avec une fille de l'oncle paternel). Il y a ainsi des chaînes d'alliances entre clans qui peuvent être de grande étendue. La polygamie, autorisée, n'est fréquente que chez les chefs importants ; la première épouse a, en principe, autorité sur les suivantes, et ce sont ses fils qui participent en priorité à l'héritage paternel, par rang d'aînesse, le premier enfant prenant possession des fonctions d'autorité. Toutefois pour les plus hautes de ces fonctions (à la tête de grandes tribus, de confédérations tribales et, en particulier, d'États constitués), cette transmission des pouvoirs est soumise à la ratification d'une assemblée de chefs et de notables qui peut imposer un autre choix parmi les frères, neveux ou oncles paternels du défunt. Il s'ensuit souvent des confrontations armées. Ainsi, à la mort de Kapghan kaghan, souverain des Türk de Mongolie, en 716, ce fut non pas son fils aîné mais celui de son frère aîné, l'ancien empereur Elterich kaghan, qui fut proclamé souverain par une telle assemblée, ce qui entraîna une courte guerre civile où les descendants du défunt furent exterminés. Du côté mongol, ce sont de grandes assemblées de chefs de tribu qui proclamèrent Temüjin khān de son groupe tribal, puis grand khān de tous les Mongols, vers 1197, puis khān universel en 1206, sous le titre de *Tchinggis-khān* (Gengis khān), sans qu'il eût hérité ses pouvoirs de quiconque, lui, orphelin à 12 ans.

De la famille au clan, à la fraction tribale, à la tribu, à la fédération tribale, à la grande confédération de tribus et, enfin, au royaume ou à l'empire, il y a une suite fortement hiérarchisée de formations ethno-politiques dans lesquelles le pouvoir civil et militaire remonte et redescend de proche en proche, assurant l'application des décisions du souverain et la mobilisation des troupes. Ces formations tribales ne sont pas figées et ne répondent pas

nécessairement à une hérédité à partir d'un ancêtre commun. Ethniques à la base, elles sont aussi politiques. Elles peuvent se faire et se défaire au gré de la conjoncture politico-militaire. Le vieil adage « Malheur aux vaincus ! » est ici la règle habituelle.

Les structures familiales et d'alliance matrimoniale ne sont pas non plus figées, en dépit des principes de la tradition. L'adoption peut remplacer la filiation, le rite de fraternité jurée (en buvant, comme chez les Scythes décrits par Hérodote, à une même coupe où les deux assermentés ont mêlé de leur sang) peut remplacer la fraternité de naissance, les enfants de concubines esclaves (« prises de guerre ») peuvent être légitimés et intégrés au clan. Bref, la société n'est pas entièrement bloquée. En fait, au cours des migrations, la composition ethnique de nombreuses tribus se modifie. Chez les princes et souverains ayant des échanges diplomatiques, les mariages avec des femmes étrangères sont fréquents : ainsi, avec des Chinoises, ou entre Turcs et Mongols. D'ailleurs, n'est plus « étranger » quiconque entre, par adoption, alliance ou ralliement, dans la formation tribale. Très structurée et hiérarchisée, la société turco-mongole est cependant ouverte, et c'est ce qui fait sa force.

Cette ouverture, sans exclusion ni racisme, tend à l'universalisme, conformément à l'idéologie politico-religieuse commune aux Turcs et aux Mongols et fondée sur l'utopie du souverain universel institué par le Ciel. Dans l'épithaphe (732) de son frère Kül Tegin, le souverain türk de Mongolie Bilgä kaghan s'affirme « céleste » et, aussitôt après avoir évoqué la formation du monde et l'apparition des humains, il ajoute : « Sur les humains régnèrent mes ancêtres Bumïn kaghan et Istämi kaghan. » Dans sa lettre de 1254 au roi de France Louis IX, l'empereur mongol Möngke écrivait : « Tel est le commandement du Ciel éternel : il n'y a qu'un Dieu au ciel et qu'un souverain sur la terre, Gengis khān, fils de Dieu. » Gengis khān, mort en 1225, régnait encore en la personne de son petit-fils, le grand khān Möngke.

La religion impériale turco-mongole est dominée par le dieu du Ciel Tängri, maître absolu de l'univers, qui délègue et inspire un souverain universel de la terre. Dans les inscriptions turques de Mongolie au VIII^e siècle, Umay, parèdre de Tängri, est une déesse-mère qui protège l'impératrice, les mères et les jeunes enfants. Il y est aussi fait mention de la Terre et de l'Eau sacrées, mais c'est bien Tängri qui décide de tout, sur la terre comme au ciel. Les actes officiels des Mongols sont promulgués « par la force du Ciel éternel ».

D'ailleurs, ce dieu suprême et céleste peut devenir, sous le même nom, le dieu unique du monothéisme, pour les Turcs ou Mongols convertis au christianisme (généralement sous sa forme nestorienne) ou à l'islam. Mais son nom peut aussi désigner toute divinité dans d'autres religions : le manichéisme (devenu en 763 religion d'État des Ouïgours de Mongolie) ou le bouddhisme (qui eut des adeptes chez les Türk de Mongolie, dans l'aristo-

cratie, dès le milieu du VI^e siècle, et qui devint chez les Ouïgours ultérieurs la religion principale, ainsi que chez les Mongols orientaux au cours de la seconde moitié du XIII^e siècle). La politique religieuse des souverains turco-mongols non islamisés fut d'une extrême tolérance, avec de fortes tendances au syncrétisme : chez les Ouïgours postérieurs, ce syncrétisme fut manifeste entre le manichéisme, adopté sous sa forme sinisée, où Mānī était le Bouddha de Lumière, et le bouddhisme. Les souverains mongols non islamisés, fidèles à la vieille religion de Tängri ou convertis au bouddhisme, laissèrent toute liberté au christianisme nestorien et accueillirent même des missionnaires catholiques du milieu du XIII^e siècle à celui du siècle suivant : peu leur importait la religion de leurs sujets, à condition qu'ils prient pour eux. Cet éclectisme religieux était une conséquence de l'universalisme de principe des dirigeants turco-mongols et favorisait la paix intérieure dans leurs États, à vocation universelle².

La religion populaire des nomades turcs et mongols traditionnels était une forme de chamanisme assez semblable à celle encore observée de nos jours chez certains peuples turcophones de Sibérie et chez une partie des Mongols bouriates. Elle coexistait avec la religion de Tängri, sans se confondre avec elle. Son principe était un animisme généralisé, attribuant des pouvoirs surnaturels à la faune et à la flore, ainsi qu'aux montagnes, aux rivières et aux lacs, dans un univers peuplé d'innombrables esprits, sur lesquels le chaman disposait de pouvoirs étendus, allant parfois, dans un voyage cosmique, jusqu'à influencer Tängri et la divinité du monde souterrain, Erklig «le Puissant» (correspondant au Yama bouddhique). Ces croyances, dont l'état ancien est peu connu faute de textes, ont été progressivement imprégnées d'éléments allogènes, notamment bouddhiques. Le chaman était à la fois un devin et un guérisseur. Il pouvait être aussi un redoutable sorcier, adepte de la magie noire. Certains chamans étaient spécialisés dans la magie météorologique, en particulier pour amener la pluie³.

D'une manière générale, les peuples turco-mongols, et surtout leurs dirigeants, ont manifesté une grande curiosité pour les religions, avec une bienveillance pouvant aller jusqu'à la conversion, voire à des conversions successives, ou à des amalgames syncrétiques. Il y a toujours eu parmi eux, à l'époque qui nous intéresse, de petits groupes de lettrés (presque tous clercs : bouddhistes, manichéens, ou même chrétiens) traducteurs de textes religieux ou parareligieux d'origines diverses. Ce sont les Ouïgours qui nous ont laissé, pour cette époque, le plus grand nombre de textes importants, traduits ou adaptés du tokharien, du sogdien, du sanskrit et, surtout, du chinois. Bien des textes d'origine ont été perdus et ne sont conservés qu'en traduction turque. Ce sont d'importantes sources d'histoire religieuse et culturelle portant sur les religions susmentionnées, ainsi que sur certains aspects du taoïsme

chinois, de la divination sino-bouddhique, de l'astrologie et de l'astronomie chinoises et indiennes, avec leurs applications techniques, très complexes, à l'établissement des calendriers et des almanachs.

De première importance sont également les textes turcs et mongols originaux qui rapportent les traditions historiques autochtones. Du côté turc, ce sont essentiellement les grandes inscriptions funéraires du VIII^e siècle conservées en Mongolie. Les plus justement célèbres sont celles de l'Orkhon (732 et 735), retraçant dans un style épique l'histoire des Türk et manifestant avec éloquence la doctrine politique de l'empereur Bilgä kaghan. Elles ont leur prolongement historique dans les inscriptions ouïgoures de Mongolie. De la même époque, puis se prolongeant jusqu'au X^e siècle, sont les épitaphes dix fois plus nombreuses, mais généralement brèves et peu élaborées, laissées par les populations turcophones (dont les Kirghiz) du haut Ienisseï. Leur caractère affectif et spontané, leur évocation de la vie personnelle et familiale du défunt, des biens et des troupeaux qu'il abandonne, des fonctions sociales qu'il a remplies, de l'affliction des siens, en font des documents très originaux, riches en informations socioculturelles. Du côté mongol, c'est sans conteste l'*Histoire secrète des Mongols* (achevée peu après 1240), conservée en transcription phonétique chinoise du mongol, qui est, par son ampleur et par son récit très vivant, illustré de détails évocateurs, le monument historique le plus considérable. Il conserve à la fois les mythes généalogiques, les traditions claniques, la biographie de Gengis khān et de ses frères, les péripéties de son ascension et de ses conquêtes et les conditions de sa succession. C'est un texte d'une puissance et d'une originalité rarement égalées dans l'historiographie de l'époque et un document ethnologique exceptionnel.

Il ne faut pas perdre de vue, quand on évalue entre 600 et 1500 la contribution des peuples turco-mongols non islamisés du Turkestan oriental et de l'Asie centrale au développement culturel de l'humanité, que ces peuples nomades pasteurs, longtemps à l'écart des grandes civilisations sédentaires, n'ont adopté que tardivement l'usage de l'écriture : les Turcs au VI^e siècle, les Mongols au XIII^e siècle. Auparavant, leurs traditions se sont transmises par voie orale, et il ne nous en reste que quelques échos plus ou moins bien recueillis par des historiographes étrangers. Nous pouvons donc mal apprécier leur culture propre à une date ancienne. Mais, à partir de l'instauration du premier empire türk en Mongolie et en Asie centrale au milieu du VI^e siècle, et plus encore après celle du vaste Empire mongol au XIII^e siècle, nous commençons à être assez bien documentés sur leurs modes de vie, leur statut socio-économique, leur organisation civile et militaire, leur idéologie et leurs croyances. Nous découvrons aussi l'importance de leur rôle dans les échanges matériels et culturels, par voie terrestre, à travers toute l'Asie, de la Chine à l'Europe et au monde de l'Islam : ces peuples, en effet, contrôlent en

grande partie les « routes de la soie » que parcourent les caravanes assurant ces échanges intercontinentaux.

Cette position centrale, au contact des plus grandes civilisations sédentaires de l'Eurasie, leur a fait jouer un rôle important dans la transmission, d'est en ouest et d'ouest en est, des biens matériels et des techniques, mais aussi des biens culturels et des acquisitions scientifiques. Ces échanges par voies terrestres, sous leur contrôle et avec leur participation, ont complété ceux, actuellement mieux connus, effectués par les voies maritimes, et ils ont directement touché les régions continentales. Un exemple célèbre en est l'exportation vers l'Occident des soieries puis des techniques séricicoles chinoises, mais on peut y adjoindre celui de l'expansion des techniques du papier et de celle, connexe, de l'imprimerie, venue aussi de Chine : dès le X^e siècle, les Turcs ouïgours utilisaient couramment le papier et commençaient, à l'instar des Chinois, à tailler dans le bois des groupes de caractères mobiles destinés à l'impression⁴.

C'est, d'autre part, d'ouest en est que s'est répandue parmi les peuples turco-mongols une écriture alphabétique : à partir de l'alphabet des Sogdiens (peuple iranien de Transoxiane, caravanier et commerçant, qui a joué un grand rôle culturel en Asie centrale) s'est constituée vers l'an 600 une cursive turque qui a servi, au XIII^e siècle, de modèle pour l'alphabet mongol, lequel est à l'origine de l'alphabet des Mandchous, dominateurs de la Chine du milieu du XVII^e siècle à 1911. Sous la dynastie des Tang, Sogdiens et Turcs ont transmis en Chine des éléments de culture irano-turque (notamment pour la musique et ses instruments) ; il y a même eu, dans l'aristocratie, une mode des « turqueries » dans le costume, la poésie, le chant et le théâtre. C'est en grande partie par l'intermédiaire des Turco-Mongols que l'Occident a pris connaissance de la Chine et de sa culture. Le grand moment, au Moyen Âge, de la communication culturelle entre l'est et l'ouest de l'Eurasie a été l'Empire mongol, surtout durant le règne du grand khān Kūbīlāy (1214–1294), protecteur de Marco Polo. Ainsi, le contact entre les traditions chinoise et arabe de l'astronomie a permis des progrès significatifs dans cette science.

Les peuples turco-mongols n'ont pas été seulement des transmetteurs de cultures. Tout en gardant, dans le domaine social, leurs propres traditions, ils ont été très ouverts aux influences scientifiques et techniques des grandes cultures sédentaires (comme, aussi, à leurs influences d'ordre religieux), et ils ont opéré, à leur bénéfice, des synthèses culturelles qui ont assuré la puissance et le développement des « empires des steppes » qu'ils ont fondés. Certes, leurs conquêtes militaires ont souvent été très dures et ont causé des ravages parmi les vaincus, mais, par la suite, leur sens aigu de l'organisation, hérité de leurs structures tribales fortement hiérarchisées, leur a permis de créer des espaces étatiques où se sont formés, en symbiose

avec les populations soumises (dans lesquelles ils se sont plus ou moins fondus), de nouveaux ensembles culturels de synthèse qui ont apporté leur contribution à la culture mondiale.

NOTES DU RESPONSABLE ÉDITORIAL

Le professeur Irfan Habib nous a transmis d'intéressantes remarques dont nous tirons profit ci-après et dont nous le remercions. Les passages entre guillemets lui sont directement empruntés.

1. Il importe de mentionner « le rôle des Turcs dans la transmission technique concernant le collier de harnais, le fer à cheval et l'étrier en fer. Toutes ces transmissions de Chine/Sibérie vers l'Asie occidentale et l'Europe sont apparues dans la période précise (VI^e – XI^e siècle) où l'expansion du nomadisme turc a pu jouer à cet égard un rôle très important.

« Il est aussi possible que le rouet à filer, attesté presque simultanément en Iran, en Inde et en Europe occidentale aux XIII^e et XIV^e siècles, ait atteint ces régions, à partir de la Chine, pays de son invention originelle, par l'intermédiaire des Mongols, ou par une filière turque plus ancienne (seldjoukide ?). »

2. Il faut faire « quelques réserves sur l'identification du turco-mongol "Tängri" avec Dieu (dans un sens spécifiquement monothéiste). Au XI^e siècle, Kāshgharī, l'auteur du célèbre dictionnaire turc-arabe, a noté que les Turcs païens n'appelaient pas Tängri que le ciel, mais aussi toute grande montagne ou tout grand arbre qu'ils adoraient ».

3. « L'hypothèse selon laquelle le chamanisme était répandu dans l'ensemble des tribus turques païennes paraît devoir être reconsidérée, car il semble qu'il n'y ait pratiquement pas de référence au "chaman" et au "chamanisme" avant le XIII^e siècle. »

Il faut, de toute façon, s'abstenir de projeter dans le lointain passé turco-mongol les formes modernes (d'ailleurs variées) du chamanisme sibérien, qui ne sont bien connues que depuis le XIX^e siècle. Les sources anciennes chinoises et byzantines mentionnent, chez les Turcs, des « devins », tout comme Kāshgharī au XI^e siècle (*al-kāhin*) ; cet auteur rapporte aussi qu'ils pratiquent l'incantation magique (*ruqyāt*). Ces « sorciers » (turc ancien : *qam*) présentent des analogies avec les chamans, et le même mot (*qam*, *xam*) désigne aujourd'hui des chamans turcs sibériens, mais les pratiques de ces derniers ont certainement évolué au cours des siècles.

4. « La transmission de la fabrication du papier en Europe n'a pas suivi les mêmes voies que celles de l'imprimerie. Les Turcs sont surtout impliqués pour avoir aidé à conduire des Chinois fabricants de papier à Samarkand. La transmission plus lointaine a été faite par les Arabes. Pour la transmission de l'imprimerie, l'Empire mongol paraît avoir joué un rôle crucial. »

On insiste souvent sur l'importance de la diffusion du papier en Occident. Mais « la participation des Turcs dans la transmission du papier en Inde (*via* le Xinjiang aussi bien qu'à partir de Samarkand) était aussi importante. Et, bien sûr, l'usage du papier dans le monde islamique fut d'une grande importance dans la diffusion du savoir ».

Quelques éléments de chronologie : invention du papier en Chine vers l'an 100 de l'ère chrétienne ; usage du papier dans la région de Turfān dès avant l'an 400 ; papetiers chinois, prisonniers de guerre après la bataille de Talas, installés à Samarkand par les Arabes en 751 ; fabrication de papier à Bagdad dès 793 et dès 950 en Espagne musulmane ; de là, lente expansion en Europe, où l'usage du parchemin resta longtemps dominant.

BIBLIOGRAPHIE

- ABE T. 1955. *Nishi Uiguru kokushi no kenkyū* [Étude de l'histoire nationale des Ouïgours occidentaux]. Kyoto.
- BAZIN L. 1991. *Les Systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*. Budapest/Paris, Akadémiai Kiado/Éditions du CNRS.
- CHAVANNES E. 1903. *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*. Saint-Petersbourg, Académie impériale.
- 1904. *Notes additionnelles sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*. Saint-Petersbourg, Académie Impériale.
- CLEAVES F. W. 1949. «The Mongolian names and terms in the history of the archers by Grigor of Akanc». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. XIII, pp. 400–443.
- GROUSSET R. 1941. *L'Empire des steppes*. Paris (rééd., 1960).
- 1941. *L'Empire mongol (première phase)*. Paris.
- HAENISCH E. 1948. *Die Geheime Geschichte der Mongolen*. Leipzig, Harrassowitz.
- HAMBIS L. 1969. *Documents sur l'histoire des Mongols à l'époque des Ming*. Paris.
- (dir. publ.). 1955. «Marco Polo». Dans : *La Description du monde*. Paris.
- HAMILTON J. R. 1955. *Les Ouïgours à l'époque des Cinq Dynasties*. Paris (réimp., 1988).
- 1986. *Manuscrits ouïgours du IX^e–X^e siècle de Touen-houang*. Vol. XXIII, 2 tomes. Paris.
- HOWORTH, SIR HENRY. 1876. *The history of the Mongols*. 4 vol. Londres (rééd., 1927).
- KWANTEN L. 1979. *Imperial nomads : a history of Central Asia, 500–1500*. Leicester.
- LEMERCIER-QUELQUEJAY C. 1970. *La Paix mongole*. Paris.

- LIU MAU-TSAI. 1958. *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*. 2 vol., traduction commentée des sources chinoises. Wiesbaden, Harrassowitz.
- MACKERRAS C. 1972. *The Uighur empire, according to the T'ang dynastic histories*. Vol. IX. Canberra (Asian Publications Series, n° 2).
- MORGAN D. 1949. *The Mongols*. New York (nouvelle éd. mise à jour, Oxford, 1986).
- PELLIOT P. 1949. *Histoire secrète des Mongols*. Texte mongol complet et trad. française des chap. I–VI. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient.
- PINKS E. 1968. *Die Uiguren von Kan-chou in der frühen Sung-Zeit (960–1028)*. Vol. XI. Wiesbaden (Asiatische Forschungen, Band 24).
- ROUX J. P. 1984a. *La Religion des Turcs et des Mongols*. Paris.
- 1984b. *Histoire des Turcs*. Paris.
- 1993. *Histoire de l'Empire mongol*. Paris.
- Rubrouck G. (de). 1993. *Voyage dans l'Empire mongol (1253–1255)*. Dans : C. C. et R. Kappler (dir. publ.). Paris.

30

L'Empire mongol

Shagdaryn Bira

LA FONDATION DE L'ÉTAT MONGOL PAR GENGIS KHĀN : LES CAMPAGNES DE CONQUÊTE

La position géographique de la Mongolie au cœur de l'Asie centrale a été le principal facteur environnemental qui a déterminé le caractère particulier de l'évolution historique et culturelle de ses habitants. La « grande steppe mongole », qui représente une immense terre de pâture, était étonnamment favorable à l'élevage.

Les techniques de l'élevage n'exigeaient pas moins de connaissances, de talent et de savoir-faire que celles de l'agriculture sédentaire. Un nomade ne pouvait pas survivre s'il ne s'adaptait pas au difficile milieu de la steppe. C'est pourquoi il n'est pas surprenant que les Mongols aient eu une connaissance approfondie de cette branche de l'agriculture. La technique traditionnelle de la fabrication de produits animaux et le traitement des matières premières étaient, bien que limités et cantonnés à la production familiale, suffisamment développés pour qu'ils puissent subvenir à leurs besoins. Au début du XIII^e siècle, leur société nomade avait atteint un niveau élevé de progrès social et culturel. Leur système social traditionnel subit alors de profondes transformations. La structure primitive du clan lié par la consanguinité prit fin. Dorénavant, la conscience sociale des Mongols était déterminée davantage par leurs intérêts socio-économiques communs, tandis que les facteurs territoriaux et les liens ethno-culturels revêtaient une signification accrue dans les relations au sein des tribus comme dans les confédérations tribales.

C'est en 1206, après avoir remporté plusieurs batailles décisives contre ses rivaux les plus puissants, que Gengis khān (vers 1162–1227) réunit,

aux sources de l'Onon, une *quraltai*, l'assemblée de la noblesse mongole. C'est là qu'il fut proclamé souverain de tous les Mongols avec le rang de khān et le titre de Gengis (*The secret history of the Mongols*, vol. I, p. 141 ; Heyd, 1966). En fait, l'événement signifiait la naissance d'un État mongol unifié.

En 1206–1211, Gengis khān s'occupait de la création et de la réorganisation de l'administration civile et militaire. D'un point de vue administratif, la Mongolie était divisée en trois grands *tümen* ou « myriades » — la gauche, la droite et la centrale —, chacune composée à son tour de dizaines, de centaines et de milliers. L'une des principales réformes qu'a entreprise Gengis Khān dans le domaine de l'administration a été la codification des lois, sous le titre de « Yeke Jasa » (terme dérivé du turc *Yāsā*), la « loi de Yāsā ». Bien qu'on n'en ait pas encore trouvé trace, les données émanant de diverses sources prouvent sans le moindre doute l'existence de la version écrite de ce texte.

Globalement, la loi de Yāsā était un ensemble de lois, un code qu'on dit avoir été prescrit par Gengis khān pour toutes les couches de la société. Ainsi ont été jetés les fondements juridiques du nouvel État mongol. En outre, avec la création de l'Empire mongol, le code finit par devenir le manuel de jurisprudence de la société qui devait être strictement appliqué pendant des décennies, au long de l'expansion de l'Empire.

Dans la quinzième année de son règne, c'est-à-dire en 1220, Gengis khān fonda la capitale de la Mongolie, Karākorum, dans la vallée de l'Orkhon (Cleaves, 1952). Peu après la création d'une machine politique et militaire puissante, le souverain entreprit d'étendre son pouvoir.

De 1219 à 1224, il avait mené des campagnes de conquête contre l'empire du Khārezm-shāh 'Alā' al-Dīn Muhammad qui, à l'époque, était sur le déclin, déchiré par des discordes internes. Toutes les terres de cet empire et leurs grandes villes, Samarkand, Bukhārā, Urgench, Otrār, Nishāpūr, Marw (Merv) et d'autres encore furent occupées par les Mongols. Les grands centres de civilisation furent détruits et leurs habitants massacrés. Des villes comme Balkhi et Shahr-i Ghulghula (Bāmyān) furent complètement anéanties par les envahisseurs.

Il est vraisemblable que la forme traditionnelle de soumission, caractéristique de tous les empires de la steppe, ait correspondu aux idées de Gengis khān. Car il était plus important de transformer les peuples vaincus en apanages (*ulus*) plutôt que de gouverner directement leurs territoires. Gengis khān préférait assurer l'exploitation économique des pays sédentaires en leur imposant des taxes et des tributs.

Il est vrai qu'il a rencontré des succès extraordinaires dans toutes ses entreprises, surtout grâce à sa supériorité militaire. Son génie stratégique et son sens politique n'en ont pas moins joué un rôle immense. La cavalerie

légère, montée sur les robustes petits chevaux mongols au pied sûr, armée d'arcs et de flèches, a été sa grande force, ainsi que celle de ses successeurs. Grâce à cela, les Mongols se sont montrés novateurs dans l'art de la guerre, sachant utiliser de nouvelles techniques et les améliorer avec l'aide d'experts chinois et musulmans.

L'EMPIRE MONDIAL DES MONGOLS

Contrairement à l'empire d'Alexandre qui ne dura pas plus longtemps que lui, le grand empire nomade que laissa Gengis khān devint, sous le règne de ses successeurs, le plus vaste qui eût jamais existé jusqu'alors.

Bien qu'affirmant leur adhésion aux ordres du grand fondateur, ses successeurs abandonnèrent en fait son principe fondamental qui avait été de demeurer extérieur à la « civilisation » et de ne pas sacrifier les idéaux des nomades au profit d'autres peuples. Ögödäy (1229–1241), Güyük (1246–1248) et Möngke (1251–1259) continuèrent d'accroître l'étendue de l'Empire en soumettant de grandes sociétés sédentaires.

On divise généralement l'Empire mongol en cinq parties, en se fondant surtout sur des principes géographiques. La Mongolie elle-même, située au centre de l'Empire avec la montée en puissance de Gengis khān, prit fin avec la mort de Möngke khān en 1259, l'empire des Yuan en Chine commença avec la montée sur le trône de Kūbīlāy, il y eut encore les Īl-khān en Perse, la Horde d'or en Russie et, enfin, le khānat de Chagatāi en Asie centrale. En dépit du fait que l'Empire mongol représentait un conglomerat de peuples et de pays divers, ainsi que de structures socio-économiques différentes, ses composants avaient bien des traits communs et des similarités importantes qui en ont fait une entité cohérente pendant toute la durée de son existence. Mais d'autre part, on ne saurait nier qu'il existait des différences fondamentales et des incompatibilités entre les subdivisions de l'Empire, qui ont fini par mener à sa désintégration.

On dit que Yehü Chucai, le grand conseiller kitan des khāns mongols, a répété bien souvent à Ögödäy ce vieux conseil chinois : « Même si l'on peut conquérir un empire à cheval, on ne peut rester en selle pour gouverner » (Kwanten, 1979, p. 142). Il ne fait aucun doute que les khāns mongols ont médité ce conseil lorsqu'ils ont dû faire face à l'administration de leur empire. Quoi qu'il en soit, les successeurs de Gengis khān ont fait une tentative historique pour gouverner l'Empire en créant un système administratif qui alliait les institutions traditionnelles, politiques et militaires des nomades à la structure administrative bureaucratisée des modèles chinois et arabo-persans.

Ce faisant, les institutions traditionnelles de la société nomade avaient pris un sens spécial car, dans de nombreux cas, elles avaient été modifiées pour être plus conformes aux nouvelles circonstances historiques. À cette époque, le *quraltai*, la forme la plus ancienne d'institution politique chez les nomades, avait pris une importance considérable. Il était devenu une véritable assemblée de l'élite mongole, princes et noblesse, agissant en se fondant sur les anciennes coutumes et traditions pour traiter les plus hautes affaires de l'État, telle la proclamation par acclamation du khān, les questions de guerre et l'établissement de la loi et de la politique.

L'Empire mongol est né de la conquête militaire et, pour les khāns, l'armée était la première de toutes les institutions impériales. L'organisation militaire fondée sur le système décimal n'avait pas seulement été entretenue par des



Carte 29 L'Empire mongol : conquêtes et campagnes (XIII^e siècle) (d'après F. Aubin, dans *Encyclopedia Universalis*, vol. XI, 9^e éd., 1977, p. 250).

générations de khāns, mais elle avait aussi servi, dans toute l'Asie, de modèle pour l'armée des successeurs et des prétendants au droit de compter parmi les membres de la famille de Gengis khān. Dans la période qui a suivi le règne de Gengis khān s'est créé un nouvel élément important de la structure de l'armée mongole, l'institution de la *tamma*. Ces forces étaient créées sur ordre du gouvernement central, et leur but était d'occuper les territoires conquis. Quelques *tamma* finirent par devenir le noyau des forces militaires permanentes des khānats subsidiaires, comme l'Īl-khānat d'Hülegü en Perse.

Le service du courrier à cheval devait être l'une des toutes premières institutions qu'introduisirent les Mongols dans les pays conquis (*jam* en mongol, *yam* en turc). Ses débuts remontent à Gengis khān lui-même, mais il n'acquiesça sa forme de réseau mondial de communication qu'en 1234, lorsque Ögöday khān créa ses relais de poste dans ses domaines.

La structure du système reposait sur la construction de relais de poste (*jam*) à des étapes équivalant à une journée de chevauchée, c'est-à-dire entre 40 et 50 kilomètres. Les relais avaient des écuries et disposaient de chevaux et de fourrage pour les voyageurs. Normalement, les messagers parcouraient environ 40 kilomètres par jour, mais les courriers spéciaux allaient plus vite.

Il est difficile de surestimer la signification de ce vaste système de communication pour le développement des relations entre divers peuples et divers pays. Le long de ses routes circulaient non seulement les courriers du khān, mais aussi les envoyés, les missionnaires, les marchands et toutes sortes d'aventuriers.

Les Mongols ont créé d'autres institutions originales et des bureaux qui non seulement fonctionnaient efficacement dans les diverses parties de l'empire, mais qui laissèrent aussi une empreinte certaine et durable sur l'administration et le gouvernement des pays conquis. L'une des principales institutions de leur administration, au niveau local, était l'office de *daruyachi* qui avait été installé dans toutes les régions d'Eurasie gouvernées par les Mongols : Perse, Chine et Russie. Les officiers impériaux mongols (juges) étaient connus dans tout l'Empire sous la forme *ta-lu hua-ch'ih* (*dala huachi*) (en russe *daruga*, et en turc *başqaq*, tandis que le persan adoptait le terme *dārūghā*).

Les khāns ont également introduit diverses formes de taxation dans les régions de l'Empire. Il leur fallait appliquer les plus profitables moyens d'exploiter les peuples conquis.

Les premiers descendants de Gengis khān ont strictement adhéré au principe consistant à garder la Mongolie au centre de l'empire. À cet égard, le règne de Möngke a été le plus important ; c'est avec lui que non seulement l'empire s'est énormément agrandi, mais qu'il a acquis une forme d'organisation solide. Möngke khān a créé une administration efficace et a établi à

Karākorum la suprématie du grand khān sur tous les princes et tous les clans ou alliances familiales. Le grand khāns devait gérer une puissante structure administrative dont les fonctionnaires supranationaux étaient recrutés non seulement chez les Mongols, mais aussi chez les Ouïgours, les Kitan, les Chinois, les habitants d'Asie centrale et les Persans.

Il ne fait pas de doute que l'incroyable bouleversement provoqué par les nomades mongols ne pouvait être accompagné que d'immenses transformations de la vie sociale et culturelle. En Mongolie même, la société commençait à revêtir un caractère féodal. L'État mongol jouissait désormais de sa pleine puissance, et il fonctionnait efficacement, s'étant défait de son ancienne structure clanique. Avec la création d'un empire mondial, l'idée générale concernant le pouvoir du khān et sa fonction s'était profondément modifiée sous l'influence des systèmes politiques et des pratiques des peuples sédentaires. L'Empire était donc désormais plus ou moins en symbiose avec les institutions traditionnelles des nomades et celles des sédentaires.

Les Mongols accordaient une grande importance à la fondation idéologique de leur suprématie politique à partir des points de vue des diverses religions qu'ils avaient appris à connaître.

L'Histoire secrète des Mongols (*The secret history of the Mongols*, ou SHM, p. 2) a répandu le concept d'origine céleste du «clan d'or» de Gengis khān. Il est dit, au tout début de cet ouvrage, que le grand khān est issu de Bōrte Chinya «qui était née alors que sa destinée était écrite dans le Ciel» (SHM, p. 2). Une autre légende que l'on trouve dans le même ouvrage raconte qu'Alan-goa, l'ancêtre maternelle mythique des Mongols, fut miraculeusement conçue par la Lumière et qu'elle donna naissance à son fils Bodonchar, ancêtre direct du clan de Gengis khān (SHM, p. 4). Tous ces contes devaient favoriser l'éclosion de deux importants concepts sur l'origine de la lignée des khāns — ceux de Ciel et de Lumière. De tels concepts pourraient avoir résulté, chez les Mongols, de la fusion de différentes traditions religieuses et culturelles. Il est exact que le culte du Ciel (Tāngri) était inhérent au chamanisme, terrain d'origine de l'ancien concept de la lignée des khāns. Mais cela ne signifie pas que cette idée n'ait pas été inspirée de la doctrine politique très raffinée des Chinois, celle du mandat du Ciel (*t'ien-ming* ou *tianming*) (de Rachewiltz, 1973). En outre, nous pouvons aller plus loin afin de découvrir un autre niveau d'influence, l'influence d'une civilisation plus lointaine, celle de l'Iran, ou plus exactement du concept zoroastrien et manichéen de Lumière; ce dernier aurait pu inspirer les Mongols dans l'élaboration de leur version de l'immaculée conception d'Alan-goa par la Lumière (Bira, 1989).

Diverses sources viennent à l'appui de l'idée que le mandat céleste et l'origine extraordinaire du clan de Gengis khān a peut-être pris naissance dans le concept impérial originel qui a poussé les Mongols à se bâtir un empire.

Les conditions historiques qui régnaient en Mongolie ont naturellement facilité l'essor de sa culture. Bien que nous ne sachions pas à quel moment les Mongols ont connu l'écriture sogdienne et ouïgoure qui, à son tour, remonte au système phénicien et araméen, il est tout à fait probable que l'utilisation de cette écriture a commencé sous le règne de Gengis khān, dans la chancellerie de l'État mongol. Depuis ce temps, les Mongols sont toujours restés fidèles à la tradition de l'écriture et du savoir. Les traces les plus anciennes que l'on en possède sont gravées dans la pierre ; il s'agit de ce que l'on appelle « l'inscription de Gengis », qui date de 1225 environ. Elle figure sur un monument érigé en l'honneur d'Esūnge, le neveu de Gengis khān (vers 1190–1270).

Le grand monument littéraire auquel il faut se référer est *L'Histoire secrète des Mongols* (*Mongol — un Niucha Tobchiyan*) que l'on croit avoir été écrite entre 1228 et 1240 sur les rives du Kerülen. Son auteur est inconnu. Mais ce premier écrit littéraire, qui tient autant de l'épopée que de l'histoire, représente le plus riche trésor du folklore mongol. Il se divise en trois parties : la généalogie des ancêtres de Gengis khān, des récits de sa vie et de ses actions héroïques et une courte section sur Ögödāy khān. Le thème principal est développé dans la deuxième partie dans laquelle les récits légendaires cèdent la place à des données historiques plus fiables.

Comme on le sait à partir de sources solides, il y eut d'autres ouvrages d'histoire, comme l'*Altan debter* (*Le Livre d'or*), dans lequel l'historien persan Rashīd al-Dīn a abondamment puisé (voir ci-après).

Pendant toute la durée de l'Empire mongol, avec l'installation des différents khānats en Chine et en Iran, les activités littéraires de ce peuple se sont étendues de la Mongolie à l'ensemble des pays occupés, et c'est dans ces circonstances que les conquérants sont entrés en contact direct avec d'autres traditions bien établies de littérature et d'érudition. Les khāns mongols ont surtout favorisé les écrits historiques, faisant appel pour ce faire au travail des historiens originaires de divers pays. Étant donné leur position dominante, ce sont les traditions historiques mongoles qui ont pris le pas sur les autres dans tout l'empire, tandis que les récits concernant Gengis khān et son clan étaient considérés comme des faits historiques officiels. La légende d'Alan-goā, l'ancêtre maternelle du « clan d'or », était vénérée et jouissait d'une immense popularité dans tout l'Empire, de l'Iran au Tibet.

Au cours de cette période, la vision géographique de peuples très éloignés les uns des autres s'élargit comme jamais auparavant. Voyageurs et marchands étaient les agents de propagation d'informations de première main sur les différentes contrées et leurs populations. Non seulement l'Empire mongol était devenu le point focal de l'attention du monde, mais il avait accumulé des connaissances remarquables sur les pays et les peuples qu'il avait annexés. *L'Histoire secrète des Mongols* fait preuve d'un savoir remarquablement précis

de la géographie de la Mongolie, mais elle contient aussi des renseignements précieux sur les pays étrangers, leurs populations et leurs villes.

Les Européens qui se sont rendus en Mongolie et en Chine, par exemple le franciscain Jean du Plan Carpin, le frère Guillaume de Rubrouck, Marco Polo et d'autres encore, ont transmis à leurs compatriotes de nombreuses informations sur la Mongolie et sur d'autres pays asiatiques, tandis que les voyageurs arabes et persans faisaient connaître aux Mongols et aux Chinois les pays d'Asie centrale et le Moyen-Orient.

Malgré la cruauté qui a accompagné leurs conquêtes, les Mongols étaient totalement étrangers au fanatisme religieux. À cet égard, ils ont mené partout dans leur empire multinational une politique de tolérance. Et il est difficile d'imaginer que c'était là le fruit de l'indifférence ou de l'ignorance, comme le supposent certains chercheurs. Il s'agissait bien plutôt d'une politique délibérée, fondée sur la volonté de « dominer les âmes » des peuples soumis, qui relevaient de diverses croyances et de différents groupes ethniques. Pendant cette période, les Mongols ont connu presque toutes les grandes religions du monde. Sous le règne de Möngke khān, les nestoriens jouissaient d'un statut privilégié. Et, comme l'affirme le franciscain Guillaume de Rubrouck, la position officielle du khān des Mongols des diverses religions était celle-ci : « Nous Mongols, croyons qu'il existe un Dieu unique, par qui nous vivons et par qui nous mourons et devant qui notre cœur est pur. Mais tout comme Dieu a donné à la main des doigts différents, il a placé les hommes sur des voies diverses » (*The mission of friar William of Rubruck*, 1990).

Pendant quelque temps, la Mongolie devint un carrefour de peuples, de cultures et de religions de toutes sortes. Karākorum, la capitale de l'Empire, était une ville cosmopolite où l'on pouvait rencontrer des chrétiens, des mahométans, des bouddhistes et des Chinois, des Hongrois, des Russes, des Européens de l'Ouest, des Arméniens et d'autres encore. La ville était en contact avec toutes les régions de l'empire grâce au vaste réseau de pistes, parsemé des relais de poste. Des ambassadeurs venus du monde entier, y compris des royaumes d'Europe et de la papauté, entreprenaient le long voyage vers la cour mongole. Les frères franciscains Jean du Plan Carpin et Guillaume de Rubrouck, qui se sont rendus en Mongolie sous les règnes des khāns Möngke et Güyük, nous ont laissé de leur voyage de remarquables comptes rendus qui constituent des matériaux de première main d'une grande valeur pour l'histoire des Mongols.

Les récits de voyage, par exemple, nous donnent des descriptions vivantes des activités artistiques dont Karākorum était le théâtre et de l'exposition publique des œuvres d'art (fig. 32). Le frère Guillaume de Rubrouck fut très impressionné par le palais du khān et par un grand arbre d'argent, placé à l'entrée, dû au maître Guillaume de Paris. Il raconte que le palais ressemblait à une église avec une nef et deux bas-côtés situés au-delà de deux rangées de

piliers et trois portes sur le côté sud. Il y avait deux quartiers dans la ville dont l'un était réservé aux « Sarasins » (Persans). On y trouvait des bazars où se rassemblaient de nombreux marchands ; l'autre quartier était habité par les « Cathayens », les Chinois, qui étaient artisans. On voyait aussi dans la ville de grands palais appartenant aux secrétaires de la cour, ainsi que douze temples bouddhiques, deux mosquées

et une église chrétienne (*The mission of friar William of Rubruck*, 1990, p. 221). D'après une autre source, sous le règne d'Ögöday, on creusa les fondations d'un édifice bouddhique qui fut terminé sous le règne de Möngke. Une grande *stūpa*, couronnée d'un vaste pavillon, se composait de pièces où l'on trouvait des statues de divers bouddhas, correspondant parfaitement à l'indication des *sūtra* (Cleaves, 1952) (illustrations 233 et 247).

La ville était entourée d'une muraille de terre percée de quatre portes où l'on échangeait diverses marchandises : millet et autres céréales à la porte est, moutons et chèvres à la porte ouest, bétail et chariots à la porte sud et, enfin, chevaux à la porte nord.

Figure 32 Tortue de granit, proche du palais de Karākorum (Mongolie), XIII^e siècle. Cette sculpture servait autrefois de base à une stèle de pierre portant une inscription officielle (dessin d'après Kiselev, dans E. D. Phillips, *The Mongols*, Londres, 1969).

LES KHĀNATS MONGOLS ET LEURS ÉCHANGES CULTURELS

L'Empire yuan

C'est Kūbīlāy khān qui fonda cet empire et qui gouverna la Chine de 1260 à 1294. Il s'employa surtout à affirmer la suprématie mongole sur la plus grande des sociétés sédentaires. Il parvint à unifier le Nord et le Sud de la Chine qui étaient séparés depuis plusieurs siècles. Si la domination mongole en Chine était d'origine étrangère, sous le règne de Kūbīlāy, la situation du pays s'améliora. À la mort du khān, la Chine connaissait de nouveau l'unité, ce qui l'aida à redevenir une nation aussi puissante que florissante et à entretenir activement des contacts avec de nombreux autres pays du monde.

Kūbīlāy khān fut un grand novateur qui introduisit un tout nouveau mode de politique dans la construction de l'empire des steppes. Après avoir hérité d'un empire mondial, il ne se contenta pas de se fier aux pratiques politiques et administratives existant en Chine, mais il sut tirer

profit d'une mobilisation de tout ce qu'il trouva utile dans son empire multinational.

En règle générale, on ne peut pas dire que les Mongols aient modifié le système d'administration des Chinois, mais ils avaient leurs idées personnelles sur la pratique du droit, et ils apportèrent certaines innovations aux institutions militaires et administratives. Kūbīlāy, qui connaissait bien le confucianisme, était entouré de conseillers confucéens, ce qui ne l'empêchait de préférer le bouddhisme dont il devait plus tard faire une religion d'État. Il se convertit avec tous les membres de sa famille. Des sources tibétaines confirment que Kūbīlāy khān avait lié des relations secrètes avec la secte Sa-Skya. Il invita son supérieur, hPhags-pa bla-ma bLo gRos rGyal-mTshan (1235–1280) à sa cour et le plaça à la tête de l'Église bouddhiste de son empire, après lui avoir octroyé le titre de *guoshi* ou précepteur impérial. Son autorité spirituelle fut habilement exploitée par Kūbīlāy. Dans les nombreuses œuvres qu'il a laissées, hPhags-pa bla-ma proclamait les khāns mongols *chakravartin* (empereurs universels), faisant ainsi d'eux les égaux des grands empereurs bouddhistes indiens d'antan. On dit que l'on doit à Kūbīlāy la politique des «deux principes», qui se traduisait par une alliance étroite entre le trône et l'autel, c'est-à-dire entre le pouvoir du khān et la doctrine (*dharma*) (Bira, 1978).

Les successeurs de Kūbīlāy khān restèrent plus ou moins fidèles à sa politique religieuse et à ses autres orientations, et le bouddhisme demeura paré de tout son prestige à la cour mongole.

Parmi les innovations hardies lancées par Kūbīlāy khān dans le domaine de la culture, il faut citer son initiative visant à introduire un nouveau système d'écriture. Il publia en 1269 un décret à cet effet. Le créateur de la nouvelle écriture était hPhags-pa bla-ma que nous avons mentionné plus haut, et son système avait l'ambition de transcrire toutes les langues des peuples de l'Empire et de remplacer les écritures déjà existantes — mongole, chinoise et autres. Elle portait le nom de son inventeur, ou celui d'écriture carrée à cause de la forme de ses lettres, ou encore d'écriture d'État (*guozī*). Que Kūbīlāy khān ait adopté officiellement cette écriture était dans le droit fil de l'esprit cosmopolite de l'époque. Il s'agissait d'un mélange des différents systèmes d'écriture alors connus dans l'empire. Elle reposait avant tout sur la base de l'alphabet tibétain, lui-même dérivé des caractères indiens, mais il fallait tracer les signes verticalement comme pour l'écriture ouïgoure et ses lettres étaient carrées à l'instar de la forme des caractères chinois ; outre cela, une barre verticale reliait entre elles les unités d'écriture, similaire sur ce point à la ligne de liaison de l'écriture nāgari, bien qu'elle présentât de notables différences.

Tout en gouvernant la Chine, les khāns mongols ne pouvaient ignorer la présence et la validité de la science confucéenne de l'État. Kūbīlāy et ses

successeurs étaient guidés par les idées pragmatiques du confucianisme. Ils se servaient des institutions propres au peuple chinois et de son administration traditionnelle pour consolider leur pouvoir. Kūbīlāy voulait pouvoir se targuer de posséder toutes les qualités nécessaires pour être considéré comme un « Fils du Ciel ». De cette manière, le pouvoir absolu du khān serait garanti. Non seulement il était le légitime successeur de Gengis khān, mais il était aussi « Fils du Ciel » en Chine et *chakravartin* au Tibet.

D'autre part, il était aussi le grand khān de l'ensemble de l'Empire mongol. Il avait le soutien et la reconnaissance des souverains des autres parties de ses territoires. Au sens large, sa politique avait acquis une signification beaucoup plus cosmopolite. Le khān mongol était entouré d'un grand nombre de conseillers et de renégats, prêts à entrer au service de sa cour. Kūbīlāy khān voulait créer une administration supranationale, multiraciale, ce qui permettrait aux Mongols, aux musulmans, aux Tibétains, aux Chinois et à d'autres de collaborer à son service.

Il est caractéristique que, au cours du règne des empereurs yuan, les relations par terre entre l'Orient et l'Occident aient connu un développement encore jamais atteint.

En 1267, Kūbīlāy khān invita l'astronome iranien Jamāl al-Dīn à se rendre en Chine pour y transmettre ses découvertes. Dans le *Yuan shih* (*shi*), une ou deux pages sont consacrées à des plans ou à des prototypes d'instruments astronomiques en provenance des « pays d'Occident » — ils avaient été envoyés à Kūbīlāy par Hülegü khān ou ses successeurs, par l'intermédiaire de Jamāl al-Dīn en personne (Needham, 1979a). Parmi ces instruments (sept en tout) figuraient les diagrammes d'une sphère armillaire, des cadrans solaires, un astrolabe, un globe terrestre et un globe céleste (Franke, 1966).

C'est sous la dynastie des Yuan que le grand astronome chinois Guo Shoujing (1231–1316), qui occupait un poste élevé à la cour mongole, créa l'un des plus importants observatoires de l'époque, à Dadu (Beijing) (illustration 134). Là, en compagnie de son célèbre collègue iranien Jamāl al-Dīn, il poursuivit ses travaux de recherche. L'Iranien offrit à Kūbīlāy khān un nouveau calendrier, connu en chinois sous le nom de *Wannian Li* (*Le Calendrier de dix mille ans*). Guo Shoujing, de son côté, se servit des diagrammes et des calculs de l'Iranien pour construire ses instruments et mettre au point un calendrier, le *Shoushi Li* (*Le Calendrier des saisons*) qui, avec quelques ajustements mineurs, était toujours utilisé sous les Ming. Le calendrier était fondé sur des calculs astronomiques d'une très grande précision. Il stipulait que l'année comptait 365 jours, 2 heures, 42 minutes et 5 secondes (Chiu Shu-Sin, 1984) (le temps que met effectivement la Terre pour accomplir sa révolution autour du Soleil étant de 365 jours, 5 heures, 48 minutes et 46 secondes).

La médecine arabo-iranienne jouissait d'une grande réputation en Chine sous le règne des Mongols. En 1285, 1288 et 1290, l'empereur dépêcha des

émisaires dans le sud de l'Inde pour y chercher non seulement des objets précieux, mais aussi des artisans qualifiés et des médecins. Deux succursales du Guanhu si (hôpitaux impériaux), composées essentiellement de médecins venus d'Iran et d'Asie centrale, furent installées à Kaiping et dans le nord de la Chine, afin de soigner le souverain et sa cour. Kūbīlāy tenta aussi de se procurer des remèdes en Corée. La bibliothèque de la cour renfermait 36 volumes de formules médicinales arabo-iraniennes. Kūbīlāy fonda une académie impériale de médecine (en chinois, *Taiyi guan*).

Les Mongols sont renommés pour avoir, dès le début de leurs conquêtes, employé des experts chinois ou originaires d'Asie centrale dans les domaines de l'ingénierie et de la technique. Certains d'entre eux, venus d'Iran et d'Asie centrale, œuvrèrent également aux travaux hydrauliques. Sayyid Ajall Sham al-Dīn, l'ingénieur arabe, qui était gouverneur du Yunnan, a fait beaucoup pour l'irrigation du bassin de Kunming (Needham, 1979b). Un autre grand ingénieur arabe, Shams (1278–1351), est l'auteur d'un traité sur la conservation des cours d'eau, le *Hefang tougyi* (*Explication complète de la conservation des cours d'eau*), publié en 1321. Dans sa biographie, on le décrit en outre comme un expert en astronomie, géographie, mathématiques et théorie de la musique, ou plus exactement de l'acoustique.

C'est à l'époque des Yuan que les Mongols se trouvèrent en contact direct avec plusieurs civilisations différentes — chinoise, tibéto-bouddhique, arabo-iranienne et asiatique du centre du continent. La littérature et la culture propres au bouddhisme se répandirent rapidement. Il y eut des traductions en mongol à partir de différentes langues, notamment du tibétain. Dans la première décennie du XIV^e siècle, le grand érudit mongol Choyijiodser traduisait activement des textes bouddhiques en mongol, tout en écrivant ses propres œuvres. Il donna notamment sa version du *Bodhicaryāvatāra* de Śānditeva et écrivit sa glose sur ce texte ; son commentaire a été publié en 1312, en écriture ouïgoure-mongole, à des centaines d'exemplaires. La tradition mongole lui attribue la composition de la première grammaire, le *Jirūken-ü tolta*, d'après le modèle de celles du sanskrit et du tibétain. La *sūtra* bouddhique connue en chinois sous le nom de *Beidou jijing*, et *Doloyan ebügen neretü odun-u sudar* en mongol (*La Sūtra du grand ours*), fut traduite du chinois en ouïgour en 1313, et en mongol en 1328. La traduction mongole a été imprimée, au moyen de planches, et tirée à 2 000 exemplaires. Au temps des Yuan, l'œuvre célèbre du Sa-Skya Paṇḍita Kun-dGa'rGyal-mTshan, le *Subhāṣitaratnanidhi* (en mongol, *Sayin ügetü erdeni-yin sang*), a aussi été traduite en mongol et publiée dans une version utilisant les caractères de hPhlags-pa ; un fragment de quatre pages en a été découvert à Turfān (Turkestan chinois) au début du XX^e siècle. Les chercheurs pensent que la traduction du même livre, due à Sonomgara, qui nous est parvenue en écriture ouïgoure-mongole, appartient aussi à l'époque des Yuan.

Rares étaient les Mongols qui maîtrisaient la langue et l'écriture chinoises, mais ceux-là prirent une part active aux activités littéraires et de traduction, tandis que certains d'entre eux écrivaient même directement en chinois. Collaborant avec eux, on trouvait des Ouïgours, des Tangut, des Chinois et des individus originaires d'Asie centrale. L'érudit mongol Temürdashi travailla avec ses collègues chinois, ouïgours et tangut, sur une compilation des histoires des dynasties Liao, Jiu et Yuan. Natif du Khotan, Chagan, un vrai polyglotte, traduisit en chinois plusieurs ouvrages mongols, comme le *Tobchiyan*, histoire mongole citée dans le *Yuan Shi*, chronique des campagnes de Gengis khān et plus connue sous son titre chinois de *Zhenguri qinzheng Lu*, car elle a été conservée uniquement dans ses versions traduites, en chinois et dans d'autres langues. En 1307, Bolodtemür, alors assistant de la Gauche au Conseil des secrétaires, présenta au khān Qaisan (1307–1311) une version mongole du célèbre livre confucéen *Xiaojing* en «écriture d'État», c'est-à-dire selon les caractères de hPhlags-pa. Le khān déclara que cette œuvre contenait les plus profondes remarques prononcées par Confucius et il décréta que tous, de la noblesse aux roturiers, devaient agir selon ces préceptes. Il ordonna de graver des planches et d'imprimer le texte ; de nombreux exemplaires en furent ainsi distribués. Certains chercheurs pensent que Bolodtemür était l'auteur de la version mongole du *Xiaojing* en caractères de hPhlags-pa. Ils sont également d'avis qu'il doit avoir existé une version plus ancienne de la traduction mongole de l'ouvrage, parce que le *Xiaojing* était commenté pour les membres de la famille impériale mongole depuis 1229. Une ou plusieurs de ces versions anciennes ont sans doute servi de base à la traduction, en 1307, du texte du *Xiaojing* en caractères de hPhlags-pa, ainsi qu'à la traduction mongole du même livre qui nous est parvenue en caractères ouïgours-mongols (de Rachewiltz, 1982).

Il faut aussi remarquer que certaines œuvres d'Asie centrale ont été traduites en mongol. Les poèmes de Muḥammad al-Samarqandī ont connu des versions en arabe, persan, ouïgour et mongol. Mais seules quelques strophes en sont restées dans cette dernière langue, ce qui est un spécimen unique des premières traductions en mongol.

Il est certain que les histoires du célèbre *Roman d'Alexandre* étaient déjà connues des Mongols au XIII^e siècle. Le ministre de Möngke khān, Maḥmūd Yalavach, narra un jour à son souverain un conte tiré de la version musulmane du *Roman d'Alexandre*, et le khān «en fut extrêmement satisfait» (Rashīd al-Dīn, 1971). Dans les années 1959, la découverte et l'identification par des chercheurs d'un texte anonyme et fragmentaire d'une version mongole du *Roman d'Alexandre* devait faire sensation (Poppe, 1957 ; Cleaves, 1959). On suppose qu'il s'agit d'une traduction effectuée au début du XIV^e siècle à partir d'une version ouïgoure turque. Le *Roman d'Alexandre* (en mongol, *Sulqarnai*, du persan *Zu-l-Qarnayn*, lui-même issu de l'arabe *Dhu-l-Qar-*

nayn), était, depuis une date fort ancienne, très répandu dans ses versions éthiopiennes, syriaques, arabes, persanes et turques, dans tout le Moyen-Orient et en Asie centrale. La version mongole fragmentaire dans laquelle la quête de l'immortalité semble être le thème prédominant se compose de quatre épisodes distincts : l'ascension au mont Sumer, la descente au fond de la mer, la descente au pays des ténèbres et, enfin, le retour dans la ville de Misir.

Les travaux littéraires et les activités de traduction des Mongols ont permis à leur langue écrite d'acquérir sa forme classique qui continua de se développer jusqu'aux temps modernes. Les règles de l'orthographe ont été posées et le vocabulaire s'est enrichi de termes et d'expressions nouveaux, notamment à partir d'emprunts à différentes langues, surtout au sanskrit (sous ses formes sogdienne et ouïgoure), au chinois et au tibétain. Du point de vue de la culture, il est important de savoir que les Mongols avaient maîtrisé la technique chinoise de l'imprimerie au moyen de planches. Leurs livres ainsi imprimés n'étaient pas seulement disponibles pour un nombre plus important de lecteurs et de bibliophiles, mais leurs chances de passer aux générations futures en étaient accrues d'autant. Depuis cette époque et jusqu'à un passé très récent, ce mode d'impression a continué d'avoir cours chez les Mongols ; on a ainsi imprimé quantité d'ouvrages.

Le règne des khāns mongols en Chine a duré en tout un siècle. Même si un certain nombre de Mongols, appartenant à la classe dirigeante, étaient acculturés et assimilés à la civilisation chinoise, ce n'était pas le cas de la grande majorité de cette classe. Les chercheurs ont fait remarquer que, pendant toute la période de leur domination sur la Chine, les Mongols avaient parfaitement réussi à maintenir de nombreuses caractéristiques de leur mode de vie, des usages culinaires, du costume et de la langue à l'organisation militaire.

L'Īl-khānat

Hülegü, qui régna de 1256 à 1265, a fondé l'Īl-khānat, ce qui fit passer définitivement sous la coupe des Mongols la Perse, l'Irak et une bonne partie de l'Anatolie. L'Īl-khānat a duré 70 ans. La dynastie des Īl-khān était soumise au grand khānat. Le prestige des grands khāns, particulièrement celui de Kūbīlāy, était immense, et le lien entre la Chine et la Perse demeura aussi puissant qu'amical. Ce facteur favorisa beaucoup le développement des relations entre ces deux grands centres de civilisation.

Sous la domination mongole, l'impact des Chinois et des Mongols sur la Perse et le Moyen-Orient se renforça. En Perse comme en Chine, les envahisseurs se trouvèrent face à une civilisation florissante. Leur conquête, surtout à ses débuts, provoqua de grands dommages, tout simplement parce

qu'un grand nombre d'intellectuels et d'artisans furent annihilés ou déportés vers la Mongolie et la Chine.

Les Mongols n'offraient aucune supériorité culturelle en échange de leurs destructions. Cependant, l'on peut considérer comme un point positif en leur faveur le fait qu'ils aient joué un rôle actif d'intermédiaires en introduisant dans la civilisation et la religion persanes certains éléments provenant de l'Est asiatique. Pour prendre l'exemple de la religion, l'islam, qui constituait jusqu'alors une culture relativement homogène, subit plusieurs bouleversements.

La politique de tolérance religieuse propre aux Mongols favorisa directement le retour en Perse des traditions non islamiques. Si leur attitude envers la religion leur était indubitablement dictée par des motifs politiques, on ne saurait sous-estimer le rôle des princesses kereit, de religion chrétienne nestorienne, qui épousèrent des membres de la famille des Gengiskhānides. Il suffit d'évoquer Sorqaqtani, l'épouse de Tolui, dont les trois fils, Möngke, Kūbīlāy et Hūlegü, devinrent des souverains fameux. On sait bien qu'elle a été une chrétienne pratiquante et sans doute a-t-elle influencé ses fils. Hūlegü, le fondateur de l'Īl-khānat, avait lui aussi épousé une princesse chrétienne de la même origine qui s'appelait Doquz Khātūn. Le fils de Hūlegü, Abāqā, qui succéda à son père, avait lui aussi une épouse chrétienne, Maria.

Les chrétiens nestoriens exercèrent une influence certaine au sein de l'Īl-khānat. Certains d'entre eux furent des ambassadeurs, envoyés auprès des cours européennes. Rabban Sauma et Mark, par exemple, étaient deux nestoriens ouïgours que Kūbīlāy et Arghun utilisèrent comme émissaires auprès des nations étrangères (fig. 8).

Le plus curieux aspect de la vie religieuse de l'Īl-khānat a été le fait que le bouddhisme a connu une courte période de faveur officielle. C'était là un lointain souvenir de la politique religieuse courante dans l'Empire mongol. Hūlegü fit montre de sympathie à l'égard des bouddhistes. Son apanage se situait au Tibet; le Phag mo Grupa, l'un des grands centres bouddhiques du Tibet, était placé sous son autorité. Avec ses successeurs, surtout sous le règne d'Arghūn, le bouddhisme connut une faveur croissante. Grâce à lui, par l'intermédiaire des Mongols, d'autres religions tibétaines et quelque influence culturelle se firent sentir jusqu'en Perse. Il n'en reste pas moins que les témoignages d'un bouddhisme mongolo-tibétain sont extrêmement rares en Perse, car les monuments bouddhiques ont été soit détruits, soit transformés pour servir l'islam, après la conversion des souverains mongols à la religion musulmane. Seules, quelques ruines bouddhiques existent encore à proximité de Marāgheh.

On note de perceptibles influences est-asiatiques, mongoles, bouddhiques et chinoises sur certaines peintures persanes des périodes mongole et postérieure. Par exemple, une paire de miniatures, conservée dans la col-

lection d'objets divers, H. 2152, de la bibliothèque de Topkapi, exécutées sur commande du prince tīmūride Bāyshunghur ; la collection se compose surtout d'œuvres picturales et calligraphiques destinées aux Īl-khānides et aux Tīmūrides ; elles montrent que le style de peinture mongol-bouddhique et ses motifs habituels avaient une telle influence que les générations suivantes d'artistes de la période tīmūride ont continué à les appliquer (Esin, 1977 ; Needham, 1979c).

On sait que les Īl-khān se sont montrés des mécènes avisés des sciences et de l'érudition. Le célèbre philosophe et astronome Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (1201 – 1274) a compté au nombre des conseillers d'Hülegü khān. Ce dernier lui confia la création d'un observatoire astronomique à Marāgheh en Azerbaïdjan, au sud de Tabrīz. L'observatoire fut équipé des meilleurs instruments que l'on fabriquait en ce temps-là, et on dit que la bibliothèque comptait plus de 400 000 ouvrages. C'était un lieu où se rassemblaient des savants du monde entier. On sait que l'illustre astronome musulman originaire d'Espagne, Yaḥyā ibn Muḥammad ibn Abi l-Shukr al-Maghribī al-Andalusī, y a travaillé lui aussi.

Il faut citer le remarquable travail de Rashīd al-Dīn (1247 – 1318) sur la médecine. Il servit les souverains mongols en Perse, en qualité de médecin de la cour, et occupa le poste élevé de premier ministre. Vers 1313, il prépara une encyclopédie de la médecine chinoise intitulée *Tansūq-Nāmeḥ-yi Īl Khān dar Funūn-i 'Ulūm-i Khiṭā'ī* (*Le Trésor des Īl-khān sur la science de Cathay*). L'œuvre traitait de sujets divers propres à la médecine chinoise : sphymologie (science du pouls), anatomie, embryologie, pharmacologie et ainsi de suite.

Les Īl-khān se sont particulièrement intéressés à l'historiographie, car ils tenaient naturellement à immortaliser les « grandes actions », les leurs et celles de leurs prédécesseurs. Dans cette optique, ils recrutèrent des connaisseurs de l'ancien temps et des historiens de différentes nations ; ils leur ouvrirent leurs archives et leurs chroniques officielles. Nous pouvons citer en exemple les deux grandes œuvres persanes, *Tārīkh-i Jāhan-Gushā* (*Histoire du conquérant du monde*), d'Atā Malik Juwaynī (1226 – 1283), et *Jāmī' al-Tawārīkh* (*L'Épitomé des histoires*) de Rashīd al-Dīn. Les deux auteurs tenaient en haute estime les positions de l'Īl-khānat, et ils assistèrent l'un et l'autre, en tant que témoins oculaires, à de nombreux événements importants qui se déroulèrent à cette époque. Juwaynī commença à travailler sur son livre à Karākorum en 1252 – 1253 à l'instigation de ses amis mongols, à la cour de Möngke khān. Il a dû le terminer après son retour en Iran, quelque temps après 1260.

Sur la commande des Īl-khān Ghazān et Öljeitü, Rashīd al-Dīn écrivit son ouvrage de 1300 à 1311. Son *Épitomé des histoires* a été la première véritable histoire universelle du monde, c'est-à-dire une histoire générale de

tous les peuples d'Eurasie avec qui les Mongols étaient entrés en contact. Le livre, qui commence avec Adam et Ève, relate non seulement l'histoire des Mongols et des rois préislamiques de Perse, ainsi que celle de Muḥammad et du califat jusqu'à son extinction à l'arrivée des Mongols en 1258, mais aussi celle des dynasties postislamiques de Perse, d'Oghūz et de ses descendants, des Turcs, des Chinois et des Hébreux, celle également des Francs, de leurs empereurs et de leurs papes, et, enfin, celle des Indiens, avec un récit détaillé sur le Bouddha et le bouddhisme (Boyle, 1971).

Le troisième et dernier volume de cet ouvrage était un précis de géographie contenant « non seulement une description géographique et topographique du globe tel qu'on le connaissait alors [...] mais aussi un exposé du réseau des routes de l'Empire mongol, sans oublier les bornes érigées sur ordre impérial et la liste des relais de poste » (Jahn, 1964).

Rashīd al-Dīn eut cette occasion unique d'obtenir l'aide de chercheurs de plusieurs nations résidant à la cour de l'Īl-khānat. L'histoire de l'Inde fut composée avec l'aide de l'ermite du Cachemire Kamalashri, et celle de la Chine en collaboration avec des savants mongols et chinois, versés en histoire, comme Bolud Chingsiyang (Pulak Chinksak), dont on pense qu'il était la principale autorité de la Chine contemporaine.

L'histoire des Mongols occupait dans l'ouvrage la place la plus importante ; elle reposait presque exclusivement sur des sources indigènes dont beaucoup ont été perdues depuis. Rashīd al-Dīn eut le privilège, là aussi, de bénéficier de l'assistance et de la faveur de Mongols influents, comme Bolud Chingsiyang et Ghāzan khān lui-même. Nous avons toutes les raisons de penser que toutes les données relatives aux Mongols, que Rashīd a incluses en détail dans son livre, lui ont été redites ou ont été spécialement préparées pour lui par ses collègues mongols. Ils se fondaient sur des sources aussi fiables que le célèbre *Altan debter* (*Le Livre d'or*) qui était toujours conservé dans le trésor de la cour du khān et auquel l'auteur se réfère à maintes reprises. Les chercheurs affirment à juste titre que le premier jet du début de l'ouvrage *Jāmi' al-Tawārīkh* n'a pas été écrit en persan et qu'il remonte à une version mongole, sans doute rédigée par Bolud Chingsiyang et d'autres généalogistes mongols. Par conséquent, cette histoire monumentale devint une affaire multilingue qui a été publiée en persan, en arabe et peut-être en mongol et en langue turque de l'Est (Toban, 1962). S'il lit, en quelque langue que ce soit — dans le persan originel ou dans une traduction anglaise ou russe — les parties du livre que l'historien persan consacre à son peuple, tout Mongol remarque aisément la manière étonnamment traditionnelle et le style de la narration qui présentent un très grand contraste avec le style de l'histoire islamique persane.

La Horde d'or et le khānat de Chagatāi

Le rôle de ces deux khānats n'a pas été très important pour la vie culturelle de l'Empire. Contrairement à ceux de Chine et d'Iran, ils sont restés à l'écart du courant des échanges culturels ; ils ne représentaient que de lointaines dépendances de l'Empire. Proches l'un de l'autre, leurs territoires étaient habités par différents peuples d'origine turque qui étaient plus proches des Mongols, tant du point de vue ethno-culturel que linguistique. Le niveau de leur développement socioculturel n'était guère plus élevé que celui des Mongols. Dans les terres de steppe des territoires conquis, ces derniers avaient trouvé des conditions favorables à leur mode de vie, aussi avaient-ils des contacts faciles avec leurs pareils turcs.

Les khāns de la Horde d'or régnaient sur la Russie, mais ils ne s'étaient pas aventurés dans les profondeurs de son territoire. Lorsque Bātū khān, le fondateur de la Horde d'or, voulut se fixer une résidence, il décida de construire sa capitale, Sarai, dans le delta de la Volga, non loin d'Astrakhan. Les pâturages du Kipchāk étaient plus attrayants pour les Mongols que les grandes villes russes. Aussi cette steppe a-t-elle été le centre de la Horde d'or, ce pourquoi on parle aussi du khānat du Kipchāk.

Quant à la Russie, une fois qu'elle eut été dévastée par l'invasion, elle tomba sous la domination des Mongols. En fait, les terres russes n'étaient pas administrativement incluses dans le territoire proprement dit de la Horde d'or. L'ancien système de la principauté de Russie, devenue vassale, se maintint, mais les Mongols percevaient des impôts et prélevaient un lourd tribut.

Chagatāi reçut de son père Gengis khān les terres du pays des Ouïgours à l'est, vers Bukhārā, et à l'ouest, vers Samarkand. En fait, même si son appellation est entrée dans l'histoire, le khānat fut créé longtemps après la mort (1242) de Chagatāi khān. C'est Alughu (mort en 1265/1266) qui, en fait, fonda un khānat indépendant ; il alla même jusqu'à agrandir le domaine de Chagatāi en soumettant la totalité de l'Asie centrale.

Il est évident que l'unification de tant de peuples différents sous la puissante domination des Mongols a été un facteur d'intégration de leurs diverses cultures et traditions. Il faut noter ici que la « pesanteur spécifique » des éléments non islamiques turco-mongols s'est accrue, pour devenir plus puissante que jamais dans la vie sociopolitique et culturelle des peuples d'Asie centrale. Les Mongols ont apporté leurs propres éléments culturels, leur langue et leur écriture, leur foi, leur mode de vie pastoral et nomade, ainsi que leur tradition du pouvoir des khāns et leur connaissance d'une forme de vie politique et d'expérience. Au sein de la Horde d'or, les documents officiels étaient rédigés en langue et en écriture mongoles. Certains *yarlyk*, les chartes des khāns, transcrits en caractères mongol et datant de la

fin du XIV^e siècle, nous sont parvenus. À cette période appartiennent aussi les dernières pièces de monnaie du khān Taktamish, sur lesquelles le nom du souverain est gravé en caractères mongols.

D'autre part, la domination mongole dans les khānats favorisait tout ce qui était turc, aussi les éléments turcs finirent-ils par occuper une position dominante. Il faut dire ici que dans les deux khānats, les Mongols se trouvaient en infériorité numérique par rapport aux Turcs et qu'après tout, à la longue, ces Mongols devaient bien se trouver assimilés par le milieu ethno-culturel dans lequel ils se trouvaient, où l'islam et la civilisation musulmane régnaient bien avant leur arrivée. Les Mongols se convertirent donc à l'islam, et divers clans comme les Barla, les Dūghlat, les Jalāyir et d'autres encore adoptèrent la culture et le mode de vie locaux; ils continuèrent cependant à jouer un rôle actif dans l'histoire de l'Asie centrale, même après l'effondrement de la puissance mongole. On sait que des émirs remarquables furent issus de leurs rangs, comme Tughluk Tīmūr, des Barla, qui devait plus tard fonder la grande dynastie des Tīmūrides sur le modèle des khānats des Gengiskhānides d'Asie centrale.

Certains chercheurs discutent de l'existence ou non d'une *pax mongolica* et se demandent quelles ont pu être les conséquences politiques et militaires des conquêtes. Mais le fait demeure que l'Empire mongol avait soumis sous une autorité unique la majorité des territoires de l'Eurasie, avec ses civilisations et ses peuples différents. Ce fut sans doute la première et la dernière fois que l'humanité s'est trouvée unie, au cœur d'un même ensemble de frontières, ce fut aussi le plus grand empire terrestre que le monde eût jamais connu; il provoqua d'immenses pertes que l'on aurait peine à justifier. Il n'en reste pas moins un fait à ne pas négliger: dans les conditions historiques propres à l'époque, des contacts se nouèrent à travers le monde entre les peuples et les cultures, ils continuèrent de se développer et il y eut des échanges fructueux entre les peuples, qui devaient se révéler profitables pour le progrès de l'humanité (illustrations 12 et 243 à 248).

NOTE DU DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

Tandis que les textes des collaborateurs étaient communiqués aux membres de la Commission internationale de cette nouvelle édition de l'*Histoire de l'humanité*, Halil Inalcik nous faisait parvenir une note que nous reproduisons ici: «L'impact de l'Empire mongol sur l'histoire du monde trouve son importance dans la transmission de la technique chinoise vers l'ouest: les exportations de soie vers la Méditerranée et la mer Noire ont rendu possible la création des industries de la soie en Italie; de même, la route du commerce asiatique a quitté l'océan Indien et la mer Rouge pour se diriger vers l'Anatolie et la mer Noire» (Heyd, 1979).

BIBLIOGRAPHIE

- BIRA S. 1978. *Mongolskya Istoriographiya XIII–XVII vekov* [Historiographie mongole des XIII^e–XVII^e siècles]. Moscou, pp. 78–91.
- 1989. «The traditional historiographical mutual relationship between India and Mongolia». Dans : S. Bira (dir. publ.). *Mongolia and India*. Oulan-Bator, pp. 30–33.
- BOYLE J. A. 1971. «Introduction à sa traduction anglaise de l'ouvrage de Rashīd al-Dīn», *The successors of Chinggis Khan*. New York/Londres, p. 7.
- CHIU SHU-SIN. 1984. *Survey on the history of the Yuan dynasty*. Trad. mongole, Hayilar (Mongolie-Intérieure).
- CLEAVES F. W. 1952. «The Sino-Mongolian inscription of 1346». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. XIII, n^{os} 1–2.
- 1959. «An early Mongolian version of the Alexander Romance». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. XX, pp. 2–99.
- ESIN E. 1977. «A pair of miniatures from the Miscellany Collections of Topkapi». *Central Asiatic Journal*, vol. XXI, n^o 1, p. 15.
- FRANKE H. 1966. «Sino-Western contact under the Mongol empire». *Journal of the Royal Asiatic Society* (Hong Kong Branch), vol. VI, p. 60.
- HEYD W. 1879. *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*. Trad. F. Raynaud. *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*. 2 vol. Leipzig, 1885–1886.
- 1966. *History of the Mongolian People's Republic*. Vol. I. Oulan-Bator, pp. 170–191 (en mongol).
- JAHN N. K. 1964. «The still missing works of Rashīd al-Dīn». *Central Asiatic Journal*, vol. IX, n^o 2, p. 7.
- KWANTEN L. 1979. *Imperial nomads*. Leicester, p. 142.
- The mission of friar William of Rubruck*. 1990. Trad. P. Jackson, D. Morgan. Londres, p. 221.
- NEEDHAM J. 1979a. *Science and civilisation of China*. Vol. III. Londres, Cambridge University Press, p. 49.
- 1979b. *Science and civilisation of China*. Vol. I, p. 141.
- 1979c. *Science and civilisation of China*. Vol. I, p. 218.
- POPPE N. 1957. «Eine Mongolische Fassung des Alexandersage». *Zeitschrift*, n^o 107, pp. 105–109.
- RACHEWILTZ I. (de). 1971. *Papal envoys to the Great Khans*. Londres, p. 136. Voir *The mission of friar William of Rubruck*. Londres, 1990, p. 236.

-
- 1973. «Some remarks on the ideological foundation of Chinggis Khan's empire». *Paper on Eastern History*, n° 7, pp. 21–26.
- 1982. «The preclassical Mongolian version of the Hsiao-ching»; *Zentralasiatische Studien*, vol. XVI, p. 18.
- RASHĪD AL-DĪN. 1971. *The successors of Chinggis Khan*. Trad. J. A. Boyle. New York/Londres, p. 212.
- The secret history of the Mongols* (SHM). 1982. Trad. et dir. publ. F. W. Cleaves. Cambridge (Massachusetts)/Londres, vol. I, pp. 2, 4, 141.
- TOGAN Z. A. V. 1962. «The composition of the history of the Mongols by Rashīd al-Dīn». *Central Asiatic Journal*, vol. VII, n° 1, p. 64.

L'aire culturelle tibétaine

Yonten Gyatso et Fernand Meyer

LES ROIS CONQUÉRANTS ET LE COSMOPOLITISME CULTUREL (VII^e–IX^e SIÈCLES)

Au début du VII^e siècle, les annalistes chinois notent l'émergence, au cœur lointain du haut plateau qui s'étend au nord de l'Himalaya, d'une population qu'ils appellent Tufan. Son territoire, dont le nom indigène est Bod, sera connu en Europe du Moyen Âge sous l'appellation Tibet. Le chef héréditaire de la vallée du Yarlung, un affluent méridional du Brahmapoutre, dans ce qui deviendra le Tibet central, venait d'agrandir considérablement ses domaines en intégrant ceux des chefferies voisines. Cette expansion prit une ampleur considérable avec son fils Songtsen Gampo (mort en 649), en qui la tradition autochtone verra le véritable fondateur de l'État tibétain et de ses institutions. Ses successeurs dynastiques étendirent encore cette hégémonie aux dimensions d'empire, et jusqu'à la désintégration du pouvoir central, au milieu du IX^e siècle, le Tibet constitua une puissance territoriale et militaire de premier plan en Asie centrale.

L'histoire politique et culturelle du Tibet de cette période nous est connue, encore bien imparfaitement, par des témoignages contemporains (vestiges archéologiques, annales chinoises, importants documents tibétains découverts dans les grottes de Dunhuang dans la province chinoise du Gansu) et par l'historiographie tibétaine tardive.

Le plateau tibétain était habité depuis le paléolithique, et les sites pré-historiques, dont les plus anciens semblent remonter à 50 000 ans, y sont diffus. Ce peuplement a sans doute eu des origines diverses. La langue tibétaine, parlée par les populations qui formèrent le noyau du nouvel État,

est apparentée au birman, au sein de la famille linguistique tibéto-birmane qui, elle-même, est généralement rattachée de très loin à un vaste groupe dit « sino-tibétain ». L'expansion militaire intégra, dès le VII^e siècle, des populations alors considérées comme allogènes et qui furent rapidement assimilées : le royaume du Zhangzhung dans l'ouest du haut plateau, dont la langue semble avoir été proche de certains idiomes actuels de l'Himalaya occidental, et des groupes turco-mongols ou de langue tibéto-birmane au nord-est et à l'est. Par ailleurs, les troupes tibétaines furent souvent démobilisées aux frontières de l'empire, créant ainsi de nouvelles zones de peuplement qui se maintiendront pour l'essentiel jusqu'à aujourd'hui. Dans la seconde moitié du VII^e siècle, les Tibétains contrôlaient déjà de vastes étendues au-delà de l'immense haut plateau lui-même, et ces conquêtes les amenèrent au contact de civilisations prestigieuses. Au sud de la ligne de crête de l'Himalaya, le royaume de la vallée de Kātmāndu — le Népal des sources anciennes — était devenu vassal et l'armée tibétaine avait fait une incursion jusque dans la plaine du Gange. Ces régions témoignaient encore de l'apogée classique de la culture indienne qu'avait connu l'Empire gupta (320—vers 500). À l'est, les Tibétains rencontraient, dans l'alliance ou le conflit, le rayonnement et la puissance de l'Empire chinois des Tang (619—907) auquel ils disputaient par ailleurs, dans le Nord, l'hégémonie sur le bassin du Tarim dont les cités-oasis cosmopolites, le long de la route de la soie, mêlaient de longue date les influences chinoises, indiennes et iraniennes. Au VIII^e siècle et au début du siècle suivant, l'expansion tibétaine progressa encore vers l'ouest : dans le haut bassin de l'Indus et le Karākorum, de culture essentiellement indienne, et même au-delà, dans les régions où l'Empire perse sassanide venait d'être évincé par les armées arabes. À l'autre extrémité de la haute Asie, le royaume de Nanzhao, dans le nord de l'actuelle province chinoise du Yunnan, fut vassalisé tout au long du VIII^e siècle et les troupes tibétaines occupèrent la région de Dunhuang, à l'extrémité orientale de la route de la soie, de la fin du VIII^e siècle au milieu du IX^e siècle. Partout le bouddhisme constituait un puissant moteur culturel. L'unification, sous pouvoir tibétain, de cette immense aire géographique au cœur de l'Asie favorisa grandement la circulation, sur de grandes distances, des hommes, des objets et des idées.

Les besoins administratifs du nouvel État et ses contacts extérieurs conduisirent à l'adoption d'un système d'écriture. D'après la tradition tibétaine, c'est le roi Songtsen Gampo qui l'aurait fait créer dès la première moitié du VII^e siècle, à partir d'un alphabet indien. En même temps, les Tibétains empruntèrent la grammaire, cette reine des sciences indiennes qui allait leur fournir un puissant outil d'analyse linguistique.

La culture tibétaine, bien qu'essentiellement orale jusqu'alors, n'en était pas pour autant restée rudimentaire. Elle était déjà fondée sur l'économie mixte qui restera sa caractéristique et la rattache à l'Asie occidentale : agri-

culture céréalière et élevage, impliquant à des degrés divers sédentarité et nomadisme. À côté des tentes, parfois très vastes et somptueusement ornées lorsqu'elles abritent le roi, les sources anciennes mentionnent également une architecture défensive de pierre : citadelles marquant les centres de pouvoir, tours, etc., ainsi que des maisons à étages et toit plat. On reconnaît déjà ici les caractéristiques fondamentales de l'architecture tibétaine ultérieure : murs porteurs, couverture plate, monumentalité des édifices. Tant ses principes de construction que les matériaux employés la rattachent, elle aussi, à l'Asie occidentale et la distinguent de l'architecture chinoise. Les annales des Tang soulignent également, avec admiration, la très grande dextérité de l'artisanat tibétain des métaux : objets de forme animale, figures parfois articulées, cités miniatures, etc., en or ou en argent, armures à lamelles couvrant entièrement le cavalier et sa monture, ponts suspendus en fer. Les textes tibétains contemporains témoignent d'une très riche littérature orale, s'exprimant notamment dans des chants alternés, ainsi que de diverses représentations et pratiques religieuses, dans lesquelles les sacrifices et le culte aux montagnes jouaient un rôle important, et dont nous ne savons pas si elles étaient intégrées ou non en une religion systématisée liée à la royauté. Les funérailles s'accompagnaient de rituels particulièrement élaborés et parmi les très nombreuses nécropoles, dont la plupart viennent seulement d'être découvertes, celles des rois se distinguent par la taille imposante des tertres funéraires pour lesquels aucune fouille n'a encore été entreprise. Le souverain était en effet investi d'un caractère sacré se manifestant par des facultés surnaturelles liées à l'origine céleste de la dynastie. Son pouvoir était toutefois limité par celui de puissants vassaux qui possédaient de vastes fiefs et participaient au gouvernement de l'État dont l'organisation civile et militaire, très élaborée, présentait des traits communs avec la Chine et les populations turco-mongoles.

À la fin du VIII^e siècle, la dynastie tibétaine attribuait à l'ancêtre Songtsen Gampo, devenu un héros fondateur, l'introduction du bouddhisme ainsi que la fondation du Grand Temple de Lhasa au début du siècle précédent. De fait, et même si ce souverain ne fut pas le dévot bouddhiste glorifié par la tradition ultérieure, les parties les plus anciennes de ce sanctuaire pourraient bien remonter au VII^e siècle.

Toutefois, le patronage royal du bouddhisme ne devint décisif que sous le règne de Thisong Detsen (755–797) qui en fit la religion d'État et fonda la première communauté monastique tibétaine à Samye (vers 775). À partir de cette époque, la cour prit en charge les besoins des religieux : moines ou praticiens tantriques séculiers. Ceux-ci furent également exemptés des taxes et des obligations militaires. Plus tard, le souverain attribua aux moines des terres et des familles de tenanciers pour exploiter celles-là. L'influence du bouddhisme fut encore accrue lorsque, à partir du début du IX^e siècle, des moines furent appelés à jouer un rôle politique de premier plan, entrant ainsi

en rivalité avec les prérogatives de la noblesse dont une partie était hostile à la nouvelle religion.

La venue de missionnaires bouddhiques au Tibet mais aussi les contacts culturels et la quête d'enseignements dans les pays voisins suscitérent une importante activité de traduction, essentiellement à partir du sanskrit et du chinois, sous l'égide de la dynastie royale. On fit venir des artisans étrangers pour l'édification et l'aménagement intérieur de temples et de monastères dont les historiens tibétains nous disent que certains furent conçus d'après des modèles indiens. Il semble que ces réalisations aient associé, aux traditions techniques autochtones, des influences indo-népalaises, chinoises et centre-asiatiques dans un style éclectique dont seuls quelques vestiges fragmentaires nous sont parvenus. En particulier, quelques peintures sur toile réalisées à Dunhuang pour des commanditaires tibétains, et peut-être par des artistes de même origine, furent réalisées dans un style directement influencé par l'Inde et qui était sans doute un de ceux qui avaient alors cours au Tibet central. Parallèlement au bouddhisme, le Tibet monarchique s'ouvrit également aux sciences traditionnelles indiennes et chinoises telles que la médecine, l'astrologie et le calcul divinatoire.

LE CRÉPUSCULE DYNASTIQUE ET LA RENAISSANCE DU BOUDDHISME (IX^e–XII^e SIÈCLE)

Le poids politique et économique croissant du monachisme bouddhique suscita un complot des nobles qui lui étaient opposés. En 838, ils assassinèrent le roi dévot Repachen et le remplacèrent par son frère Langdarma qui, d'après la tradition, aurait alors entrepris d'éradiquer le bouddhisme. En fait, la persécution fut probablement moins dirigée contre le bouddhisme en tant que tel et dans son ensemble que contre ses structures monachiques liées à l'État. Langdarma fut assassiné à son tour, et les conflits de succession disloquèrent le pouvoir central qui perdit le contrôle des régions périphériques à l'aire de langue et de culture tibétaines, laquelle avait alors acquis l'étendue qui est à peu près celle qu'elle a conservée jusqu'à aujourd'hui : depuis les régions tibétaines des provinces chinoises du Gansu, du Qinghai et du Yunnan à l'est, jusqu'au Ladakh (Inde) à l'ouest. Les chefs locaux se taillèrent des domaines indépendants, et cette vaste étendue — marquée par la haute altitude, avec une moyenne autour de 4 500 mètres, et un relief montagneux aux proportions souvent grandioses — se désagrégea en territoires féodaux. Si l'implantation du bouddhisme, du moins sous sa forme monachique essentiellement liée à la cour, subit, durant cette période troublée et très mal connue, une éclipse d'environ un siècle et demi au Tibet central,

il n'en fut pas de même aux confins où le bouddhisme s'était plus ou moins maintenu et où, en tout cas, il restait exposé à des foyers de rayonnement voisins. C'est donc à partir des marches orientales et occidentales que fut entamé, à partir de la fin du X^e siècle, le processus de renaissance culturelle que la tradition tibétaine appelle la « diffusion ultérieure » du bouddhisme. C'est ainsi qu'à l'extrémité occidentale de l'ancien empire, des descendants de la dynastie de Yarlung avaient fondé, dans la seconde moitié du IX^e siècle, un ensemble de royaumes, incluant le Ladakh, au contact du Cachemire où le bouddhisme, en particulier dans ses développements tantriques les plus récents, était alors florissant. Il fallut réintroduire l'ordination monastique. Par ailleurs, les pratiques rituelles et mystiques des tantras avaient été plus ou moins maintenues par des religieux séculiers dans les villages ou les ermitages, mais elles semblaient avoir été perverties. Un retour aux sources bouddhiques s'imposait donc. En contraste avec la grande diversité qui avait marqué les contacts culturels à l'époque monarchique, les Tibétains se tournèrent alors essentiellement vers l'Inde. Ce mouvement fut notamment patronné par les souverains du Tibet occidental qui envoyèrent un groupe de jeunes hommes, dont le célèbre Rinchen Zangpo (958–1055), recueillir les enseignements bouddhiques au Cachemire et en Inde du Nord. Mais la réintroduction du bouddhisme fut aussi l'œuvre d'individus qui, de leur propre initiative, passèrent les cols himalayens vers le Népal et l'Inde. En retour, des maîtres indiens, cachemiris et népalais vinrent enseigner au Tibet. L'un des premiers fut Atīśa (982–1054), très grand érudit venu de la fameuse université monastique de Vikramaśīla au Bengale. Parallèlement, des Tibétains se mirent en quête des enseignements particuliers des « grands accomplis » (mahāsiddha), ces yogī qui, contrairement à la tradition plus conventionnelle représentée par Atīśa, prétendaient dépasser la scolastique et les contingences de la règle monastique par l'expérience mystique directe des tantras les plus élevés qui étaient alors réputés constituer la voie la plus rapide vers l'Éveil. Le Tibet recueillit ainsi l'ultime héritage du bouddhisme indien et de ses sciences connexes : épistémologie, poésie savante, lexicographie, médecine, astrologie, divination et calcul calendérique, arts et techniques, etc., avant leur éradication par les conquêtes musulmanes : à la fin du XII^e siècle en Inde du Nord, deux siècles plus tard au Cachemire. La vallée de Kātmāndu, à l'écart de ces bouleversements, resta un important foyer de rayonnement bouddhique et surtout artistique pour le Tibet.

La seconde propagation du bouddhisme s'accompagna d'une intense activité de traduction à partir du sanskrit, qu'il s'agisse d'enseignements nouveaux ou de textes déjà connus à l'époque monarchique, et qu'il convenait alors de réviser. Des maîtres autochtones rassemblèrent autour d'eux des disciples, moines ou tantristes séculiers selon l'orientation de leur pratique, auxquels ils transmirent les enseignements d'origine indienne

qu'ils avaient obtenus, fondant ainsi des communautés qui, pour quelques-unes, seront à l'origine d'écoles religieuses spécifiques. Parallèlement au recueil fidèle de la tradition bouddhique indienne, des auteurs tibétains commencèrent à rédiger non seulement des œuvres d'exégèse, mais aussi une grande variété d'écrits originaux : ouvrages d'édification et de maximes morales puisant dans la tradition des contes, biographies, livres d'histoire, corpus rituels, chants mystiques, traités médicaux etc. C'est également à cette époque que commencèrent à se répandre les textes-trésors, ouvrages censés avoir été cachés à l'époque monarchique et mis au jour par des découvreurs prédestinés. Enfin, la renaissance du bouddhisme s'accompagna de l'émergence d'une autre religion constituée, appelée *bon*, et rattachée par la tradition à l'époque dynastique. Partageant de nombreux traits avec le bouddhisme, elle restera très minoritaire, avec toutefois de fortes implantations locales.

Les modèles indiens continuèrent de déterminer la structure de l'architecture religieuse, tout en étant interprétés dans des techniques de construction autochtones adaptées aux conditions locales. Conformément à la tradition indienne, la statuaire était accompagnée d'une riche iconographie peinte sur les murs ou sur des pièces de toile suspendues (*thangka*) selon une technique proche de celle de la gouache. Le panthéon bouddhique, évoqué dans les textes et figuré selon les règles d'une stricte iconométrie, avait alors atteint une diversité foisonnante. Au Tibet s'ajouteront nombre de divinités indigènes assimilées en tant que protecteurs de la doctrine.

L'art de cette époque resta profondément influencé, directement ou à travers le relais du Népal, par le style qui s'était développé dans l'Inde du Nord-Est sous la dynastie des Pāla-Sena (VIII^e – XII^e siècle). Par ailleurs, l'art bouddhique patronné par les souverains du Tibet occidental, dont témoignent encore les sites de Tholing, Tabo et Alchi (X^e – XI^e siècle), fut plus particulièrement marqué par celui du Cachemire proche.

LES HIÉRARQUES RELIGIEUX ET LES PROTECTEURS ÉTRANGERS (XIII^e – XVI^e SIÈCLE)

La seconde propagation du bouddhisme s'était accompagnée d'un intense foisonnement religieux, culturel et artistique qui allait transformer progressivement le pays en profondeur et marquer définitivement son avenir. Mais le Tibet restait morcelé en territoires féodaux dans lesquels certaines familles seigneuriales avaient également pris la tête d'écoles religieuses. Sa réunification fut imposée au XIII^e siècle par une jeune puissance étrangère en pleine expansion, celle des Mongols gengiskhanides. En 1244, Godan

khān reconnu en Sa-skyapa-ṇḍita, hiérarque influent de l'école sa-skyapa, l'autorité par l'intermédiaire de laquelle il entendait exercer la souveraineté mongole sur le Tibet. Ce lien de patron laïc à maître bouddhique prit toutes ses dimensions politiques et religieuses lorsqu'il fut repris et institutionnalisé entre Phagpa (1235–1280), neveu et successeur de Sa-skyapa-ṇḍita, et Kūbīlāy khān qui fonda la dynastie des Yuan en montant sur le trône impérial de Chine en 1260. Jusqu'à sa chute en 1368, la dynastie mongole continua d'accorder son patronage aux hiérarques sa-skyapa devenus chapelains impériaux, même lorsque son propre affaiblissement ne lui permit plus de défendre efficacement leurs prérogatives temporelles au Tibet. Le pouvoir sa-skyapa fut en effet évincé vers 1354 par une famille noble se trouvant également à la tête d'un ordre religieux, celui des phagmodupa. Le nouveau pouvoir politique, que la cour mongole ne put qu'entériner dans son impuissance à intervenir, réorganisa l'administration territoriale du Tibet central dans une volonté de retour à un modèle plus spécifiquement tibétain.

C'est à cette époque que les érudits du Pays des neiges, ayant maîtrisé et assimilé l'énorme héritage indien, réalisèrent les premières grandes œuvres de synthèse et de classification, tant dans le domaine doctrinal que mystique, iconographique ou scientifique. Parallèlement, la littérature canonique d'origine indienne fut réunie dans deux énormes corpus, le Kanjur et le Tanjur, au XIV^e siècle. L'impression par le procédé de xylogravure, bien qu'anciennement connu, ne sera employée de façon significative qu'à partir du XV^e siècle, à une époque où le saint Thangtong Gyelpo aurait fondé la tradition du théâtre tibétain. Par ailleurs, la littérature orale restait très riche dans toutes les couches de la société, même dans l'élite lettrée, et véhiculait déjà certains thèmes qui entrèrent bien plus tard dans le cycle épique du héros Ge-sar.

Les relations politiques et religieuses étroites établies entre le Tibet réunifié sous l'égide des sa-skyapa, puis des phagmodupa, et la Chine des Yuan eurent d'importantes implications culturelles et économiques. D'une part, les monastères tibétains bénéficièrent des donations importantes de la cour mongole. Les seigneurs tibétains qui se trouvaient à la tête des districts, et dont certains entretenaient des liens matrimoniaux avec la maison de Sa-skyapa, patronnèrent d'importantes fondations religieuses. Des artisans de la cour des Yuan furent invités à œuvrer au Tibet central, y introduisant de nouveaux motifs architecturaux et artistiques. Ils y côtoyèrent non seulement des artistes tibétains, mais aussi des Népalais mandés en grand nombre par les sa-skyapa. Enfin, certains traits de l'administration civile ou militaire mongole furent alors introduits au Tibet. D'autre part, le patronage mongol dont bénéficiait le bouddhisme tibétain en Chine même créa une importante demande de représentations figurées et d'objets cultuels spécifiques. Elle fut d'abord satisfaite par des artistes tibétains et népalais introduits par les

hiérarques sa-skyapa, donnant ainsi naissance à un art sino-tibétain qui aura une grande pérennité.

Au Tibet central, comme on peut encore le constater au monastère de Shalu, restauré et agrandi au début du XIV^e siècle, l'ancienne manière tibétaine post-pāla, les nouvelles influences chinoises et le style népalais contemporain furent alors juxtaposés plutôt que fondus. Ces grandes tendances stylistiques, où dominaient les traditions indo-népalaises, se distinguent encore dans le magnifique complexe religieux édifié à Gyantse au début du XV^e siècle, juste avant qu'elles se fondent, dans des rapports variables selon les styles régionaux ou d'école, en une peinture tibétaine ayant atteint sa complète maturité.

L'avènement de la dynastie chinoise des Ming (1368–1644) n'eut pas de répercussions directes sur la situation politique du Tibet, bien que les empereurs de la nouvelle dynastie aient repris à leur compte le patronage des prélats des différentes écoles bouddhiques tibétaines, et l'octroi d'investitures se contentant d'entériner des états de fait. Au début du XV^e siècle, Tsongkhapa (1357–1419) institua l'école gelugpa, le dernier grand ordre religieux tibétain. Son expansion rapide l'impliqua dans les conflits territoriaux qui suivirent la perte de l'hégémonie temporelle des phagmodupa en 1435. Ces vicissitudes politiques ne freinèrent toutefois pas l'activité religieuse et artistique au Tibet même, ni les échanges avec la Chine des Ming. La première édition xylographique du corpus canonique des enseignements attribués au Bouddha, le Kanjur, fut réalisée à Beijing en 1410 sous le patronage de l'empereur Yongle. Elle était illustrée d'un panthéon complet dans le style sino-tibétain hérité des Yuan qu'elle contribua ainsi à vulgariser. De même, à partir de cette époque et jusqu'à la chute de la dynastie, les ateliers impériaux coulèrent un grand nombre de somptueuses statues réalisées dans le même style. Cette production, largement diffusée, influença l'art du Tibet central à partir de la fin du XVI^e siècle. Parallèlement, la peinture décorative chinoise contemporaine suscitait l'émergence d'un nouveau style pictural tibétain associé à l'ordre karma-pa.

La jeune école gelugpa, prise dans les conflits politiques récurrents qui agitaient encore le Tibet central pendant tout le XVI^e siècle, trouva, à partir de 1577, de puissants alliés chez les Mongols. À partir de cette époque, ceux-ci se convertirent au bouddhisme tibétain tel qu'il était prêché par les gelugpa. Ce sera, de fait, grâce à l'appui militaire des Mongols que le Tibet sera à nouveau réuni au siècle suivant sous l'égide des gelugpa en la personne du cinquième dalaï-lama dont le règne marquera un âge d'or de la culture tibétaine, parvenue à ce qui peut être considéré comme sa maturité classique (illustration 83).

BIBLIOGRAPHIE

- BECKWITH C. I. 1987. *The Tibetan empire in Central Asia*. Princeton, Princeton University Press.
- BOGOSLOVSKIJ V. A. 1972. *Essai sur l'histoire du peuple tibétain*. Paris.
- CHAYET A. 1994. *Art et archéologie du Tibet*. Paris.
- KARMAY H. 1975. *Early Sino-Tibetan art*. Warminster (Royaume-Uni).
- MACDONAL A. 1971. «Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Srong-btsan sgam-po». Dans : *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*. Paris.
- MORTARI VERGARA P., BÉGUIN G. (dir. publ.). 1987. *Demeures des hommes, sanctuaires des dieux. Sources, développement et rayonnement de l'architecture tibétaine*. Rome (bilingue italien-français).
- PARFIONOVITCH Y., MEYER F., G. DORJE. 1992. *Tibetan medical paintings*. 2 vol. Londres.
- PRATAPADITYA PAL. 1983. *Art of Tibet*. Los Angeles.
- RHIE M. M., THURMAN R. A. F. 1991. *Wisdom and compassion. The sacred art of Tibet*. New York.
- RICCA F., LO BUE E. 1993. *The Great Stupa of Gyantse*. Londres.
- SCHROEDER U. (VON). 1981. *Indo-Tibetan bronzes*. Hong-Kong.
- SNELLGROVE D. 1987. *Indo-Tibetan Buddhism*. Londres.
- SNELLGROVE D., RICHARDSON H. 1968. *A cultural history of Tibet*. Londres.
- SNELLGROVE D., SKORUPSKI T. 1979-1980. *The cultural heritage of Ladakh*. 2 vol. Warminster (Royaume-Uni).
- STEIN R. A. 1972. *Tibetan civilization*. Stanford.
- TUCCI G. 1973. *Transhimalaya*. Londres.
- 1980. *Tibetan painted scrolls*. 2 vol. Kyoto.
- 1988–1989. *Indo-Tibetica*. 7 vol. New Delhi.
- URAY G. 1972. «The narrative of legislation and organisation of the mKhas-pa'i dga'-ston». *Acta Orient* (Budapest), vol. XXVI, n° 1, pp. 11–68.
- VITALI R. 1990. *Early temples of central Tibet*. Londres.

V

Le monde africain

Introduction

Sékéné Mody Cissoko

Dans l'état actuel de la recherche historique sur l'Afrique noire, la période allant du VII^e au XVI^e siècle correspond à un épanouissement des civilisations dans la majeure partie du continent. C'est pourquoi le terme même « Moyen Âge », qui a une connotation particulière dans l'histoire européenne, ne peut avoir une véritable signification pour l'Afrique. Même les deux limites chronologiques (600 et 1492) ne sont pas sans poser de problèmes. La première ne correspond à aucune réalité historique. L'islam ne pénétra réellement en Afrique subsaharienne que du VIII^e au X^e siècle. L'année 1492 n'a pas, non plus, de signification pour le continent qui a connu les premières expéditions portugaises vers le milieu du XV^e siècle et qui s'ouvrit à elles jusqu'à la fin du siècle. En réalité, à l'exception de la côte orientale, l'histoire de l'Afrique se joua plus à l'intérieur du continent que sur ses bordures océaniques. Notre période ne peut pas ne pas couvrir une bonne partie du XVI^e siècle dans nombre de régions, car il y eut continuité et non rupture dans l'évolution historique (carte 30).

Les difficultés de cette étude sont cependant nombreuses, et elles limitent la connaissance du passé africain. L'Afrique noire n'ayant pas utilisé l'alphabet et l'écriture pour la conservation de son patrimoine culturel dans la presque totalité de ses régions, son histoire est donc connue par les sources extérieures, arabes et européennes. La pénétration de l'islam en Afrique subsaharienne depuis la conquête de l'Égypte au VII^e siècle a permis des contacts et des échanges de toutes sortes entre musulmans (Arabes, Berbères) et Africains. Voyageurs, religieux, commerçants et guerriers abordèrent le monde africain et donnèrent un grand nombre de renseignements qui sont aujourd'hui parmi les sources principales de l'histoire de l'Afrique. Il convient de citer parmi eux certains auteurs importants tels qu'Ibn Ḥawqal (X^e siècle), Al-Bakrī (XI^e siècle), Al-Idrīsī (XII^e siècle), Ibn Ṣa'īd (XIII^e siècle), Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (XIV^e siècle), Ibn Khaldūn (XIV^e siècle) et le grand voyageur Ibn Baṭṭūṭa (XIV^e siècle), dont les œuvres sont des classiques parmi les sources arabes.



Carte 30 L'Afrique entre le VII^e et le XV^e siècle.

Islamisée progressivement entre les VIII^e et X^e siècles, l'Afrique subsaharienne connut un essor intellectuel dans certaines régions qui fournirent de grands hommes de culture, comme Tombouctou, Oualata, le Kānem-Borno, etc. Des historiens de Tombouctou tels Maḥmūd Ka'fī (XVI^e siècle), Aḥmad Bābā (XVI^e siècle), 'Abd al-Raḥman al-Sa'dī (XVII^e siècle), du Borno comme Ibn Fartuwa (XVI^e siècle) et d'autres, plus ou moins bien connus, nous laissèrent des œuvres historiques remarquables, des chroniques qui, complétées par les traditions orales, ont permis d'écrire l'histoire de l'Afrique.

Les sources orales dans certaines régions sont très riches et indispensables pour la connaissance du passé même très lointain. D'autres sciences telles que l'ethnologie, la linguistique et surtout l'archéologie ont largement contribué à la découverte des civilisations africaines. Les premiers navigateurs portugais tels que le Vénitien Ca'da Mosto (1450), Bartolomeu Dias (1488) et Vasco de Gama (1498), qui visitèrent les côtes africaines de l'Atlantique à l'océan Indien, constituent également des sources de grande fiabilité. L'histoire de l'Afrique, au cours de cette période, est ainsi fondée sur des sources sûres et variées dans leurs origines et leur date. Elle est relativement bien connue et correspond à l'épanouissement de civilisations africaines, à une certaine ouverture de l'Afrique sur le monde extérieur. Certes, les sources ont leurs limites pour la compréhension du développement scientifique, technique, culturel que les auteurs ont abordé dans ce volume. L'archéologie, si peu développée, a beaucoup aidé à situer les dates, l'environnement et les activités des Africains. Ce qui est connu aujourd'hui permet de corriger les lacunes et les oublis de l'historiographie ancienne sur les civilisations de l'Afrique noire, partie importante de l'humanité à l'époque dite médiévale. L'Afrique subsaharienne est seule abordée dans cette partie V. Elle est très vaste, s'étendant du Sahara au cap de Bonne-Espérance, de l'océan Atlantique à l'océan Indien. Elle est divisée en plusieurs zones climatiques (saharienne, tropicale, équatoriale, etc.) et comporte deux grands déserts (Sahara, Kalahari). Elle est bornée par les deux grands océans (Atlantique et Indien) de la planète qui l'isolent ou la font communiquer avec le reste de l'humanité. Sa grande caractéristique est la diversité que l'on trouve dans la géographie, dans le peuplement, dans les cultures, mais qui cache une autre réalité, la prédominance des grands ensembles humains et culturels. Ainsi, quatre grands ensembles historiques ont-ils été abordés dans ce volume : l'Afrique occidentale, la partie centrale et méridionale de peuplement bantou, la région nilo-éthiopienne, la côte orientale et les îles de l'océan Indien.

L'Afrique occidentale, généralement appelée le Soudan, connut un grand rayonnement par l'émergence de grands empires (Ghana, Mali, Songhay, Kānem-Borno), d'États puissants et de civilisations remarquables dans le

monde hawsa et yoruba. Le contact avec l'islam, le grand commerce transsaharien et interrégional ont favorisé le développement d'une civilisation urbaine (sahélienne et yoruba) et une grande créativité, surtout dans le golfe du Bénin.

L'histoire de l'Afrique centrale et méridionale, peuplée surtout de Bantous, couvrant la majeure partie de cette région, est aujourd'hui bien connue grâce aux travaux archéologiques, les traditions orales et les sources, surtout portugaises. Le fait marquant de cette période concerne les migrations et l'implantation des peuples, la naissance et le développement des États comme le Zimbabwe, le Mwene Mutapa (du ^xe au ^{xv}e siècle), les Royaumes tégué, kongo, lunda et luba entre le ^{xii}e et ^{xvi}e siècles.

L'Afrique nilotique et éthiopienne, qui joua un rôle capital dans l'histoire antique du continent, s'ouvrit très tôt à la mer Rouge, au monde méditerranéen d'où lui vint le christianisme. Méroé et Axoum furent des centres métallurgiques importants avant notre époque. La Nubie chrétienne (de confession copte) développa une civilisation originale et résista à la pénétration islamique jusqu'au ^{xv}e siècle. Il en fut de même de l'Éthiopie qui lutta pendant des siècles pour garder sa religion chrétienne et s'unifier finalement autour de certaines dynasties comme celle des Salomonides.

Quant à la côte orientale de l'Afrique, peuplée de Bantous (les Zanj) et les îles environnantes (Madagascar et l'archipel des Mascareignes), leur histoire est bien marquée par leurs relations extérieures avec le monde arabo-islamique et même asiatique qui apportèrent des changements dans le peuplement (Madagascar), dans le développement économique, social, dans la culture bantoue. L'islam favorisa, du ^xe au ^{xiii}e siècle, une civilisation urbaine (villes de Kilwa, Mogadiscio, Mombasa, Zanzibar, Pemba, etc.) sur toute la côte orientale. L'arabe, marié aux langues bantoues, donna naissance au swahili, langue et culture nouvelles, qui pénétra dans toute la région.

Ces grandes régions, qui servent de cadre à cette partie du volume, ont connu, à des degrés divers, un grand progrès dans tous les domaines de leur évolution. Parmi les courants qui traversent la civilisation africaine à cette époque, nous pouvons retenir les grands mouvements des peuples dans leur implantation à travers le continent et particulièrement en Afrique centrale où les migrations bantoues ont duré pendant tout le premier millénaire. Au Soudan sahélien comme au Soudan nilotique, en Éthiopie comme sur la côte orientale, des peuples arabes ou arabo-berbères s'installèrent et contribuèrent à former la physionomie humaine de l'Afrique telle qu'elle est restée jusqu'à nos jours.

L'Afrique, comme d'autres parties du monde, fut particulièrement marquée par l'expansion et l'implantation islamique dans nombre de ses régions, notamment dans la zone soudano-sahélienne et celle de la mer Rouge et des Zanj. L'islam contribua à une profonde transformation des sociétés et

des cultures africaines qui s'intégrèrent, tout en gardant leur identité, dans l'univers arabo-islamique et connurent un véritable développement de leurs économies et de leurs sociétés. Au Soudan occidental, où domina le commerce transsaharien avec le Maghreb et l'Orient, apparurent de véritables métropoles avec une société marchande, locale et étrangère, des villes-universités comme Oualata, Tombouctou, Djenné, Kano, Katsina et Bilma.

L'islam, durant cette période, ne toucha cependant qu'une infime partie du continent noir, c'est-à-dire ses bordures ; aussi ne bouleversa-t-il pas les traditions culturelles fondamentales mais s'adapta à elles pour s'enraciner. C'est dire que la majeure partie du continent, malgré une certaine ouverture extérieure, forgea une civilisation originale à travers la diversité des régions et des peuples. La société africaine fut, à cette époque, fondée sur l'organisation clanique, tribale et ethnique ; les peuples se définissaient par leur ethnicité, comme les Mandingues, les Songhay, les Yoruba, les Fang, les Kongo, les Shona, etc. ; partout s'édifièrent des organisations étatiques dont certaines, comme le Mali et le Kongo, couvrirent d'immenses territoires.

Dans l'ensemble, les sociétés africaines vivaient d'activités rurales, de la chasse et de la pêche. L'agriculture (céréales, tubercules, manioc, coton, épices) et l'élevage servaient beaucoup plus à l'autoconsommation qu'au commerce extérieur avec le monde arabe et, à partir du XV^e siècle, européen. Les techniques connues avant notre époque se perfectionnèrent avec les artisans de la métallurgie (fer, cuivre, zinc), du bois (instruments divers), de l'argile, avec ceux de la pêche et de la navigation. Cependant la roue, le navire, la charrue, la poudre, etc., ces grandes inventions extérieures, ne furent pas utilisées quoique connues des voyageurs et des pèlerins. Le culte de la nature, dont certaines forces sont adorées comme des divinités, reste encore la base des croyances religieuses dans la majeure partie du continent. Même dans l'Afrique noire islamisée, les croyances ancestrales et l'adoration des divinités liées à l'environnement commandaient le comportement des hommes et leur vision du monde.

D'un autre côté, la religion naturelle donna une véritable impulsion à la création artistique dans certaines régions comme le monde yoruba et bantou dont les productions (statuettes en bois, en métal, en argile) témoignent encore aujourd'hui du génie artistique des Africains de cette période.

Tous ces aspects seront abordés dans les quatre chapitres suivants, en tenant compte de la particularité de chaque région. Le travail est inégal selon l'abondance ou non des sources. C'est ainsi que l'Afrique islamisée est plus largement présentée que l'Afrique bantoue, les aspects sociopolitiques plus que ceux concernant la science et la technique. Tout ne pouvant être traité en si peu de pages, les lacunes, nombreuses, sont inévitables. L'essentiel cependant est vu et permet de comprendre l'histoire de l'Afrique de cette époque dans son évolution sociale et culturelle durant plusieurs siècles.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-BAKRĪ, ABŪ ʿUBAYD ABD ALLĀ. 1857. *Kitāb al-Masālik wa al-Mamālik* [Livre des itinéraires et des royaumes]. Portion de texte arabe avec trad. française baron William MacGuckin de Slane, *Description de l'Afrique septentrionale*, Alger, 1857. Réimp. du texte arabe, Paris, Adrien Maisonneuve, 1965.
- CA' DA MOSTO A. (da). 1550. *Le navigazioni* [Les navigations]. Texte italien dans le recueil de G. B. Ramusio, *Navigazioni et viaggi*, Venise. Vol. I. de l'édition complète de Ramusio par M. Milanese, Turin, Einaudi, 1987. Trad. anglaise C. R. Crone, *The voyages of Cadamosto, and other documents on western Africa in the second half of the fifteenth century*, Londres, Hakluyt Society, 1937.
- FERNANDES V. 1940. *O manuscrito Valentim Fernandes*. Lisbonne, Academia portuguesa de história. Texte portugais et trad. française T. Monod, A. Teixeira da Mota, R. Mauny, *Description de la côte occidentale d'Afrique, 1506–1510*, Bissau, Centro de estudos da Guiné Portuguesa, 1951.
- IBN BATṬŪṬA. 1853-1859. *Rihla* [Le voyage]. Titre arabe complet *Tuhfat al-Nuzzār fi ʿAjāʾib al-Amsār* [Présent offert aux observateurs : choses curieuses et merveilleuses vues dans les pays]. 1^{re} éd. du texte arabe et trad. française C. Defréméry, B. R. Sanguinetti, 4 vol., Paris, 1853–1859. Trad. anglaise H. A. R. Gibb, *The travels of Ibn Battūta*, Cambridge, Hakluyt Society, 1956–1971. Texte arabe seul Talāl Harb (dir. publ.), *Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya*, Beyrouth, 1992.
- IBN ḤAWQAL. 1873. *Kitāb Ṣūrat al-Arḍ* [Le livre de la configuration de la Terre]. Texte arabe M. J. de Goeje (dir. publ.), Leyde. Rééd. J. H. Kramers (dir. publ.), Leyde, 1938. Trad. française J. H. Kramers et G. Wiet, *Configuration de la Terre*, Paris, 1965.
- IBN KHALDŪN 1868. *Kitā al-ʿIbar* [Livre de l'admonition (histoire universelle)]. Texte arabe, 7 vol., Būlāq (rééd., Beyrouth, 1958). Trad. française partielle baron W. MacGuckin de Slane, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 4 vol., Alger, 1852–1856 (réimp., Paris, 1925–1926). Nouvelle trad. française, 7 vol., Beyrouth, 1956–1959.
- KA'ṬĪ MAḤMŪD. 1913–914. *Tārīkh al-Fattāsh* [Chronique du chercheur]. 1^{re} éd. du texte arabe avec trad. française O. Houdas, M. Delafosse, Paris. Réimpr. et rév., Paris, 1964. Réimpr. de la 1^{re} éd., Paris, UNESCO/Maisonneuve, 1981.

LÉON L'AFRICAIN. 1550. *Descrizione dell'Africa*. Texte italien original dans le recueil de G. B Ramusio. *Navigazioni et viaggi*, Venise; vol. I. de l'édition complète de Ramusio par M. Milanesi, Turin, Einaudi, 1987. Trad. anglaise J. Pory, *The history and description of Africa, by Leo Africanus*, Londres, 1960. Réimpr., R. Brown, Londres, 1986.

32

L'Afrique de l'Ouest

32.1 Les peuples

Sékéné Mody Cissoko

L'Afrique de l'Ouest s'étend sur plusieurs millions de kilomètres carrés, pratiquement sans interruption de l'océan Atlantique au lac Tchad et du désert du Sahara au golfe de Guinée. Elle se caractérise principalement par son climat, qui a joué un rôle décisif dans l'histoire du peuplement¹. Elle comprend trois zones successives à climat tropical : le Sahara au nord, le Sahel au sud et la grande région du Soudan, qui recouvre toute la zone intérieure. La première région est presque totalement désertique. Le Sahel, situé entre les isohyètes 100 et 400 millimètres, jouit d'une saison des pluies qui s'étend sur trois à quatre mois. La pluviosité du Soudan est la plus élevée et devient plus abondante à mesure que l'on va vers le sud. Jusqu'à 800 millimètres de précipitations, la savane et les céréales prédominent ; au-delà, la forêt gagne en densité à mesure qu'elle se rapproche du sud et de l'océan. Dans cette région poussent des légumes racines et des fruits, dont la fameuse noix de kola qui distingue le Nord du Sud.

Une vaste partie de l'Afrique de l'Ouest est arrosée par deux grands fleuves : le Sénégal, qui s'écoule d'est en ouest, et le Niger, qui va du sud au nord du Sahel, où il forme une immense boucle avant de redescendre vers le sud pour se jeter dans le golfe de Guinée. Chaque sous-région, en particulier au sud, comprend de nombreux cours d'eau de longueurs variables qui favorisent l'installation et les mouvements des peuples.

Région globalement propice au peuplement humain, l'Afrique de l'Ouest est habitée depuis l'aube des temps même si sa démographie a enregistré des fluctuations spatio-temporelles. Les spécialistes de la préhistoire s'accordent à dire que des peuples étaient installés dans le Sahara au néolithique. Cette

région, arrosée par des cours d'eau où nageaient poissons et crocodiles, n'était pas encore désertique et était parcourue par des girafes, des éléphants et d'autres animaux. Le seul squelette humain découvert en Afrique de l'Ouest, celui de l'homme d'Asselar (au nord du Mali), remonte à cette période. L'assèchement du Sahara, entre le quatrième millénaire et environ 1500 av. J.-C., favorisa la dispersion des peuples qui s'y étaient installés dans toutes les directions et, plus particulièrement, du nord vers le sud et d'est en ouest. Le Moyen Âge fut marqué par deux peuplements majeurs, l'un blanc, l'autre noir, qui façonnèrent le visage de l'Afrique de l'Ouest jusqu'à nos jours.

LES PEUPLES BLANCS

Il convient de distinguer deux types de peuples blancs : les Libyco-Berbères et les Arabo-Berbères. Le premier groupe est apparu avant le second. L'existence des Garamantes, peuple libyco-berbère qui traversait le Sahara en char entre le Niger et le Tchad, est ainsi attestée depuis l'Antiquité. À l'époque médiévale, divers peuples libyco-berbères, tous nomades, vivaient dans le Sahara et le Sahel.

La partie occidentale se trouvait sous la domination des Ṣanhāja, qui occupaient toute la région située entre l'océan Atlantique et la longitude de Tombouctou. Ils se subdivisaient en différents groupes : les Godāla, près de l'océan Atlantique, les Lamṭūna, exerçant le pouvoir politique, et les Mes-soufa, installés à l'est et contrôlant les échanges transsahariens jusqu'à la boucle du Niger. Au XI^e siècle, les deux premiers peuples formaient une puissante confédération qui fut à l'origine de la dynastie almoravide et conquit toute la partie occidentale de la région jusqu'en Espagne. À cette époque, la ville d'Aoudaghost s'était enrichie grâce au commerce du sel et de l'or et constituait une grande métropole ṣanhāja cosmopolite peuplée de Noirs et de Berbères (Nefousa, Louata, Zenāta et Nefzaoua) venus du Nord.

Le deuxième sous-groupe libyco-berbère comprenait les peuples de langue tamazight (les Banū tamazight) plus connus sous le nom de Touareg. Ils occupent depuis le Moyen Âge la partie centrale et orientale du Sahara occidental, située entre le Tassili n'Ajjer, le Hoggar au nord, la boucle du Niger et l'Aïr à l'est. Ces Berbères nomades, qui portaient le voile et contrôlaient les routes transsahariennes passant par Tadmekka et Takedda, leurs principaux marchés, vivaient surtout dans l'Azaoud, l'Adrar des Iforas et l'Aïr. Ils furent très tôt en contact avec les peuples noirs de la vallée du Niger. Certaines tribus touareg fondèrent même Tombouctou au XII^e siècle, alors que d'autres furent écrasées démographiquement par leurs propres esclaves noirs, les *bella*, parfois bien supérieurs en nombre à leurs maîtres.

Le second groupe de peuples blancs, les Arabo-Berbères, occupait la partie occidentale de l'Afrique de l'Ouest, soit presque toute la Mauritanie. L'arrivée des Arabes remonte à l'expansion de l'islam au VII^e siècle. Si les troupes du conquérant arabe 'Uqba ibn Nāfi' atteignirent le Tchad (région de Kāwār) en 666, les Arabes ne pénétrèrent en Afrique de l'Ouest subsaharienne qu'au VIII^e siècle. Une fois les guerriers arabes omeyyades vaincus et capturés par l'empire du Ghana, les Al-Ḥusayn furent rapidement assimilés. Ainsi, jusqu'à l'invasion des Zīrides tunisiens par les tribus des Bédouins Banū Hilāl, entreprise au XI^e siècle par les Fāṭimides installés en Égypte, l'Afrique de l'Ouest ne comptait que quelques rares Arabes, commerçants, religieux ou voyageurs. Aux XIV^e et XV^e siècles, les Arabes hilāliens et maqil originaires du Nord occupèrent toute la Mauritanie, soumettant les Ṣanhāja et, partant, contrôlant les grandes routes commerciales transsahariennes. Aux XV^e et XVI^e siècles, la langue et la civilisation arabes réussirent ainsi à s'imposer, par l'intermédiaire de l'islam, à tous les Berbères, à l'exception cependant des Touareg, donnant alors naissance à un nouveau peuple, les Arabo-Berbères.

Il convient également de noter la présence de quelques enclaves juives dans certaines zones du Sahara, telles que le Touat. Le *Tārīkh al-Fattāsh* mentionne qu'une vaste colonie juive installée à Tendirma, dans la boucle du Niger, vivait du maraîchage et de l'agriculture.

Les Berbères (lybico-berbères ou arabo-berbères) semblent donc s'être implantés uniquement dans les zones désertiques ou semi-désertiques de l'Afrique de l'Ouest. Ce peuplement ne fut toutefois pas toujours aussi homogène et isolé des Noirs, principaux habitants de l'Afrique de l'Ouest.

LES PEUPLES NOIRS

Les historiens admettent désormais que le Sahara était habité au néolithique par des peuples noirs et négroïdes, vivant de manière sédentaire et pratiquant l'agriculture, la chasse, la pêche et l'élevage pastoral. L'assèchement du Sahara fit migrer ces peuples noirs vers le sud, l'est et l'ouest alors que d'autres, comme les Ḥarrātīn, se retrouvèrent isolés dans quelques oasis.

Cette migration se poursuivit jusqu'à la période médiévale où les peuples noirs finirent par s'installer de manière quasi définitive dans la partie méridionale du Sahara dénommée par les Arabes Bilād al-Sūdān, la « terre des Noirs ». Il est possible de distinguer trois zones de peuplement noir en fonction du climat dominant : le Sahel soudanais, dont le climat est identique à celui du nord du Soudan et qui se caractérise par une couverture herbacée et la savane, le sud du Soudan, recouvert par la savane, et la zone guinéenne, bien arrosée et très boisée.

Ces trois zones furent peuplées au gré des migrations qui durèrent des siècles. Les familles et les communautés culturelles qui s'y établirent finirent par former des groupes ethniques de taille variable vivant principalement de l'agriculture, de la chasse ou de la pêche. Les ethnies les plus nombreuses et les plus connues du Sahel soudanais sont celles des Wakoré (Soninké) et des Wangara (Mandingues). Les Soninké, ou Sarakolé, s'implantèrent au sud du Sahel, où ils fondèrent l'empire du Ghana au 1^{er} siècle apr. J.-C. Ces agriculteurs et commerçants s'installèrent au fil des siècles dans toute la région, de la vallée du Sénégal à la boucle du Niger, au sud du Soudan, où ils continuèrent à migrer jusqu'à nos jours. Les Mandingues (Malinké, Bambara, etc.) occupèrent très tôt la rive méridionale du Niger et du Sénégal. L'agriculture (principalement céréalière), la chasse et l'exploitation minière (or, fer) leur permirent d'y former des organisations politiques puis de s'unifier, au XIV^e siècle, en créant l'empire du Mali. Les Mandingues, désormais devenus un peuple de commerçants (*diola*), de « marabouts » (*murābīṭūn*, religieux musulmans) et de guerriers, se répandirent dans toute l'Afrique de l'Ouest, jusqu'en pays Hawsa (au XIV^e siècle) et dans les forêts longeant la côte atlantique. Le peuple mandingue, sous ses divers visages, s'implanta ainsi dans une grande partie de l'Afrique de l'Ouest.

Ces déplacements sont comparables à ceux des Fulani. L'origine de ce peuple reste incertaine, mais ils vécurent très probablement dans le Sahara au néolithique avant de migrer vers le sud, où leur langue et leur culture acquirent les caractéristiques de l'Afrique noire. En perpétuel mouvement, ces pasteurs nomades finirent par s'implanter dans une grande partie du Sahel, d'ouest en est : ils s'installèrent dans le Takrūr et le Fouta avant le XIV^e siècle, puis dans le Bakhounou et le Macina aux XV^e et XVI^e siècles.

Outre ces trois grandes ethnies réparties dans toute la région, d'autres peuples non moins importants s'installèrent dans le Sahel soudanais. Les Wolof, les Serer et les Diola étaient implantés en Sénégalie, et la boucle du Niger abritait des groupes voltaïques tels que les Kurumba, les Gurma, les Dagomba et surtout les Mossi, qui fondèrent de grands royaumes au Moyen Âge. Les Songhay, installés le long de la partie orientale du Niger, étaient un peuple de pêcheurs, d'agriculteurs et de guerriers, qui domina, aux XV^e et XVI^e siècles, toute la vallée du fleuve, du pays Hawsa, à l'est, à Djenné, à l'ouest.

Les Hawsa, qui s'étaient progressivement éloignés de l'est et du nord à partir du VII^e siècle, établirent des cités-États entre le Niger et le lac Tchad. Celles-ci connurent un essor rapide en raison de leur emplacement au croisement des routes de la zone. Les sept anciens États légitimes (*Hawsa bakwai*), Daura, Kano, Katsina, Zaria, Gobir, Biram et Rano, étaient de grands marchés reliés à tous les pays de la sous-région : le Borno à l'est, les pays Yoruba, Jukun et Nupé au sud et les villes sahéliennes au nord.

L'histoire de ces territoires guinéens, situés au sud du Soudan, avant l'arrivée des Portugais au XV^e siècle, est largement méconnue. Cette zone n'était toutefois pas du tout coupée des pays sahélo-soudanais, auxquels elle fournissait des noix de kola, du sel et des esclaves. Elle fut également traversée par les peuples mandingues, qui se dirigeaient vers la côte. Recouverte de forêts mais aussi souvent de savane, elle fut habitée très tôt et comptait de nombreux groupes ethniques autonomes vivant de l'agriculture, de la cueillette, de la pêche et de la chasse.

Les sources décrivent, entre la Sénégambie et la Côte d'Ivoire, une multitude de peuples indépendants vivant dans des villages ou des communautés lignagères et conservant leurs croyances animistes. Les Diola, les Balante et les Floup étaient des paysans. Les ethnies Bainouk, Beafada, Landuman, Baga, Bouloum, Kissi et Kru, ainsi que de nombreuses autres témoignent de la densité du peuplement, qui remonte probablement au néolithique.

De la côte, où vivaient les Kru, au golfe du Bénin, un grand nombre de peuples (Akan, Ewe, Fon, etc.) vivaient de diverses activités pratiquées dans la forêt, la savane et le long des lagons. Les Akan vinrent probablement du nord, de la région de la Bénoué (Tchad), en plusieurs étapes. Plusieurs vagues de migration leur permirent d'occuper toute la sous-région en se mêlant aux autres peuples et en se divisant, au cours des siècles, en sous-groupes ethniques. Certains Akan, vivant près de la savane soudanaise, se consacrèrent au commerce bien connu de la noix de kola et de l'or. Le marché de Begho ou du Bitu (au nord de l'actuel Ghana) était déjà très renommé chez les commerçants mandingues. Les sociétés akan reposaient sur des communautés lignagères indépendantes à dominante matrilineaire. Certaines d'entre elles quittèrent la société akan aux XVI^e et XVII^e siècles pour former des sous-groupes ethniques qui émigrèrent dans toutes les directions.

Les Yoruba, venus du nord-est au cours de vagues de migration successives entre le VI^e et le XI^e siècle, s'établirent entre les territoires de ces peuples et le Soudan, dans la zone de transition entre la forêt et la savane. Ces agriculteurs et habiles artisans fondèrent des cités remarquables par leur organisation politique et leur production religieuse et artistique. Les villes d'Ifé, d'Oyo et surtout de Bénin (Edo), qui suscitèrent l'admiration des navigateurs européens au XVI^e siècle, exercèrent une influence majeure sur les peuples voisins.

Ces quelques exemples montrent que le peuplement de l'Afrique de l'Ouest n'était pas très différent de celui qui s'y trouve actuellement. Les principaux peuples y étaient déjà installés. Il existait bien évidemment des différences entre, d'une part, les peuples soudanais et sahéliens, généralement organisés en sociétés étatiques hiérarchisées, et, d'autre part, les ethnies méridionales, reposant davantage sur les principes de lignage ou

de village et dont les échanges économiques et culturels se limitaient à une zone géographique précise.

D'un point de vue numérique, il est possible d'affirmer sans risque que la densité du peuplement de ces zones était très élevée, bien qu'hétérogène. Certaines régions étaient en effet complètement inhabitées et d'autres densément peuplées. Les villes soudanaises et sahéliennes étaient même surpeuplées par rapport à leur situation actuelle.

La boucle du Niger, les pays Hawsa et Yoruba et le Bénin abritaient une multitude de villages, et le maillage territorial indique la densité de la population au Moyen Âge. Les auteurs européens qui se rendirent sur les côtes de l'Afrique de l'Ouest eurent également l'impression d'une vaste population rurale dispersée dans toute la région. Le nombre extraordinaire de soldats, qui composaient les armées royales et les escortes impériales, mentionné par les sources arabes, révèle également l'importance numérique de la population du Sahel soudanais. Le commerce transsaharien des esclaves, les aléas climatiques et diverses catastrophes ne semblent pas, de manière générale, avoir entravé outre mesure sa croissance démographique ni son activité économique.

NOTES

1. Cet article se réfère à des ouvrages reposant sur des sources arabes et portugaises, les principales étant Ibn Ḥawkal (X^e siècle), Al-Bakrī (XI^e siècle), Al-Idrīsī (XII^e siècle), Al-ʿUmarī (XIV^e siècle), Ibn Baṭṭūṭa (XIV^e siècle), les deux *Tārīkh* soudanais de Tombouctou (du XV^e au XVII^e siècle), les auteurs portugais du XV^e siècle, tels que Valentim Fernandes, Diogo Gomes et Ca'da Mosto, et l'ouvrage arabo-italien de Léon l'Africain (XVI^e siècle).

BIBLIOGRAPHIE

(Voir le chapitre 32.3).

32.2

L'économie

Sékéné Mody Cissoko

L'Afrique de l'Ouest a connu, entre le VII^e et le XV^e siècle, un essor économique majeur, notamment dans le domaine commercial.

L'ÉCONOMIE RURALE

Les peuples d'Afrique de l'Ouest vivaient principalement de l'agriculture. Le travail du fer et du cuivre fut maîtrisé avant le V^e siècle av. J.-C.¹ et bouleversa la vie du monde rural (illustrations 261 et 262). La houe, sous ses diverses formes, contribua à augmenter la productivité du travail. Les forgerons et les autres artisans, organisés ou non en castes, fabriquaient des outils indispensables, tels que les houes, les haches, les couteaux, les faux, les hameçons, les armes (lances et flèches), ainsi que divers objets nécessaires à la vie domestique et rurale. Ces objets permettaient d'accroître la production, favorisant ainsi la croissance démographique et améliorant les conditions de vie dans les campagnes. Les fermes étaient généralement familiales. La terre appartenait en effet pratiquement toujours à la famille de ses premiers occupants, rarement à une autorité politique, mais jamais à un individu. Quelques exceptions existaient naturellement dans les riches vallées fluviales (Niger, Sénégal), où les puissants s'approprièrent les terres et autorisaient leurs captifs ou leurs tributaires à les exploiter en échange du versement d'une dîme prélevée sur les récoltes.

La jachère, le défrichement et le brûlis faisaient partie des pratiques agricoles courantes destinées à préparer la terre avant la saison des pluies, de même que l'utilisation d'engrais animal. Dans les vallées des cours d'eau, en particulier du Niger, et autour des oasis et des puits, l'irrigation et l'arrosage permettaient la production constante de cultures maraîchères.

La production agricole variait en fonction des zones climatiques. Le Sahel produisait surtout des dattiers et diverses variétés de blé, alors qu'au Soudan poussaient des céréales (millet, sorgho, fonio, riz) et différentes variétés de légumineuses, de cucurbitacées, d'oignons, etc. Les zones forestières étaient les seules à donner des tubercules, des palmes, des bananes plantain² et des épices (poivre de Guinée). Le coton était l'une des plan-

tes les plus cultivées et modifia radicalement l'habillement au Soudan, notamment dans les régions islamisées. De manière générale, l'agriculture de l'Afrique de l'Ouest dégagait, grâce aux outils utilisés et aux variétés produites, des rendements raisonnables permettant de subvenir aux besoins de la population.

Le pastoralisme coexistait avec l'agriculture, chaque village possédant habituellement ses propres bêtes. Certaines tribus nomades du Sahel, telles que les Berbères *ṣanhāja*, les Touareg et les Fulani, étaient même spécialisés dans le pâturage sur de grandes distances de troupeaux de bovins, de moutons et de chameaux. Elles se déplaçaient constamment et vivaient en harmonie avec les communautés paysannes. La chasse et la pêche étaient des activités essentielles au Moyen Âge. Terre très giboyeuse, le Soudan vit très tôt apparaître des confréries de chasseurs plus ou moins magiciens, ou pour le moins guerriers, qui obtinrent, dans certains pays, des prérogatives royales. Des groupes de pêcheurs (Sorko, Bozo et Somono) monopolisaient la pêche sur le fleuve Niger et ses affluents probablement avant le VII^e siècle. Le long de la côte atlantique, des navigateurs portugais rencontrèrent au XV^e siècle des embarcations dépourvues de voile pêchant non loin du rivage. La pêche et la chasse offraient ainsi l'une des principales sources de protéines destinées tant à l'alimentation qu'au commerce. Le poisson fumé ou séché était acheminé dans toute l'Afrique de l'Ouest et au cœur même du Sahara.

LE COMMERCE ET LES VILLES

En Afrique de l'Ouest, l'activité économique était dominée par l'essor des échanges entre les communautés locales et régionales et plus encore avec les pays situés au-delà du Sahara et de la Méditerranée. La participation de l'Afrique de l'Ouest à l'économie mondiale provoqua des bouleversements sociaux, culturels et politiques majeurs.

L'essor du commerce reposa sur divers facteurs et, notamment, sur la sécurité totale qui régnait tant au nord qu'au sud du Sahara. De puissantes organisations politiques (les empires soudanais, les cités-États) garantissaient l'ordre et la sécurité et protégeaient la population et les marchés. Le voyageur marocain Ibn Baṭṭūṭa, qui traversa l'empire du Mali du nord au sud et d'ouest en est de 1352 à 1353, ne tarissait pas d'éloges sur la paix générale et le sentiment de justice qui régnaient chez les peuples noirs.

Ainsi, rien n'entravait le commerce florissant ni l'acheminement des produits et des biens locaux du Nord vers les grands marchés créés dans le Sahel soudanais, en pays Yoruba et dans la ville de Bénin. La grande productivité de l'Afrique de l'Ouest est le deuxième facteur clef de cet essor. Elle s'explique par la révolution technique fondée sur la maîtrise du

fer et du cuivre ainsi que par la présence d'un certain nombre de matières premières très prisées telles que l'or et le sel. Diverses régions d'Afrique de l'Ouest possédaient des mines d'or très connues, qui fournirent aux pays méditerranéens et européens une grande partie de leur or avant la découverte des mines des Amériques. L'Afrique de l'Ouest constituait donc un point névralgique dans les échanges, dont nous allons à présent analyser les différents éléments.

Les routes commerciales et les moyens de communication

L'Afrique de l'Ouest, en apparence vaste territoire isolé délaissant l'océan Atlantique, n'était en réalité pas coupé du reste du monde. D'importantes routes reliaient ses différentes régions et traversaient le Sahara pour atteindre les côtes méditerranéenne et atlantique.

Les ânes, animaux robustes, les bœufs, bêtes de somme, et surtout les esclaves représentaient les principaux moyens de transport au sud du Sahel. Des corporations d'âniers existaient dans la plupart des centres commerciaux. Au milieu du XV^e siècle, le navigateur Ca'da Mosto mentionna la présence de caravanes d'esclaves porteurs dans la zone forestière, or cette pratique était courante dans toute l'Afrique de l'Ouest.

Les principaux fleuves (Sénégal, Niger et Gambie) et les grands cours d'eau jouaient un rôle clef dans le transport des marchandises. La vallée du Niger abritait, près du point de déchargement des cargaisons des caravanes transsahariennes, les grands marchés soudanais, tels que Tombouctou, Djenné, Dia et Gao, ainsi que ceux des pays Hawsa et Yoruba et ceux implantés à l'embouchure du fleuve. Celui-ci représentait la voie de communication habituelle pour les échanges nord-sud et est-ouest. Toutes les sources écrites soulignent l'intensité des activités qui s'y déroulaient. Des milliers de grandes pirogues l'empruntaient pendant près de dix mois par an. Certaines pouvaient transporter, outre de nombreux passagers, jusqu'à 5 tonnes de marchandises. Ces embarcations étaient mues par des rames et non des voiles. Les auteurs portugais qui décrivirent l'activité de ces fleuves au XV^e siècle furent en effet frappés par l'absence de voile tout le long de la côte atlantique.

Les grandes routes empruntées pour le commerce transsaharien fluctuèrent entre le VII^e et le XV^e siècle. Celles passant par l'ouest furent privilégiées jusqu'au XII^e siècle. Elles partaient du sud du Maroc (Tamedelt) et du Tafilalet (Sijilmāsa) pour rejoindre l'empire du Ghana, alors florissant. L'insécurité régnant près des mines de sel de Mauritanie réduisait leur activité et les caravanes commencèrent à s'approvisionner, à partir du XI^e ou du XII^e siècle, aux salines de Teghāzzā, plus reculées dans le désert, mais davantage axées vers le Soudan nigérien. Ces routes-là étaient plus longues, l'insécurité y

régnait davantage, et les points d'eau y étaient plus rares. Elles reliaient les oasis et les marchés les plus importants du nord du Sahara, principalement du Touat, aux villes d'Oualata et, enfin, de Tombouctou et de Gao. Au cœur du Sahara, le point de ravitaillement de Tēghāzzā approvisionnait les caravanes en sel gemme, produit à la base du commerce sahélo-soudanais. Reliées par l'intermédiaire du Touat au Tafilalet (sud du Maroc), à Tlemcen (Algérie), à Touggourt (Tunisie) et au Fezzān (Libye), les villes soudanaises entrèrent en contact avec le commerce méditerranéen et européen. Le pôle oriental de la route, Gao, était relié aux grands marchés sahariens (Tadmekka ou Es Souk), aux mines de cuivre de Takedda et, plus loin encore, à la région de Kāwār, productrice de sel gemme. Les routes anciennes, voire antiques, celles utilisées par les Garamantes, partant de la côte libyenne et passant par le Fezzān et par Takedda pour rejoindre la boucle du Niger ou le lac Tchad et celles suivies par les Romains, traversant le Kāwār pour atteindre le lac Tchad, continuèrent à être empruntées, et le furent même davantage, à l'époque médiévale.

Les deux côtés du Sahara étaient donc de toute évidence reliés par des routes qui permettaient les échanges de biens, les mouvements de population et le partage des idées. Les caravanes s'arrêtaient aux principales portes du Sahel méridional (Ghana, Oualata, Tombouctou, Gao, Katsina, Kano). De nouvelles routes partaient de ces villes vers le sud, traversant la forêt pour rejoindre la côte. La ville de Djenné, fondée sur les fleuves Bani et Niger, les cités hawsa et bien d'autres points intermédiaires permettaient de stocker les biens en provenance du nord et du sud, afin de les centraliser puis de les distribuer.

Les commerçants, les techniques de transaction et le système des poids et mesures

Les échanges courants se faisaient par l'intermédiaire de personnes vendant et achetant des biens de toutes sortes, alors que le commerce proprement dit était réservé à une catégorie spécifique de marchands, importants ou non.

Au niveau local ou régional, des colporteurs ambulants, travaillant seuls ou en groupe, parcouraient les marchés locaux pour vendre tous types d'articles. Très tôt, les échanges transsahariens éveillèrent une vocation commerciale chez certaines ethnies qui fournirent un grand nombre de commerçants. Les Wakoré (Soninké), les Wangara (Malinké) et les Hawsa étaient très impliqués dans cette activité dans toute la partie occidentale du Soudan. Les chroniques hawsa reconnaissent le rôle clef des Wangara dans l'essor commercial et la progression de l'islam dans les cités hawsa au cours du XIV^e siècle. Pendant toute la période médiévale, leurs activités s'élargirent progressivement du Sahel à la savane et à la forêt, jusqu'à la

côte atlantique, où ils apportèrent des marchandises mais aussi l'islam et leur propre culture.

Les commerçants hawsa et yoruba étaient quant à eux les plus représentés dans le golfe de Guinée, où un nouveau groupe de marchands apparut. Dans le golfe du Bénin et en pays Akan, les chefs, possédant de l'or et des esclaves, étaient fortement impliqués dans les échanges qu'ils tournaient à leur propre avantage. Les marchands arabo-berbères pratiquaient le commerce transsaharien. Les peuples d'Afrique du Nord établis dans les grandes villes soudanaises venaient principalement du Maroc et de l'Algérie (Tlemcen), mais aussi de Tunisie, de Libye et d'Égypte. En revanche, les marchands originaires des grandes oasis du Sahara et du Sahel étaient plus présents sur les marchés. Ceux provenant du Touat, du Tafilalet, du Fezzân et du Dra, les Mauritanien de Tichitt, de Chinguetti et d'Ouadane, ainsi que les caravaniers messoufa et bérabich formaient une bourgeoisie commerçante qui vivait dans ses propres quartiers et conservait ses traditions culturelles dans nombre de villes du Soudan et du Sahel.

Il convient également de mentionner les habitants des villes eux-mêmes, dont la plupart vivaient du commerce par le biais du courtage. Véritables intermédiaires entre les marchands du Nord et du Sud, ils possédaient des échoppes et des maisons où ils pouvaient emmagasiner des biens pour les revendre en fonction des fluctuations des cours. Ils étaient donc généralement toujours gagnants dans ce type d'échanges. Il a été reporté, à juste titre, que tous les habitants de Tombouctou participaient aux activités commerciales. Ils étaient en tout cas certains de tirer profit des échanges que la ville réalisait avec des centres très éloignés.

Le commerce reposait sur le principe du libre-échange. Le mode d'organisation le plus courant, tant chez les marchands arabo-berbères que soudanais, était familial. Les commerçants les plus importants travaillaient avec les membres de leur famille, leurs serviteurs et leurs amis sur les différents marchés. L'exemple des frères Al-Maqqarî du XIII^e siècle est bien connu. Implantés à Tlemcen, ils répartirent leurs activités dans le Sahara et le Soudan sous l'égide d'un chef. Il existait de toute évidence des commerçants et des colporteurs travaillant seuls, mais aussi des guildes marchandes liées par des engagements contractuels et partageant les bénéfices réalisés.

Les commerçants d'Afrique de l'Ouest avaient dépassé le stade du troc et avaient recours à toutes les techniques utilisées au nord du continent : la publicité, le crédit, les lettres de change, les marchands ambulants, le jeu sur les prix pour contrôler l'offre et la demande, les messagers, les communications rapides, etc. Les échanges ne se réglaient pas au moyen de pièces de monnaie, les Africains n'en ayant pas encore frappé, mais de produits intermédiaires utilisés comme monnaie : les cauris (*Cyprea moneta*) (illustration 274), les pièces de coton, le sel, etc. Les sources arabes mentionnent

il est vrai un commerce silencieux dans certaines zones méridionales entre les VII^e et XI^e siècles. Les vendeurs et les acheteurs y troquaient des biens sans se rencontrer. Le troc n'avait de fait pas disparu mais subsistait pour des échanges particuliers. La monnaie de compte d'origine arabe, le dīnār, équivalent à un *mithqāl* (4,72 g) d'or, était la plus utilisée pour le commerce transsaharien et pour les grandes transactions portant sur des milliers de dīnārs. Le voyageur arabe Ibn Ḥawqal prétend avoir vu, lors de son passage à Aoudaghost à la fin du X^e siècle, une lettre de change de 42 000 dīnārs, somme qu'il considéra exceptionnelle pour le monde islamique. Les cauris étaient utilisés pour les petites et moyennes sommes. Jusqu'au XV^e siècle, ils furent importés des îles Maldives et d'Indonésie par les commerçants musulmans, mais leur valeur s'effondra au début du XVI^e siècle lorsqu'ils furent importés en masse par les Européens.

Les marchands utilisaient des étalons de toutes sortes, les mesures de poids, de capacité et de longueur étant adaptées aux habitudes locales et aux produits échangés. Les pays islamisés situés à la périphérie du Sahel soudanais utilisaient le « mudd du Prophète », unité de mesure locale, le *mithqāl* et le quintal. Ailleurs, notamment dans les zones forestières peuplées par les Edo, les Akan et d'autres ethnies, divers objets en métal et en bois servaient d'unités et d'instruments de mesure.

Les marchés

En Afrique de l'Ouest, le marché se tenait au centre de la ville ou bien tout juste à sa périphérie, en plein air ou dans un bâtiment. Il réunissait les hommes et les femmes désireux de vendre et d'acheter les denrées alimentaires ou les produits locaux présentés. Le troc prédominait dans ces échanges.

Les grandes transactions, notamment dans les principales villes du Soudan et du Sahel, avaient lieu dans les maisons, les échoppes et les magasins situés à l'intérieur du marché ou de la ville.

Les marchés et les foires se tenaient à intervalles réguliers, tous les trois, cinq ou huit jours, et attiraient une foule de marchands, de clients et de badauds de tous poils. Le marché, véritable spectacle et festival, constituait en effet un lieu de culture populaire et d'échange d'idées. L'ordre y régnait, sous l'œil attentif d'un agent de l'autorité chargé de s'assurer de son bon déroulement, de surveiller les transactions, de contrôler les poids et mesures et de lever les taxes réglementaires.

Les grands marchés se trouvaient surtout dans le Sahel soudanais, aux points de ravitaillement ou au terminus des principales routes commerciales (Aoudaghost, Ghana, Oualata, Tombouctou, Gao, Tadmekka, Takedda) et à leurs équivalents soudanais (Silla, Niani, Dia, Goundiourou, Bouré, Katsina, Kano). Plus au sud se trouvaient les marchés d'Oyo, d'Ifé, de Bénin et de

Bida (Nupé), à la frontière entre la savane et la forêt, ceux du Bitu ou de Begho, dans la forêt, et ceux des centres miniers en pays Akan. Les navigateurs portugais de la seconde moitié du XV^e siècle trouvèrent des marchés de toutes les tailles le long de la côte atlantique, de l'embouchure du Sénégal à celle du Niger. Ils furent témoins d'une intense activité commerciale dans la vallée de la Gambie, le Sierra Leone et la Côte-de-l'Or, le long des lagons et dans le royaume du Bénin. Ces marchés, souvent tenus à intervalles réguliers, étaient de grands centres où les peuples des environs venaient échanger leurs produits, en particulier l'or et les épices, ce qui encouragea plus tard les Européens à établir des comptoirs commerciaux le long de la côte.

Quels étaient les produits généralement vendus sur ces marchés africains ? Outre les produits locaux, ils proposaient des produits de la Méditerranée, de l'Europe, du Maghreb, de l'Orient, du Sahara et de toute l'Afrique de l'Ouest intérieure ramenés par le commerce international à longue distance. Celui-ci reposait principalement sur deux produits phares : le sel et l'or. Le sel gemme, le plus prisé, provenait des mines du Sahara. Si l'exploitation de la mine d'Awlil, sur la côte mauritanienne, est antérieure au XI^e siècle, celles d'Idjil et de Teghāzā fournirent la plupart de la production du XII^e au XV^e siècle. Quant à celles du Kāwār, elles approvisionnaient les contrées situées au nord-est de Gao et, surtout, les cités hawsa et l'empire du Kānem-Borno. Le sel gemme était transporté en barres par des caravanes « de sel » spéciales, connues sous le nom d'*azalai* et conduites par les tribus bérabich et messoufa, vers toute l'Afrique de l'Ouest, le long des routes transsahariennes. Le sel marin, exploité sur la côte atlantique, était difficile à transporter et à conserver. Son commerce n'était pas aussi répandu que celui du sel du Sahara et ne semble pas avoir beaucoup dépassé les zones côtières.

Au Moyen Âge, le commerce africain avec l'étranger avait principalement pour objet l'or du Soudan. Très tôt, celui-ci attira les marchands arabo-berbères. Certains auteurs pensaient même qu'il poussait aussi facilement que la végétation au Ghana. L'Afrique de l'Ouest possédait en effet de grandes richesses aurifères. Les mines les plus connues étaient situées au cœur du Soudan. Les mines du Bambouk et du Falémé (Galam) donnaient de la poudre d'or (*tibar*), alors que celles du Bouré, des Lobi et des Wassulu produisaient des pépites d'excellente qualité. Le pays Akan, appelé Bitu par les Tārīkh, et Tombouctou fournissaient de grandes quantités d'or. Cette richesse incita les navigateurs européens à s'établir le long de la côte, qu'ils nommèrent Côte-de-l'Or au XV^e siècle. Les mines africaines extrayaient ainsi des quantités incroyables d'or pour le commerce international.

Les historiens européens tels que E. F. Gautier, F. Braudel et J. Heers ont souligné le rôle de l'or soudanais dans l'économie mondiale du XIV^e au XVI^e siècle, avant la découverte des mines américaines. L'or était la principale richesse du Soudan et fit la renommée de villes comme Ghana, Tombouctou,

Djenné et Gao. Les villes du Maghreb, les cités italiennes (Gênes, Pise, Milan, Venise), les zones côtières portugaises et espagnoles, en particulier l'île de Majorque, et l'Orient musulman (Égypte) étaient les principaux acheteurs de l'or soudanais. Le Soudan contribua ainsi à la Renaissance européenne. L'Afrique de l'Ouest exportait également des esclaves, des céréales, du poisson séché, des noix de karité, des cotonnades (provenant surtout des cités hawsa), des épices, de l'ivoire et des noix de kola récoltées dans les zones forestières.

Des pays septentrionaux provenaient la plupart des marchandises échangées, qu'il s'agisse de tissus de toutes sortes (toile de Venise et de Gênes, mercerie, manteaux et autres textiles en provenance du Maghreb), de métaux (cuivre, argent du Sahara, étain, fer), d'armes (flèches, dagues, épées), de bijoux, de verroterie, de perles, de cauris, de papier, de livres, d'objets de quincaillerie ou d'ustensiles de la vie quotidienne. Les marchés proposaient également des chevaux arabes très recherchés, ainsi que des chameaux provenant des oasis et du Sahel. Au milieu du XV^e siècle, le commerce européen le long de la côte atlantique offrait plus ou moins les mêmes types de produits, mais principalement des tissus, des objets en métal, des bijoux, des perles, des objets de quincaillerie, en un mot, une multitude d'articles peu onéreux.

La balance globale des échanges se faisait au détriment de l'Afrique de l'Ouest, qui consommait plus qu'elle n'exportait. Le commerce reposait sur des matières premières et non sur la production locale, alors essentiellement rurale. En dehors de quelques villes comme Tombouctou, Kano, ou Bida (Nupé), où l'artisanat local avait atteint des rendements élevés, il semble que les échanges réalisés entre les VII^e et XV^e siècles ne conduisirent pas à un essor économique et technique comparable à celui enregistré en Europe à la même époque. Si le commerce n'engendra aucun bouleversement dans l'appareil productif, il en provoqua en revanche dans l'environnement naturel et culturel de l'Afrique de l'Ouest. Ce fut grâce à lui que l'islam put s'établir dans tout le Soudan et dans le Sahel et que l'Afrique devint un partenaire économique clef de la Méditerranée et de l'Europe.

Les villes

L'essor du commerce favorisa l'émergence des villes et de la vie urbaine dans toute la zone. Des confins du Sahara aux pays du golfe du Bénin, des cités peuplées de milliers d'habitants furent élevées le long des principales routes commerciales. En 1324, l'empereur du Mali Mansa Mūsā annonça même à ses hôtes du Caire que son empire comptait 400 villes (illustration 259).

Les grands marchés ou les capitales politiques qu'étaient Tombouctou, Djenné, Bénin et Kano peuvent être considérées comme des villes types.

Leur population atteignait plusieurs milliers d'habitants : Tombouctou en comptait près de 100 000 au XVI^e siècle³ et Djenné et Bénin en recensaient entre 30 000 et 40 000 au XV^e siècle (illustration 34).

Tombouctou possédait, à l'instar des autres villes du Soudan et du Sahel, une population cosmopolite et multiraciale vivant uniquement du commerce et des activités connexes. Située sur le fleuve Niger et servant par conséquent de port au Sahara, cette métropole véritablement fondée sur les échanges possédait des marchés et de nombreuses mosquées, les deux plus connues étant celles de Djinguereber et de Sankoré. Ses belles maisons à toit en terrasse et souvent à étages révèlent la beauté de l'architecture soudanaise. Capitale religieuse et intellectuelle, Tombouctou rassemblait, à la fin du XV^e siècle, des enseignants et une foule d'étudiants de tous groupes ethniques et de toutes races. Plus au sud, sa sœur jumelle Djenné, implantée sur le Bani-Niger au contact des marchés de la savane et de la forêt, ainsi que des mines d'or du Mandé et de l'intérieur, était densément peuplée. Elle fut fondée sur l'héritage culturel de Jenné-Jeno, la plus ancienne ville de la région connue avant l'ère chrétienne⁴. Convertie à l'islam au XIV^e siècle, elle fut ornée du plus beau joyau architectural de style soudanais, la célèbre mosquée du prince Koï Komboro. Tout comme Tombouctou, Djenné n'était pas construite selon un plan géométrique. Les maisons, très rapprochées, séparées par des allées sinueuses et dépourvues de système d'assainissement, possédaient un toit en terrasse ainsi qu'une cour intérieure et s'ouvraient sur la rue par une porte unique.

La ville de Bénin, visitée par des navigateurs portugais au XV^e siècle, avait un tout autre visage. Construite selon un plan rectangulaire et entourée de murailles percées aux extrémités de quatre grands boulevards qui se croisaient à angle droit, la capitale politique du royaume affichait presque un air de modernité. Les visiteurs européens furent frappés par l'alignement des maisons le long de rues bordées d'arbres, par les décorations et l'architecture du palais royal et des demeures de l'aristocratie, ainsi que par l'extrême propreté de la ville. Kano quant à elle fut fondée à la fin du XI^e siècle et bâtit son essor sur la domination des villages environnants. Son palais (*gida*), entouré de longues murailles élevées et percées de sept portes, fut agrandi à la fin du XV^e siècle par le roi Rimfa. Également ornée de nombreuses mosquées, Kano devint la capitale politique et islamique la plus importante du pays Hawsa. Grand point de rencontre commerciale entre le nord du Sahel, le Kānem-Borno et surtout le Nupé et le pays Yoruba, son marché centralisait puis distribuait les produits de chaque région. Kano exportait la plupart de sa vaste production de pièces de coton, généralement teintées à l'indigo, vers le nord. Ses habitants étaient de véritables urbains qui vivaient du commerce, de l'artisanat et du maraîchage pratiqué sur les terres environnantes.

Ces quelques exemples de croissance urbaine témoignent des évolutions que connaissent les sociétés d'Afrique de l'Ouest peut-être avant même le VII^e siècle.

NOTES

1. La maîtrise du travail du fer en Afrique de l'Ouest est antérieure au V^e siècle (illustrations 261 et 262). Les historiens expliquent que le fer était importé (de Meroé au IV^e siècle av. J.-C. ou de l'Afrique du Nord phénicienne vers le début de notre ère) ou extrait localement sur ce continent où il abondait.
2. Selon certains auteurs, la banane plantain, originaire d'Asie, fut introduite par la côte orientale de l'Afrique au début du Moyen Âge. Elle gagna la forêt puis l'Afrique de l'Ouest, où elle fut appelée banane bien avant l'introduction d'autres variétés par les Portugais au début du VI^e siècle (Mauny, 1961 ; Marées, 1605).
3. L'estimation de Sékéné Mody Cissoko est bien supérieure aux 25 000 habitants mentionnés par R. Maury dans *Tableau géographique*, p. 497.
4. Selon deux archéologues américains, J. Roderick et S. K. McIntosh (*Afrique Histoire*, 1983, n° 7), Jenné (Jeno) fut fondée au III^e siècle av. J.-C. et connut son apogée au VII^e siècle apr. J.-C.

BIBLIOGRAPHIE

(Voir le chapitre 32.3).

32.3

Les structures sociales et politiques

Sékéné Mody Cissoko

LES STRUCTURES SOCIALES

Les sociétés d'Afrique de l'Ouest, tout comme la population, furent caractérisées par une forte diversité spatio-temporelle. Les peuples sahéliens et soudanais, affectés par les échanges économiques qui modifièrent souvent les relations sociales et encouragèrent les brassages et l'intégration sociale, ne ressemblaient pas à ceux du Sud et de la forêt, plus indépendants et intégrés à des structures familiales et tribales.

À partir du Moyen Âge, il est possible de parler de peuples du millet (dans la savane) et de peuples de l'igname (dans le Sud) en termes de styles de vie et de culture. Dans chaque zone, les sociétés atteignaient différents niveaux de développement. À Tombouctou et à Djenné, une bourgeoisie commerçante et intellectuelle ouverte sur le monde s'ajoutait aux communautés paysannes dont les traditions ancestrales et les modes de vie n'avaient pas changé depuis des siècles. Néanmoins, la population de l'Afrique de l'Ouest, à l'exception de quelques petits groupes isolés vivant depuis le paléolithique de la chasse, de la pêche et de l'agriculture, était généralement composée de paysans fermiers vivant d'une économie de subsistance dans des villages où la division du travail était rare.

La famille au sens large, le clan ou la tribu, rassemblait les personnes ayant un ancêtre commun, réel ou légendaire. Le clan, qui disposait d'un nom spécifique, de son lopin de terre et de sa propre organisation, était le fondement de la plupart des sociétés. Il était censé garantir la sécurité de ses membres et leur assurer les éléments nécessaires à leur survie. Selon les traditions orales mandingues, la naissance des clans Keita, Konaté (Mansaring), Soussokho-Doumbia (Boula), Traoré et Camara est antérieure au règne de Soundiata Keita (XIII^e siècle). À l'époque de l'empire du Ghana, le plus ancien qui soit connu, la société reposait déjà fortement sur les clans, certains regroupant des princes (Wague), d'autres des esclaves (Kusa). Ce

type d'organisation se répandit dans tout le Soudan occidental, même après son islamisation. Le clan, dirigé par le membre le plus âgé d'un village divisé en sous-villages, recouvrait souvent un domaine suffisamment vaste pour que le pouvoir politique soit centralisé. Les clans ou les sous-clans affranchirent également une grande partie de leurs membres qui nourrirent les vagues d'émigration continuelles. Ainsi, vers le ^{XV}^e ou le ^{XVI}^e siècle, certains noms de clan ne correspondaient plus à une communauté réelle, mais à une communauté lointaine ou imaginaire. Il en allait de même pour les tribus, très actives dans le Sahel et dans les zones forestières où les communautés restaient soudées, afin de mieux se protéger contre leur environnement et leurs voisins. La communauté, clanique ou tribale, se caractérisait avant tout par son degré élevé d'organisation et la force des liens de parenté entre ses membres. Le privilège de l'âge conférait ainsi le pouvoir aux anciens et la priorité aux aînés (pères, frères aînés) lorsque la communauté était divisée en groupes d'âge. Ces groupes, des anciens aux plus jeunes, possédaient leur propre organisation dotée d'un chef et de règles et étaient chargés de tâches spécifiques liées aux travaux et à la sécurité de la communauté libre.

À travers le Moyen Âge, la société communautaire devint une société hiérarchique et perdit une partie de sa cohérence et de sa cohésion dans de nombreuses régions du Soudan occidental. La révolution technique provoquée par la découverte du fer et des autres métaux accéléra la division du travail et la stratification de la société dans toutes les activités de la communauté. L'accroissement démographique dans les zones rurales et, partant, la hausse des besoins, de même que l'ouverture des villages aux échanges commerciaux, les migrations des peuples au cours des siècles et le brassage interethnique bouleversèrent ainsi la société. Les communautés rurales perdirent de leur puissance, et les relations humaines ne reposèrent plus sur le sang ni sur un ancêtre commun.

À la fin du ^{XV}^e siècle, la société différenciée prédominait dans le Sahel soudanais. Sa structure, pratiquement hiérarchique, se fondait sur le statut des individus, leur propriété et leurs activités sociales. La nouvelle hiérarchie sociale dirigea la communauté sous-jacente, gagna en puissance et s'appropri le pouvoir comme s'il s'agissait d'un État.

Les individus étaient donc répartis en trois catégories selon leur statut : ceux qui étaient libres, ceux qui ne l'étaient pas et les artisans, organisés en caste ou non. Les hommes libres semblent avoir été majoritaires, en particulier au sud et dans la forêt. L'esclavage domestique était apparemment le plus répandu, et les esclaves de case, nés dans la maison, bénéficiaient pratiquement des mêmes droits que les hommes libres. Au Mali et dans le Songhay, les esclaves vivaient généralement en communautés villageoises et jouissaient d'une certaine liberté en échange de l'acquittement d'une taxe sur leur production. Au Bénin, où les sacrifices humains étaient monnaie

courante, les victimes étaient choisies parmi les esclaves royaux, alors très nombreux. Dans cette région et jusqu'en pays Yoruba et Akan, où vivaient de nombreux artisans (tisserands, forgerons, bijoutiers, potiers, etc.), la notion de caste était inconnue, alors qu'elle existait au Sahel et au Soudan avant même le Moyen Âge. Chaque personne exerçant une activité ou un art particulier appartenait à une caste endogame mais non intouchable. Les forgerons et les musiciens (griots et généalogistes) jouissaient d'une grande influence et exerçaient des fonctions économiques, politiques et sociales disproportionnées par rapport à leur nombre, en particulier dans les sociétés monarchiques. L'ouverture des échanges interrégionaux et transsahariens à longue distance favorisa l'émergence d'une aristocratie commerçante et intellectuelle, ainsi que l'apparition de divers artisans dans toutes les activités urbaines (tisserands, teinturiers, bijoutiers, cordonniers, potiers, charpentiers, forgerons, pêcheurs, porteurs, peseurs, bouchers, etc.). Ce fut ainsi que naquit un monde sans tribu reposant sur l'économie de marché et les échanges.

Certaines couches sociales, spécialisées très tôt dans les affaires, finirent même par former des groupes quasi ethniques de marchands, comme les Wakoré (Soninké) et les Wangara (Malinké), termes utilisés pour qualifier tout marchand au Soudan. L'aristocratie politique naquit avec les États. Ces nouvelles formations politiques étaient l'œuvre des clans dominants, tant chez les nobles que chez les esclaves et dans les castes. Cette nouvelle aristocratie ne contrôlait pas les terres, qui restaient la propriété de la communauté, mais tirait son autorité, sa richesse et son influence de l'exercice du pouvoir. Dans les cités hawsa et yoruba, ainsi que dans les empires soudanais, elle restait ouverte à l'élite des autres classes sociales car l'exercice du pouvoir n'avait, en dépit des apparences, pas complètement perdu son caractère communautaire.

LES STRUCTURES POLITIQUES

La société communautaire, de nature gérontocratique, était dirigée par le conseil des anciens, présidé par le patriarche du clan ou de la tribu. Le conseil était composé des chefs (les anciens) de divers lignages claniques ou villageois et délibérait sur tous les problèmes rencontrés par le groupe. Les décisions étaient prises selon le principe du consensus et mises en œuvre par les groupes d'âge.

Avec l'émergence d'une nouvelle société différenciée et hiérarchisée, les relations entre hommes durent suivre des règles objectives et se soumettre à une stricte autorité. Partout en Afrique de l'Ouest, des puissances de type étatique firent leur apparition et se superposèrent aux sociétés et aux pays.

Des États organisant la population et les territoires furent ainsi mis en place dans les empires soudanais (Ghana, Mali, Songhay, Mossi), les royaumes sénégaubiens (Takrūr, Djolof, Sérér) et les cités-États hawsa et yoruba. Les sources de cette période décrivent en détail les empires soudanais, qui étaient des fédérations ou des confédérations de royaumes dirigés par un groupe ethnique guerrier et unis autour d'un clan dominant. Le roi du Mali et le *naba* des Mossi étaient presque des personnages sacrés, entourés d'une cour observant un protocole strict. Dans les lignages princiers, le caractère héréditaire du pouvoir était légitimé par les traditions ancestrales et rarement par la force des armes. Le souverain était secondé par un conseil royal composé de princes, mais aussi de chefs de captifs, d'hommes libres et de personnes castées (griots) et parfois de communautés tributaires.

Le conseil guidait le roi, intervenait en qualité de juge à tous les niveaux et supervisait le gouvernement chargé de la gestion des affaires. Au Ghana et au Mali, le roi déléguait l'exercice du pouvoir à un premier ministre (*vizir*) secondé par de nombreux dignitaires responsables de départements tels que la finance, l'armée, les affaires étrangères, le palais, etc. L'empire était divisé en provinces conquises et en royaumes tributaires. À la tête des premiers se trouvait un gouverneur (le *farin* et le *farba* respectivement des Mandingues et des Songhay) nommé par l'empereur. Les seconds conservaient leur autonomie sous l'égide de leur dynastie légitime, mais devaient payer un tribut en nature et fournir un certain nombre de soldats. Dans les grandes cités islamiques telles que Tombouctou, Djenné et Oualata, le *qāḍī* rendait la justice et bénéficiait d'un prestige immense et incontesté.

L'État tirait d'immenses revenus des droits de douanes versés à la frontière sur les biens importés et exportés. L'essor des États soudanais reposait en grande partie sur les ressources de chaque pays. Les taxes levées sur certains produits, en particulier l'or et le sel, les butins de guerre, les divers tributs, les produits des domaines royaux, les dons, les esclaves, etc. assuraient une bonne assise au pouvoir royal. Celui-ci entretenait généralement une administration, une vaste clientèle et une armée considérable. Outre la garde royale, certains États tels que le Mali et le Songhay possédaient une armée permanente de plusieurs milliers de soldats dans certaines provinces (illustration 15). L'armée n'était toutefois complètement rassemblée qu'en cas de guerre. La majorité des soldats ne provenaient alors plus des troupes royales, mais des contingents fournis par les princes tributaires. L'État soudanais couvrait une zone considérable. Au XIV^e siècle, l'empire du Mali s'étendait de l'océan Atlantique (Sénégal) à Gao (carte 30). Les conditions géographiques prédéterminaient ainsi sa forte décentralisation par le biais d'une sorte de fédération rassemblant divers groupes ethniques, chacun jouissant d'une réelle autonomie. Chez les Hawsa, l'État était de taille plus restreinte, l'unité politique n'ayant jamais été obtenue dans

tout le pays. La cité fortifiée était au cœur du pouvoir au XIV^e siècle. Le royaume, regroupant la cité et les villages environnants, était ainsi dirigé par un roi (*sarki*) élu par les notables de diverses communautés. Le *sarki* confiait la gestion du pays à un Premier ministre (*galadima*) épaulé par les principaux responsables de l'administration, de l'armée, des finances, de la religion, etc. Le pouvoir, modéré par nature, était contrebalancé par l'aristocratie locale.

Ce mode d'organisation ressemblait à celui des cités yoruba, où le pouvoir était relativement démocratique. Le royaume d'Oyo, principale unité politique du pays, était en réalité un regroupement de cités presque autonomes. Chaque ville, ainsi que ses environs, était dirigée par un roi et un sénat (*bale*) dont les représentants, cooptés parmi la bourgeoisie urbaine, supervisaient les administrateurs, lesquels travaillaient par paire. Le *bale* était responsable devant le peuple auquel il devait rendre des comptes. À la tête du royaume, le roi d'Oyo (*alafin* d'Oyo) était élu par le Conseil d'État composé de sept membres (les *Oyo-mesi*). Ceux-ci n'étaient pas issus de la noblesse mais détenaient réellement le pouvoir et avaient même le droit d'ordonner à un souverain de se suicider.

Contrairement au régime yoruba, le Bénin fut organisé selon une monarchie absolue du XII^e au XV^e siècle. Le roi (*oba*) était déifié et vivait selon un rituel mystique impliquant des sacrifices humains. Il était entouré d'une aristocratie composée de grands conseillers (*orizama*), dont la charge était héréditaire, et de nombreux dignitaires, représentant les différentes communautés territoriales. Choisis par le roi, ces aristocrates étaient soumis à sa volonté (illustrations 267 à 269).

Dans toute l'Afrique de l'Ouest, à l'exception de ce cas unique, le pouvoir était plus ou moins partagé entre le souverain et les chefs des différentes communautés. Les conditions géographiques, le faible niveau de développement économique et technique et le sentiment communautaire tempéraient les différences sociales, raison pour laquelle le pouvoir était relativement décentralisé et modéré. L'Afrique de l'Ouest connut en un mot, avec plus ou moins de succès, différentes formes d'État, de la chefferie patriarcale à la démocratie municipale.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAMU M. 1984. « The Hawsa and the neighbours in central Sudan ». Dans : *General history of Africa*. Vol. IV. UNESCO/University of California Press, pp. 266–300.
- ADDE. 1972. *La Croissance urbaine en Afrique noire*. Paris, CNRS.

- AL-ʿUMARĪ, IBN FAḌL ALLĀH. 1924. *Masālik al-Absār fī Mamālik al-Amsār* [Les itinéraires des regards sur les royaumes des pays civilisés]. Le Caire. Trad. française M. Gaudefroy-Demombynes, *L'Afrique moins l'Égypte*. Paris, 1927.
- Atlas Jeune Afrique*. 1973. «Le continent africain». Paris.
- AL-BAKRĪ, ABŪ ʿUBAYD ABD ALLĀ. 1857. *Kitāb al-Masālik wa al-Mamālik* [Livre des itinéraires et des royaumes]. Portion de texte arabe avec trad. française baron William MacGuckin de Slane, *Description de l'Afrique septentrionale*, Alger, 1857. Réimp. du texte arabe, Paris, Adrien Maisonneuve, 1965.
- BOAHEN A. A. 1974. «Who are the Akan?» Dans: *Bonduku Seminar Papers*.
- BOHANNAN P., DALTON C. 1962. *Markets in Africa*. Illinois.
- BOVILL E. W. 1933. *Caravans of the old Sahara: an introduction to the history of western Sudan*. Londres.
- 1958. *The golden trade of the Moors*. Oxford, Oxford University Press.
- BRAUDEL F. 1946. «Monnaies et civilisation: de l'or du Soudan à l'argent d'Amérique». *Annales ESC*. Paris, n° I.
- CISSÉ Y. T., KAMISSOKO W. 1988. *La Grande Geste du Mali, des origines à la fondation de l'empire*. Paris.
- CISSOKO S. M. 1975. *Tombouctou et l'empire songhay: épanouissement du Soudan nigérien aux XV^e–XVI^e siècles*. Paris, NEA, pp. 20–22.
- CROWDER M. 1962. *The history of Nigeria*. Londres.
- CROWDER M., AJAYI J. F. A. (dir. publ.). 1971. *The history of West Africa*. Londres.
- CUOQ J. 1975. *Recueil des sources arabes concernant le Bilād al-Sūdān*. Paris, CNRS.
- DESCHAMPS H. *Les Institutions politiques en Afrique*. Paris, PUF (Que sais-je? n° 549).
- DIAGNE P. 1967. *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale*. Paris, Présence africaine.
- 1981. *Le Concept du pouvoir en Afrique*. UNESCO.
- DIOP C. A. 1960. *Afrique noire précoloniale*. Paris, Présence africaine.
- FERNANDES V. 1940. *O manuscrito Valentim Fernandes*. Lisbonne, Academia portuguesa de história. Texte portugais et trad. française T. Monod, A. Teixeira da Mota, R. Mauny, *Description de la côte occidentale*

d'Afrique, 1506–1510, Bissau, Centro de estudos da Guiné Portuguesa, n° 2, 1951.

FORTES M., Evans-Pritchard E. 1947. *African political systems*. Oxford, Oxford University Press (réimpr., Londres/New York, 1987).

GAUTIER E. F. 1935. «Le problème de l'or au Moyen Âge». *Annales d'histoire économique et sociale*. Paris.

General history of Africa. 1984 et 1988. Vol. III et IV. Paris, UNESCO/University of California Press.

GOMES EANES DE AZURARA. 1453. *Crónica do descobrimento e conquista de Guiné* [Chronique de la découverte et de la conquête de la Guinée]. Texte portugais, Santarém (dir. publ.), Paris, 1841 ; J. de Bragança (dir. publ.), Oporto (Pôrto), 1937 ; A. J. Dinis Dias (dir. publ.), Lisbonne, 1949 ; Reis Brasil (dir. publ.), Lisbonne, 1989. Trad. anglaise dans G. R. Crone, *The voyages of Cadamosto, and other documents on Western Africa in the second half of the fifteenth century*, Londres, Hakluyt Society 1937.

GRAY R., BIRMINGHAM D. 1970. *Precolonial African trade*. Oxford, Oxford University Press.

HEERS J. 1958. «Le Sahara et le commerce méditerranéen à la fin du Moyen Âge». *Annales de l'Institut d'études orientales*. Paris, n° XVI.

HÉRODOTE. *Histoires*. Livre IV, 183.

«Histoire des villes et des sociétés urbaines en Afrique noire : les villes précoloniales». *Cahier Afrique Noire* (Paris), 1982, n° 5.

IBN BAṬṬŪṬA. 1853–1859. *Rihla* [Le voyage]. Titre arabe complet : *Tuhfat al-Nuzzār fi 'Ajā'ib al-Amsār* [Présent offert aux observateurs : choses curieuses et merveilleuses vues dans les pays]. 1^{re} éd. du texte arabe et trad. française C. Defréméry, B. R. Sanguinetti, 4 vol., Paris, 1853-1859 ; trad. anglaise H. A. R. Gibb, *The travels of Ibn Baṭṭūta*, Cambridge, Hakluyt Society, 1956-1971 : texte arabe seul Talāl Harb (dir. publ.), *Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya*, Beyrouth, 1992.

IBN ḤAWQAL. 1873. *Kitāb Šūrat al-Arḍ* [Le livre de la configuration de la Terre] ; texte arabe M. J. de Goeje (dir. publ.), Leyde ; rééd. J. H. Kramers (dir. publ.), Leyde, 1938 ; trad. française partielle, baron William MacGuckin de Slane, *Description de l'Afrique*, Paris, 1842 ; trad. française intégrale, J. H. Kramers et G. Wiet, *Configuration de la Terre*, Paris, 1965.

IBN KHALDŪN. 1868. *Kitā al-Ibar* [Livre de l'admonition (histoire universelle)]. Texte arabe, 7 vol., Būlāq (rééd., Beyrouth, 1958). Trad. française partielle baron W. MacGuckin de Slane, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 4 vol., Alger,

- 1852–1856 (réimp., Paris, 1925–1926). Nouvelle trad. française, 7 vol., Beyrouth, 1956–1959.
- KA^cṬĪ MAḤMŪD. 1913–1914. *Tārīkh al-Fattāsh* [Chronique du chercheur]. 1^{re} éd. du texte arabe avec trad. française O. Houdas, M. Delafosse, Paris. Réimpr. et rév., Paris, 1964. Réimpr. de la 1^{re} éd., Paris, UNESCO/Maison-neuve, 1981.
- KI ZERBO J. 1972. *Histoire de l'Afrique noire*. Paris, Hatier, pp. 161–164.
- LA CHAPELLE F. (de). 1969. « Esquisse d'une histoire du Sahara occidental ». *Hespéris* (Paris), n° X.
- LOMBARD J. 1965. *Structures de type féodal en Afrique noire*. Paris.
- MARÉES P. (DE). 1605. *Description et récit historique du riche royaume d'or de Guinée*. Amsterdam.
- MAUNY R. 1961. *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge*. Paris (Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire).
- MONOT T. 1939. *Contribution à l'étude du Sahara occidental*. Paris.
- MONTEIL C. 1929. « Les empires du Mali ». *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF* (Dakar), n° XII.
- 1951. « Problèmes du Soudan occidental : juifs et judaïsés » ; *Hespéris* (Paris), n° XXXVIII.
- PACHECO PEREIRA D. XVI^e siècle. *Esmeraldo de situ orbis* [L'émeraude, sur la situation du monde]. Texte portugais R. E. de Azevedo (dir. publ.), Lisbonne, 1898 ; A. da Epiphania da Silva Dias (dir. publ.), Lisbonne, 1905 ; D. Peres (dir. publ.), Lisbonne, 1954. Texte portugais avec trad. anglaise G. H. T. Kimble, Londres, Hakluyt Society, 1937. Trad. française R. Mauny, Bissau (Publicações do Centro de estudos da Guiné Portuguesa, n° XIX), 1956.
- PALAU MARTÍ M. 1964. *Le Roi dieu du Bénin*. Paris.
- PERÈS H. 1937. Relations entre le Tafilelt et le Soudan... du XIII^e au XIV^e siècle. Dans : *Mélanges géographique et oriental*. Tours, pp. 409–414.
- ROBERT D. S., DEVISSE J. 1970. *Tegdaoust*. Vol. I. *Recherches sur Aouda-ghost*. Paris.
- RODERICK J., MCINTOSH S. K. 1983. Dans : *Afrique, Histoire*. Vol. VII. Paris.
- RYDER A. F. C. 1984. « From the Volta to Cameroon ». Dans : *General history of Africa*. Vol. IV. Paris, UNESCO/University of California Press, pp. 339–370.

32.4

Les religions

32.4.1

LES RELIGIONS AFRICAINES TRADITIONNELLES

Isaac Adeagbo Akinkjogbin

Dans la plupart des communautés d'Afrique occidentale, la religion a imprégné presque tous les aspects des activités sociales, qu'il s'agisse de la politique, de l'économie, des relations entre les personnes, voire des habitudes alimentaires. Les naissances et les enterrements étaient des affaires éminemment religieuses. Par conséquent, pour comprendre la société qui peuple cette région du monde, il faut connaître ses croyances et pratiques religieuses.

Entre 600 et 1500 apr. J.-C., trois cultes religieux se sont manifestés en Afrique occidentale. Le premier concerne la religion traditionnelle africaine, indigène par nature et fondée sur l'ensemble du passé historique et philosophique vécu par la population. Le deuxième est l'islam, qui y a été introduit au XI^e siècle apr. J.-C. À partir de là, et grâce aux actes de dévotion qu'ont accomplis les souverains des États soudanais, notamment ceux du Mali, du Songhay et du Kānem, l'islam a pris son essor pour devenir, dès le XVI^e siècle, une force sociopolitique en Afrique occidentale. Le troisième culte est le christianisme, qui y a pénétré cinq siècles après l'islam. À la suite de l'introduction de ces deux dernières religions, les pratiques confessionnelles des sociétés africaines se sont caractérisées par d'intenses interactions entre la religion traditionnelle africaine et les religions étrangères (Greenberg, 1946; Nadel, 1970). La plus ancienne a eu souvent tendance à influencer les plus récentes, ce qui a entraîné, à plusieurs reprises, l'apparition de courants favorables à sa réactivation au sein même des deux autres (Hiskett, 1984). La présente étude portera sur la religion traditionnelle africaine, en premier lieu parce que cette tradition a continué d'exercer son rayonnement sur le mode de vie de la plupart des Africains de l'Ouest; et, en second lieu, parce que cela nous permettra de saisir la nature des croyances que celle-ci véhicule.

On a souvent considéré la religion traditionnelle africaine comme une forme très inférieure de la religion (P'Bitek, 1970) et on l'a désignée sous des noms péjoratifs tels qu'«animisme», «paganisme», «fétichisme» ou «vaudou». D'aucuns affirment que toutes ces croyances n'auraient que la valeur de «mystères» et non de religions. En fait, les missionnaires musulmans et chrétiens auraient voulu faire croire que, jusqu'à l'introduction de leur foi, les Africains de l'Ouest n'avaient en propre aucune religion digne d'être considérée comme «véritable».

Ce dénigrement de la religion traditionnelle africaine se fonde sur le fait qu'elle s'accompagnait d'objets rituels façonnés par l'homme, tels que les amulettes, mascottes, talismans, charmes ou autres articles du même genre, et qu'elle pratiquait des cérémonies estimées répugnantes pour la dignité humaine (Adediran'Biodun, 1985). Pourtant, ce que l'on a souvent oublié, c'est que la plupart des religions du monde ont, à un stade ou à un autre, adopté ces types d'objets créés par l'homme et observé des pratiques tout aussi repoussantes. La religion traditionnelle africaine opère en réalité une distinction entre certains objets rituels et les divinités vénérées. Pour le peuple akan, par exemple, le *suman* (charme) n'est pas synonyme d'*obosom* (divinité), pas plus que le mot *ebo* (sacrifice) n'est identique à *òrìsà* (divinité) pour un Yoruba. Les objets fabriqués par l'homme et les rites étaient destinés à faciliter la concentration des fidèles ou à leur faire obtenir la bienveillance de la divinité qui était le principal objet du culte.

En dépit de la multitude de divinités qui jouaient pour eux le rôle d'intercesseurs, les Africains de l'Ouest n'étaient pas polythéistes. Dans toute l'Afrique occidentale, la notion d'un être suprême, qui se situait au-dessus de tout et gouvernait tout, était commune et universelle (Oduyoye, 1983). On l'adorait comme le créateur tout-puissant de toutes choses (y compris des divinités intermédiaires), le générateur de toute vie, le régent de toute destinée et le juge ultime des actions humaines, puisqu'il voyait et savait tout. Généralement, aucune représentation physique de cet être n'était comprise dans les panthéons locaux où se trouvaient rassemblées les divinités, car on considérait qu'il se situait au-delà des facultés de compréhension humaines.

Pourtant, il ne faudrait pas penser que toutes les conceptions du monothéisme étaient uniformes d'un bout à l'autre de l'Afrique occidentale. Cela ne pouvait être, puisqu'elles n'émanaient pas d'une source unique. Mais les diverses idées que l'on s'en faisait, à l'intérieur des groupes linguistiques respectifs, paraissent manifestement similaires, chacun d'entre eux ayant créé sa notion particulière et personnelle à partir d'un passé historique et d'une vision du monde qui lui étaient propres. Le fait que ces concepts aient été enregistrés par des érudits modernes ne signifie pas nécessairement que ces savants aient inventé les mots. Par exemple, Bolaji Idowu a écrit sur le dieu

suprême yoruba, Olodumare, dans les années 1950. Cela ne veut pas dire qu'il a inventé le mot ou le concept. Les missionnaires espagnols, qui ont exploré la côte d'Adja (actuelle République du Bénin) à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle, ont consigné l'idée du monothéisme que se faisait la population et publié leurs découvertes dans un livre intitulé *Doctrina christiana*. Une étude des œuvres de John Mbiti donne à penser que ce genre de similitudes se répandit dans toute l'Afrique subsaharienne. Néanmoins, et malgré ces phénomènes, l'être suprême portait différents noms dans les différentes parties de l'Afrique occidentale (Imasogie, 1985 ; Mbiti, 1977). C'est ainsi qu'en langue méné il s'appelait Ngewe ou Leve (créateur suprême), et portait les noms suivants dans les différentes langues :

Tenda	<i>Hounnounge</i>	(L'Inconnu)
Akan	<i>Onyame</i>	(L'Être suprême)
Ewe	<i>Mawu-se</i>	(Dieu — Le Dieu suprême)
Gun	<i>Mawu/Lisa</i>	(Le Créateur suprême)
Yoruba	<i>Olodumare</i>	(Tout-Puissant)
Edo	<i>Osanobua</i>	(Créateur du monde)
Urhobo	<i>Oghene</i>	(Seigneur de toute chose)
Nupé	<i>Tsoci</i>	(Le Propriétaire de nous tous — Notre Seigneur)
Tiv	<i>Aondo Gba Tar</i>	(Dieu, le charpentier)
Yako	<i>Ubasi</i>	(Créateur)
Bamum	<i>Nyinyi</i>	(L'Omniprésent)
Ibo	<i>Chineke Chukwu</i>	(Créateur — Grand Esprit)
Dogon	<i>Amma</i>	(L'Être suprême)
Songhay	<i>Irkoy</i>	(Le Tout-Puissant)
Hawsa	<i>Ubangiji</i>	
Kpelle	<i>Gerze</i>	
Gbauda	<i>Ngala</i>	
Maman	<i>Wala</i>	
Kissi	<i>Hala</i>	

Notons que le nom local prêté à l'être suprême prenait toujours la forme du singulier et n'était pas un terme générique. Cet être n'avait aucune image ou représentation visible, parce qu'il était trop puissant pour être contemplé par un esprit humain. Son pouvoir était tel que les mortels ordinaires ne pouvaient pas l'approcher directement, mais uniquement à travers des intermédiaires.

Ces intermédiaires étaient des divinités, censées avoir été spécialement créées par le dieu tout-puissant pour lui servir de messagers et d'assistants particuliers. C'est là probablement une caractéristique qui distingue la religion traditionnelle africaine des autres principales religions du monde. Les divinités comprenaient des esprits ancestraux et des créatures surnaturelles.

Elles se trouvaient également associées aux particularités de l'environnement, comme les collines, les rivières et les arbres, où elles éalisaient résidence. De même, certaines plantes et certains animaux qui jouaient des rôles importants dans l'évolution historique de la communauté avaient valeur de totems ou d'emblèmes avec lesquels se forgeait un lien sacré.

C'est pour cela que, dans l'ouest de l'Afrique, la liste des divinités n'est pas figée et que l'on ne retrouve pas nécessairement les mêmes d'un endroit à l'autre. Le passé historique vécu par les peuples dans des endroits différents déterminait les divinités qui y vivaient. L'idée générale était que toutes les choses, animées et inanimées, étaient investies par des esprits qui avaient le pouvoir de communiquer avec Dieu. En général, si certaines d'entre elles (comme les arbres, rivières, rochers ou montagnes) étaient exceptionnelles par leurs dimensions, ou si certains êtres humains jouissaient tout spécialement d'attributs charismatiques extraordinaires, on leur attribuait alors une part inhabituelle des dons spirituels accordés par Dieu. Les exemples de ce genre abondent dans toute l'Afrique occidentale où les grands fleuves — Gambie, Sénégal, Niger, Volta, Mono, Ouémé, Ogun, Osun, Bénoué, etc. — étaient vénérés par les peuples dont ils traversaient les territoires, essentiellement parce qu'ils leur apportaient des moyens de subsistance — par l'intermédiaire de l'agriculture, de la pêche, du transport et ainsi de suite. De même, les rochers et les sommets (Fouta-Djalou, Atakora, Dala et Adamaoua) ont été déifiés à cause de la protection qu'ils offraient en temps de guerre. Les populations installées au milieu de l'Afrique occidentale, à qui ces régions escarpées offraient un refuge contre leurs voisins belliqueux du Nord et du Sud, ont créé un grand nombre de divinités montagnardes qui existent encore aujourd'hui chez les descendants des anciens États dagomba, mossi, tallensi, borgou, jukun et tiv. De la même manière, un grand nombre de héros et d'héroïnes d'origine locale allèrent rejoindre les panthéons des divers peuples, qu'il s'agisse de fondateurs éponymes comme Bayajida (Hawsa) ou Oduduwa (Yoruba), de fondateurs politiques comme Osei Tutu (Ashanti) et Sango (Yoruba). Cette prolifération de dieux et de déesses laissera penser que les peuples d'Afrique occidentale résolvaient des difficultés semblables en se servant de caractéristiques environnementales identiques sans nécessairement s'inspirer des coutumes de leurs voisins (Akinjobin, 1978).

Il y avait d'autres esprits ou pouvoirs mystiques qui étaient reconnus et dont on tenait compte dans l'ordre des choses. Ceux-ci comprenaient les agents de la sorcellerie et de la magie. C'est à cause d'eux que les individus allaient consulter des devins pour que ceux-ci les aident à résoudre quelque problème urgent. En outre, il y avait les charmes, amulettes et autres artifices que l'on utilisait à des fins protectrices ou agressives. Enfin, les religions traditionnelles africaines se caractérisaient par des rituels, sacrifices et cérémonies compliqués qui étaient étroitement liés aux divers aspects de

la vie : l'agriculture, la grossesse, la guérison des maladies, la prévention des calamités et ainsi de suite. À cet égard, religion et science s'entremêlaient. Souvent, l'officiant local réunissait en lui toutes les connaissances de sa communauté sur la physique, l'économie et la géographie humaine. Cette science qu'étaient censés lui avoir conférée les dieux, après s'être concerté avec eux, il la mettait au service de la communauté. Là-dessus, les divinités se montraient bienveillantes. Car elles existaient pour l'ordonnement pacifique de la société.

Si les religions traditionnelles africaines se préoccupaient surtout de la vie présente, elles reflétaient néanmoins le désir qu'ont eu les Africains de l'Ouest, comme ce fut le cas pour toutes les autres religions du monde, de comprendre les forces de la nature qu'ils subissaient. Cette aspiration, qui cherchait à donner un sens à l'inconnu et à l'au-delà, a engendré l'art de la géomancie pratiqué dans toute l'Afrique occidentale (Trantman, 1939 ; Bascom, 1966 ; Abimbola, 1976). Malgré des différences relevées d'un endroit à l'autre, ces pratiques divinatoires, qui utilisent les noix de cola, les coquilles de cauri, les noix de palmier ou le sable, se ressemblaient au point de donner l'impression qu'elles découlaient d'une source commune. La géomancie, appelée *ifa* chez les Yoruba, *afa* chez les Nupé, *fa* chez les Fon, *ipe* chez les Obudu du Sud-Est nigérian et *agbigba* parmi les peuples de la région de la Cross (fleuve situé dans le sud du Nigéria) a pris la dimension d'un système d'éducation hautement organisé, appliqué à une foule de disciplines — telles que l'histoire, les mathématiques, la théologie, l'agriculture, la psychologie, les sciences physiques, la physiologie, la médecine et la philosophie — et destiné à résoudre les problèmes en puissance que pourraient devoir affronter les individus ou la communauté dans son ensemble (Abimbola, 1968 ; Opeola, 1988).

Même si on les qualifie de « traditionnelles », les pratiques religieuses indigènes en Afrique occidentale n'avaient rien de statique. Au contraire, elles ont intégré des changements considérables en fonction des expériences historiques vécues par les différents peuples. L'introduction de l'islam et du christianisme, par exemple, a exercé des influences profondes sur les religions indigènes qui, de même, ont à leur tour affecté la pratique locale de ces religions étrangères. La période étudiée dans le présent volume a été une ère d'adaptation et de conflit. Par exemple, si l'islam a obtenu un succès appréciable en Afrique occidentale à la fin du XI^e siècle, lorsqu'il a été adopté par la dynastie régnante de Gao, l'un des principaux centres commerciaux de l'époque, c'est manifestement parce que les marchands immigrants qui l'avaient introduit en Afrique de l'Ouest avaient clairement compris qu'il leur fallait adapter leur foi aux coutumes locales (Hiskett, 1984). Cela a entraîné un syncrétisme religieux qui a été à l'origine de fréquents *jihād* destinés à purifier la pratique islamique en Afrique occidentale mais qui, surtout, a

renforcé le prestige de la religion musulmane et a contribué à sa propagation, notamment dans les zones de savane, à partir de 1600 apr. J.-C.

Grâce à l'expansion des échanges commerciaux et à la création de vastes empires, les prédicateurs musulmans bénéficièrent d'une clientèle fort élargie, et les coutumes islamiques furent adoptées d'une façon générale même si, dans bien des cas, elles subissaient quelques adaptations pour répondre aux situations locales. Par ailleurs, le christianisme, introduit dans le dernier quart du XV^e siècle, se montra moins tolérant envers les pratiques religieuses indigènes des peuples d'Afrique occidentale. Il rejeta en bloc les tentatives faites par les populations locales pour adapter la nouvelle religion à leurs propres coutumes traditionnelles. C'est ce qui explique l'échec des premières tentatives d'implantation du christianisme en Afrique de l'Ouest (Ryder, 1969), à une époque où les religieux musulmans d'origine étrangère et indigène faisaient rapidement progresser l'islamisation.

BIBLIOGRAPHIE

(Voir le chapitre 32.5).

32.4.2

L'ISLAM ET LE CHRISTIANISME

Sékéné Mody Cissoko

L'Afrique occidentale médiévale ne fut pas étrangère aux grands mouvements du monde contemporain, asiatique et européen. Son relatif isolement fut interrompu au XI^e siècle par l'arrivée de l'islam qui avait déjà conquis tout le nord du continent, de l'Égypte à l'océan Atlantique¹. Les caravelles portugaises apportèrent avec elles, au XV^e et au XVI^e siècle, le christianisme qui ne put s'y implanter. Ainsi les cultures traditionnelles s'enrichirent, dans certaines régions, de nouvelles croyances monothéistes et universalistes et formèrent une symbiose avec elles en un syncrétisme très original.

L'islam a pris contact avec le Sahara dès 666 avec l'expédition d'Uqba ibn Nāfi' dans le Fezzān et le Kāwār, mais il faut attendre les IX^e et X^e siècles pour son introduction véritable dans le Soudan occidental, c'est-à-dire sahélo-soudanien. L'islam, par le commerce transsaharien et par les voyageurs de toutes catégories et de toutes races, pénétra d'année en année en Afrique occidentale et, à la fin de notre période (XVI^e siècle), toucha même certaines régions forestières et côtières. Il devint ainsi une réalité africaine, et l'Afrique de l'Ouest une entité du monde islamique.

De la côte sénégalienne au lac Tchad, du Sahel au pays Yoruba, l'islam s'installa en s'adaptant à la société et aux croyances traditionnelles. Les grandes monarchies impériales (Mali, Songhay), les aristocraties du Takrūr, du Nord hawsa, pour ne citer que celles-là, se convertirent et entretenirent des relations étroites (échanges économiques, religieux, culturels, migrations des hommes) avec le monde islamique et afro-asiatique. Ainsi des milliers de pèlerins africains visitaient chaque année La Mecque, l'Égypte, le Soudan nilotique. Des lettrés, des *sharīf* et des hommes d'affaires arabo-islamiques venaient aussi dans l'Ouest africain, et certains s'y installèrent définitivement. C'est surtout avec le Maghreb arabo-berbère que les liens furent les plus intenses dans tous les domaines, et les deux régions constituèrent même une unité islamique africaine.

Ainsi l'islam ouest-africain revêtit les caractères d'un islam urbain et élitiste. Il s'enracina dans les villes sahéliennes (Chinguetti, Ouadane, Tombouctou, Gao, Agadir, Tadmekka) et soudanaises (Djenné, Dia, Niani, Silla, Gonjour, Kano, Katsina, etc), qui furent les grands centres des échanges commerciaux dans la zone. Il contribua aussi au développement d'un urbanisme soudanais caractérisé par des villes densément peuplées avec des maisons à étages, des monuments telles les mosquées (Sankoré et Djin-

gareyber à Tombouctou) (illustration 34), les tombeaux des *askiya* (rois) à Gao construits en forme plus ou moins pyramidale (style soudanais) encore présente dans l'architecture contemporaine.

L'islam apporta l'écriture, la science islamique et contribua à la construction d'une nouvelle société africaine. Des lettrés arabo-berbères et surtout négro-africains s'employèrent à diffuser la nouvelle religion non par le *jihād*, mais par la conversion de l'élite politique et marchande. L'école joua un grand rôle et permit un vrai développement intellectuel dans la zone soudano-sahélienne. Chaque religieux (marabout) avait son école coranique où étaient enseignés les éléments de base de la langue arabe et du Coran. Certaines grandes villes comme Oualatta, Djenné et surtout Tombouctou ouvrirent de véritables universités. Celle de Tombouctou fut la plus célèbre (Cissoko, 1996). En dehors des 150 à 180 écoles coraniques de la ville, la mosquée de Sankoré, au nord-est de la ville, regroupait au XVI^e siècle des milliers d'étudiants autour de maîtres célèbres tels Muḥammad Bagayokho, les *qāḍī* Umar et Muḥammad Akit, Anda Ag Muḥammad, le grand érudit Aḥmad Bābā (Hunwick, 1980, 1981), etc.

L'enseignement portait sur la science classique de l'islam (théologie et droit), mais aussi sur la langue et la littérature arabes, la dialectique, l'astronomie, la médecine, l'histoire, etc. Des illustres maîtres produisirent des œuvres remarquables à la hauteur de grands docteurs de l'islam oriental. On a récupéré aujourd'hui nombre de travaux d'Aḥmad Bābā (fin du XVI^e siècle) qui apparaît comme le plus grand docteur de son temps, tant par sa vaste érudition (grammaire, théologie, histoire, droit, etc.) que par la profondeur de sa pensée et de son impact sur l'intelligentsia du Maghreb et du Soudan. Il était lui-même, cependant, plein d'admiration devant les œuvres de son maître Muḥammad Bagayokho qui, malheureusement, ne sont pas encore toutes découvertes.

Les deux *tārīkh* de Tombouctou, le *Tārīkh al-Fattāsh* du soninké Maḥmūd al-Qāṭi^c et de ses descendants (XV^e–XVI^e siècle) et le *Tārīkh al-Sūdān* d'Abd al-Raḥman al-Sa^cdī (XVII^e siècle) inspiré des œuvres d'Aḥmad Bābā, témoignent du niveau avancé de la recherche historique utilisant une méthode rigoureuse proche de la science moderne.

Ce rayonnement islamique resta cependant limité à un espace infime dans l'Ouest africain. L'islam, même dans la zone soudano-sahélienne, ne pénétra que superficiellement dans le monde rural et dans la savane soudanaise. Il faut reconnaître que même dans sa zone d'expansion, il ne put faire disparaître les croyances traditionnelles. Le cas le plus typique est celui des Songhay, des Soninké et des Malinké qui connurent très tôt l'islam, mais qui l'assimilèrent en l'adaptant à leur environnement et à leurs croyances séculaires. C'est ainsi que, dès cette époque, l'islam s'implanta grâce à son caractère de tolérance et d'adaptabilité aux réalités africaines (Monteil, 1964).

Le christianisme, venu avec les navigateurs portugais aux XV^e et XVI^e siècles, ne s'installa pas en Afrique occidentale. Les caravelles étaient plutôt remplies de navigateurs et de produits de commerce que d'hommes de Dieu. Les premières navigations au XV^e siècle étaient de véritables aventures le long du golfe de Guinée et ne s'accompagnèrent d'implantations de comptoirs qu'au XVI^e siècle, surtout dans le golfe du Bénin.

Seules les îles du Cap-Vert peuplées de Portugais et de leurs esclaves connurent la première église, mais sans aucune conséquence sur le continent africain.

NOTE

1. Il existe de nombreux travaux sur ce sujet devenu presque classique de l'histoire médiévale africaine. Sans trop insister, nous renvoyons aux volumes III et IV de l'*Histoire générale de l'Afrique* (UNESCO), à l'*Encyclopédie de l'islam* et aux ouvrages de Geuthner (1984) et Triaud (1973). Voir aussi la bibliographie du chapitre 17.5.2 de ce volume.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-SA^cDĪ, 'ABD AL-RAḤMAN. 1913. *Tārīkh al-Fattāsh*. Trad. française O. Houdas, M. Delafosse. Paris.
- CISSOKO S. M. 1996. *Tombouctou et l'Empire songhay*. Paris, L'Harmattan.
- Encyclopaedia of Islam (EI2)*. 1960. 2^e éd. Leyde, E. J. Brill.
- General history of Africa*. 1984 et 1988. Vol. III et IV. Paris, UNESCO/University of California Press, vol. IV, 1984, vol. III, 1988.
- GUETHNER P. 1984. *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines à la fin du XVI^e siècle*. Paris, Librairie orientale P. Guethner.
- HUNWICK J. O. 1980. «Gao and the almoravids: a hypothesis». Dans : B. K. Swartz et R. F. Dumett (dir. publ.), pp. 413–430.
- HUNWICK J. O., Meillassoux C., Triaud J. L. 1981. «La géographie du Soudan d'après Al-Bakrī'. Trois lectures». Dans : *Le Sol, la parole et l'écrit*. Vol. I, pp. 401–428.
- MONTEIL V. 1964. *L'Islam noir*. Paris, Seuil.
- TRIAUD J. L. «Islam et société soudanaise au Moyen Âge : étude historique». *Recherches voltaïques* (Paris, Collège de France), n° 16.

32.5

Les arts et les sciences

Isaac Adeagbo Akinjogbin

La religion a donné naissance à diverses formes d'expression artistique, de la Sierra Leone à la Cross et du littoral atlantique à la savane. Après la révolution néolithique en Afrique occidentale, le développement systématique d'une culture urbaine était propice à la création artistique. C'est ainsi qu'à partir du début du premier millénaire apr. J.-C., les artistes de la région se sont mis à utiliser les matériaux qu'ils trouvaient sur place, la pierre, le bois ou les métaux, pour produire des objets religieux et profanes. Les peuples yoruba, edo, akan, baoulé et bambara sont quelques-uns des groupes les plus connus et les plus célèbres de l'histoire de l'art en Afrique occidentale (Fraser et Cole, 1972 ; Goldwater, 1964). Il en est d'autres, eux aussi renommés, comme les Igbo, les Nupé, les Efik et les Mendé.

L'impressionnante collection d'objets artistiques rassemblés dans différentes parties de l'Afrique occidentale montre que leur production s'inspirait d'idées identiques et donne à penser que toute la région appartenait à la même tradition artistique, ou avait connu une évolution historique identique en passant de la vannerie à la sculpture sur pierre, à la poterie et enfin à la métallurgie (Willett, 1967). La vannerie et la pierre sculptée sont incontestablement antérieures au VII^e siècle apr. J.-C. Par la suite, les arts plastiques ont pris une place importante, en particulier lorsque des installations urbaines stables ont commencé à surgir dans diverses régions. Les contacts avec l'islam ont sans aucun doute marqué considérablement l'art traditionnel (Bravmann, 1974), comme en témoigne la prolifération des styles architecturaux orientaux dans le Soudan occidental et central au XVI^e siècle apr. J.-C. À partir du X^e siècle, le travail du métal semble l'avoir emporté dans la production de formes artistiques variées. Les métaux utilisés comprenaient le cuivre, le laiton, le bronze, le plomb et le fer. Ce dernier stade de développement n'a pas, toutefois, supprimé les anciens supports, car les artistes d'Afrique occidentale ont continué à travailler la pierre, le bois et l'argile, en même temps que les métaux (illustrations 15 et 260 à 270). En fait, dans les régions où ces matériaux existaient, l'or et l'ivoire étaient tout aussi employés. Par exemple, l'or était communément travaillé par les Soninké de l'ancien Ghana, les Akan du Ghana moderne et les Baoulé de la Côte d'Ivoire, tandis que l'ivoire constituait un support très répandu

dans la région qui s'étend de la zone forestière de la Côte d'Ivoire moderne au Nigéria.

Les formes et les objets créés à l'aide de ces matériaux sont nombreux et variés, et ils représentent une partie du remarquable héritage artistique de l'humanité. Sur les parois rocheuses des grottes, des gravures et des peintures décrivent les activités de l'homme. Dans les zones forestières, des masques taillés dans le bois servaient pendant diverses cérémonies religieuses, de nature initiatique ou judiciaire. Un grand nombre d'effigies en bois et en terre cuite représentent des dieux, des déesses et des ancêtres. Les têtes en bronze et en laiton de la ville d'Ife (capitale spirituelle des Yoruba du Nigéria) et du Bénin (illustration 267), parfois grandeur nature, représentent des rois et des guerriers célèbres, aussi bien masculins que féminins (Kaplan, 1981 ; Rottray, 1959). Et ce n'est pas tout. Les Baoulé et les Akan fabriquaient de délicates parures en or. Les Edo confectionnaient des outils ménagers en ivoire, comme des cuillères et des peignes. Dans toute l'Afrique occidentale, on utilisait un sous-produit de l'art de la terre, à savoir des fragments de poterie, pour paver les cours des temples et celles des maisons où vivaient des hommes célèbres, ainsi que les rues fréquentées. Puis la production de perles s'est développée entre les XII^e et XV^e siècles. Ces perles étaient fort prisées par les membres des familles royales, les nobles et les femmes (Thompson, 1970). Les royaumes d'Ife et du Bénin se rendirent célèbres pour leur production de perles, mais cette industrie était fort répandue dans toute l'Afrique occidentale parce que les pierres renfermant des dessins formés par les cristaux de silice se trouvaient généralement en abondance un peu partout dans la région.

Au moment où les Portugais débarquèrent sur les côtes de l'Afrique occidentale dans les années 1470, les talents des artistes, les matériaux qu'ils utilisaient et les formes qu'ils produisaient étaient déjà fort au point. La quantité, la variété et la qualité des œuvres d'art dépendaient directement du degré d'urbanisation et de l'existence de conditions socio-économiques favorables. La naissance de systèmes politiques stables donnait aux individus l'occasion d'exprimer leurs pensées. La division du travail et la richesse qui en découlait dans ce genre de sociétés permettaient aux riches d'encourager l'art et, par conséquent, de faire vivre la partie de la population qui se consacrait à la production d'œuvres artistiques. Les royaumes d'Ife, du Bénin et de Manso, où régnaient des monarchies fortes et dont les régimes politiques s'exerçaient sur de vastes sphères d'influence, étaient aussi les centres d'une grande civilisation artistique (illustrations 265 à 270).

Dans leur très grande majorité, les œuvres d'art étaient produites sous la tutelle royale. Par exemple, au Bénin, les artistes étaient organisés en guildes appelées *igun*, et chaque *igun* dépendait d'une chefferie au palais. La guilde des fondeurs de laiton (*igun enomwon*) et celle des ferronniers

(*igun ematon*) étaient affiliées aux chefs *iwebo* du palais. Les guildes des sculpteurs (*igun igbesamwon*) et des tisserands (*igun owina*), de leur côté, relevaient des chefs *iweguae* du palais. Par l'intermédiaire de ces chefs du palais, le roi (*oba*) faisait vivre les artisans et les surveillait. Les commandes royales transmises par les différents chefs du palais suscitaient une saine concurrence et stimulaient l'esprit d'expérimentation (Igbafe, 1980).

Les religions indigènes de l'Afrique occidentale ont également donné naissance à des découvertes scientifiques. La quête incessamment menée en vue d'éclaircir le mystère de l'inconnu a entraîné des innovations importantes, notamment dans les domaines de la médecine, de l'agriculture et de la technique (Dalziel, 1955 ; Field, 1961 ; Verger, 1967). Le progrès de la science médicale en est probablement le meilleur exemple. Les représentants des religions possédaient un savoir immense sur les herbes et les racines, ils savaient les utiliser pour guérir les infections et les maladies. Leurs traitements s'accompagnaient souvent de rites, et certains groupes cultuels s'étaient spécialisés dans le traitement de diverses affections. Il y avait le *dibia* (Igbo), le *babalawo* (Yoruba), l'*isimo* (Baoulé) et les sociétés féminines secrètes chez les Mendé. Grâce aux connaissances accumulées depuis des temps immémoriaux pour soigner des affections variées, et aux expériences successives menées à l'aide de nouvelles herbes, racines et formules curatives, les guérisseurs locaux mettaient au point des méthodes novatrices et amélioraient leurs procédés thérapeutiques (Bascom, 1969).

On enregistre des progrès importants dans l'agronomie et l'alimentation grâce à des expérimentations similaires. Les peintures et gravures rupestres, ainsi que divers instruments artisanaux témoignent des efforts entrepris pour domestiquer différentes variétés de plantes et d'espèces animales en fonction de la situation géographique. Il existe, par exemple, des peintures datant approximativement du XVIII^e siècle apr. J.-C. représentant certaines espèces animales qui ont aujourd'hui disparu mais qui étaient probablement domestiquées à l'époque. Il semble, en outre, que l'élevage et la domestication des bovins, chèvres et pintades existait déjà au XVI^e siècle (Blake, 1937). La fabrication d'outils néolithiques sur une vaste échelle témoigne des premières tentatives lancées pour acclimater les plantes. L'igname, le palmier à huile, la citrouille, le sorgho, le millet, le melon, le dolique (variété de haricot), l'arbre à pain africain, le gombo et la maniguette (ou graine de paradis au goût poivré) faisaient partie des cultures propres à l'Afrique occidentale et avaient été domestiqués depuis longtemps (Isichei, 1983 ; Shaw, 1972 ; Davies, 1965). Les expériences faites avec l'introduction du bananier (banane fruit et banane plantain), de la patate douce, du cacaotier, de l'oignon, du manioc et du maïs ont permis la culture de variétés adaptées à l'environnement ouest-africain. À partir de ces cultures, tant indigènes qu'importées, les populations de cette région ont mis au point des recettes

culinaires diverses qui ont contribué aux progrès réalisés dans le domaine de l'alimentation.

Le développement de l'agriculture a été renforcé par les avancées techniques au fur et à mesure des progrès de la science industrielle. La première découverte capitale semble avoir été celle de l'extraction et de l'exploitation du fer. Dès le II^e siècle apr. J.-C., les industries minières du fer étaient déjà implantées à la frontière sud-est du Soudan, d'où la technique de la ferronnerie semble avoir gagné, par le sud-ouest, d'autres parties de l'Afrique occidentale (Diop, 1968). Par exemple, les découvertes archéologiques réalisées à Daima, dans le bassin occidental du lac Tchad, démontrent qu'aux alentours de 500 apr. J.-C., de remarquables avancées techniques avaient été accomplies dans le travail du fer en même temps qu'une amélioration des connaissances en matière d'élevage, y compris la domestication de nombreuses espèces animales, notamment les bovins, les moutons et les chèvres (Shaw, 1969). Les fouilles effectuées sur le plateau de Jos prouvent qu'il existait, en 700 apr. J.-C., une culture importante fondée sur la métallurgie du fer. Ces vestiges de l'âge du fer en Afrique se composent d'objets en fer forgé, de déchets, de tuyaux, de fragments de figurines et de vaisselle en fer. C'est ce que l'on a appelé la culture de Nok, et c'est à partir de cette région que s'est répandue en Afrique occidentale la technique du fer.

Le fer, en raison de sa dureté, servait à fabriquer de nombreux articles, outils et armes. Dans beaucoup de communautés de l'Ouest africain, des rituels accompagnaient l'extraction et la transformation de ce minerai, et les divinités associées au fer occupaient de hautes positions dans le panthéon local. Il existait d'importants filons de minerai de fer, exploités par les forgerons locaux dont l'activité joua un grand rôle dans l'économie. Les principaux centres de l'industrie métallurgique se situaient dans des régions où le sous-sol était de type ferreux et contenait des dépôts de minerai de fer. Les traditions dont on a conservé la trace dans toute l'Afrique occidentale montrent que maints fondateurs d'États et autres personnalités éminentes du XVIII^e siècle apr. J.-C. étaient des forgerons ou entretenaient des liens étroits avec ces derniers. En 1500, l'Afrique occidentale produisait déjà des armes, des boucliers et autres articles en fer de haute qualité.

D'autres industries métallurgiques s'étaient également développées. Dès le XVIII^e siècle, l'or était déjà un article apprécié dans les échanges commerciaux au Soudan, et le premier État centralisé de la région, Ouagadougou, tirait sa renommée de l'exploitation des mines d'or par ses citoyens. Avant le XVI^e siècle, d'autres peuples d'Afrique occidentale avaient mis au point des techniques d'extraction et de transformation de divers minerais tels que l'or, le cuivre, le laiton ou le bronze, et produisaient des perles et du sel. C'est ainsi qu'à la fin du XV^e siècle, une des caractéristiques importantes de l'économie de la région était le commerce pratiqué sur une vaste échelle et

approvisionné par l'agriculture comme par les industries extractives perfectionnées au cours des siècles grâce à des expérimentations scientifiques.

Il est incontestable que d'importantes découvertes techniques avaient été faites avant le XVI^e siècle dans différentes parties de l'Afrique occidentale. Mais, ces innovations scientifiques n'avaient pas permis à cette région de réaliser de grandes prouesses techniques. On pourrait légitimement se demander pourquoi elle a été incapable de progresser au-delà des limites qu'elle avait atteintes en 1502. La raison fondamentale en est que les innovations scientifiques n'ont pas été menées à leur terme. La nature de la société africaine en portait elle-même la responsabilité. Dans les sociétés indigènes, la connaissance se transmettait oralement ; tout dépendait donc de la mémoire et de ce que l'individu pouvait se rappeler ou avait envie de rapporter. En outre, nombre des occupations artistiques et industrielles s'exerçaient dans un cadre familial. Chaque famille ou lignée cherchait souvent à s'assurer le monopole de son activité et, par conséquent, conservait jalousement les secrets de fabrication et le savoir-faire accumulés dans son domaine de compétences. En outre, l'association de nombreuses pratiques scientifiques à des rituels ne facilitait pas leur exploitation par les non-initiés. Beaucoup de métiers industriels s'entouraient de secrets, et les membres de la communauté qui n'y avaient pas été initiés ne se trouvaient pas en mesure d'acquérir les connaissances ou le savoir-faire nécessaires par l'observation et la pratique. Pour les initiés eux-mêmes, l'apprentissage pouvait impliquer une période longue et périlleuse de sacrifices, ce qui décourageait les vocations et minait la volonté des candidats apprentis. Le résultat final de tout cela, c'est qu'au moment où une génération disparaissait, une partie du savoir scientifique qu'elle avait acquis et mis en pratique s'éteignait avec elle.

En dernier lieu, il y avait le commerce des esclaves, qui suscitait une panique généralisée et interrompait le cours pacifique de la vie, en créant une atmosphère incompatible avec les activités scientifiques et en entraînant la déportation des membres souvent les plus entreprenants de la société qui auraient pu, dans d'autres circonstances, prendre part au progrès scientifique.

BIBLIOGRAPHIE

- ABIMBOLA W. 1968. «Ifa as a body of knowledge and as an academic discipline». *Lagos Notes and Records*. Lagos.
- 1975. *Sixteen great poems of Ifa*. Lagos, UNESCO.
- 1976. *Ifa : an exposition of Ifa literary corpus*. Ibadan.
- ADEDIRAN B. 1985. «The external factor in the development of an African historiography». *Islam and the Modern Age*. New Delhi, vol. XVI, n° 3, pp. 127–145.
- ADEGBOLA B. A. (dir. publ.). 1983. *Traditional religion in West Africa*. Ibadan.
- AKINJOGBIN I. A. 1978. *History and nation building*. Ilé-Ifé.
- AKINJOGBIN I. A., OSABA S. O. (dir. publ.). 1980. *Topics on Nigerian economic and social history*. Ilé-Ifé, pp. 19–34.
- BASCOM W. R. 1966. «Odu Ifa, the names of the signs». *Africa*. Cambridge, pp. 408–421.
- 1969. *Ifa divination : communication between Gods and man in West Africa*. Bloomington (Indiana).
- BLAKE J. W. 1937. *European beginnings in West Africa, 1485–1578*. Londres, pp. 79–80.
- BRAVMANN R. A. 1974. *Islam and tribal art in West Africa*. Cambridge.
- DALZIEL J. M. 1955. *The useful plants of west tropical Africa*. Londres.
- DANQUAH J. B. 1968. *The Akan doctrine of God*. Londres.
- DAVIES O. 1968. «The origins of agriculture in West Africa». *Current Anthropology*. Londres.
- DIOP L. M. 1968. «La métallurgie et l'âge du fer en Afrique». *Bulletin de l'IFAN*. Dakar.
- DOUGLAS M., KABERRY P. M. (dir. publ.). 1969. *Man in Africa*. Londres.
- FIELD M. J. 1961. *Religion and medicine of the Ga people*. Londres.
- FORDE D. I. (dir. publ.). 1970. *African worlds : studies in the cosmological ideas and social values of African peoples*. Londres.
- FRASER D., Cole H. M. 1972. *African art and leadership*. Madison (Wisconsin).
- GOLDWATER R. 1964. *Bambara sculpture*. New York.
- Greenberg J. 1946. *The influence of Islam on a Sudanese religion*. New York.

- HISKETT M. 1984. *The development of Islam in West Africa*. Londres.
- IDOWU E. B. 1973. *African traditional religion*. Londres.
- IGBAFE P. A. 1980. «The pre-colonial economic foundations of the Benin kingdom». Dans : I. A. Akinjogbin, S. O. Osoba (dir. publ.). *Topics on Nigerian economic and social history*. Ilé-Ifé, pp. 19–34.
- IMASOGIE O. 1985. *African traditional religion*. Ibadan.
- ISICHEI E. 1983. *A history of Nigeria*. Londres, pp. 21–83.
- KAPLAN F. S. (dir. publ.). 1981. *Images of power, arts of the royal court of Benin*. New York.
- LOUIS-VINCENT T., RENÉ L. 1975. *La Terre africaine et ses religions*. Paris.
- LUCAS E. O. 1948. *The religion of the Yoruba*. Lagos.
- MAUPOLL B. 1943. *La Géomancie à l'ancienne Côte-des-Esclaves*. Paris.
- MBITI J. S. 1977. *Concepts of God in Africa*. Londres.
- 1977. *African religions and philosophy*. Londres.
- 1986. *Introduction to African religion*. Londres.
- MERCIER P. 1962. *Civilisation du Bénin*. Paris.
- MURDOCK G. P. 1959. *Africa: its peoples and their culture history*. New York.
- Nadel S. F. 1970. *Nupe religion*. Londres.
- ODUYOYE M. 1983. «Polytheism and monotheism : conceptual difference». Dans : B. A. Adegbola (dir. publ.). *Traditional religion in West Africa*. Ibadan.
- OPEOLA S. M. 1988. «A way of applying science education to interpret Ifa literary corpus». *ODU: Journal of West African Studies*. Ilé-Ifé, n° 33, pp. 149–162.
- P'BITEK O. 1970. *African religions in western scholarship*. Kampala.
- PALAU-MARTI M. 1964. *Le Roi-Dieu au Bénin, sud Togo, Dahomey, Nigeria occidentale*. Paris.
- PARRINDER E. G. 1962. *African traditional religion*. Londres.
- 1962. *West African religion*. Londres.
- 1969. *Religion in Africa*. Londres.
- ROTTRAY R. S. 1959. *Religion and art in Ashanti*. Londres.
- RYDER A. 1969. *Benin and the Europeans, 1485–1897*. Londres, pp. 24–84.

- SHAW T. (dir. publ.). 1969. *Lectures on Nigerian prehistory and archaeology*. Ibadan.
- 1972. «Early agriculture in Africa». *Journal of the historical society of Nigeria*. Ibadan.
- SMITH E. W. (dir. publ.). 1961. *African ideas of God*. Londres.
- THOMPSON R. F. 1970. «The sign of a devine king : an essay on Yoruba bead embroidered crown with veil and bird decoration». *African Arts* Los Angeles, n° 3, pp. 8–17, 74–78.
- TRANTMAN R. 1939. *La Divination à la Côte-des-Esclaves et à Madagascar*. Dakar, Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire.
- VERGER P. 1957. *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la baie de tous les saints au Brésil et l'ancienne Côte-des-Esclaves en Afrique*. Dakar, Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, n° 51.
- 1967. *Awon Ewe Osanyin* [Les plantes médicinales yoruba]. Osogbo, Institute of African Studies, n° 8.
- WILLET F. 1967. *Ifè, in the history of West African sculpture*. Londres.

33

La Nubie et le Soudan nilotique¹

Yūsuf Faḍl Ḥasan

La civilisation médiévale de la Nubie est incontestablement mieux connue que celle des époques antérieures, grâce d'abord à la richesse des découvertes archéologiques faites dans la basse Nubie et le Dongola, puis à la somme considérable d'informations fournies par des textes arabes du Moyen Âge et, enfin, aux traditions orales soudanaises (Monnert de Villard, 1938 ; Adams, 1977 ; Ḥasan, 1967, pp. 172–213). La civilisation nubienne, comme celle de l'Égypte pharaonique et du royaume de Napata — Méroé ou Koush (750 av. J.-C.-350 apr. J.-C.) —, a pris place sur l'étroite bande du Nil qui sépare la première cataracte du confluent du Nil Blanc et du Nil Bleu. C'était surtout, de ce fait, une civilisation de peuples sédentarisés (Shinnie, 1967, p. 62). C'est là que les principaux centres du pouvoir ont pris leur essor.

Après la période de désintégration qui a suivi la chute du royaume de Méroé, trois royaumes indépendants se sont constitués. On les a vaguement désignés sous le nom de *Bilād al-Nūba* dans les sources arabes de l'époque, de sorte que leurs habitants sont des *Al-Nūba* ou Nubiens. La région constituait aussi la partie orientale de ce que les géographes musulmans du Moyen Âge appelaient *Bilād al-Sūdān*, le « pays des Noirs ». L'expression désignait la ceinture de l'Afrique subsaharienne qui s'étend de la mer Rouge à l'océan Atlantique. À la fin du XIX^e siècle, toutefois, le nom Soudan a fini progressivement par s'appliquer aux seuls territoires situés au sud de l'Égypte, c'est-à-dire la Nubie et le pays Beja. Le Soudan nilotique comprend toute la partie riveraine de ces territoires et s'étend jusqu'au Sennar.

En partant du nord, le premier des trois royaumes nubiens était Nobatia (*Al-Marīs* en arabe), avec pour capitale Bājraṣh (Faras moderne), qui s'étendait entre la première et la deuxième cataracte. Le deuxième, Makouria (*Al-Maḡurra* en arabe), comprenait la région du moyen Nil, jusqu'à la cinquième

cataracte (et s'enfonçant sans doute plus profondément vers le sud jusqu'à Al-Abwāb) (Monnert de Villard, 1938, p. 153 ; Ḥasan, 1967, p. 6). Quand les Arabes ont attaqué Dongola en 651 – 652 apr. J.-C., c'était la capitale des deux royaumes du Nord. Pourtant, les deux régions étaient administrées de manière différente, et les deux noms, Nobatia et Makouria, ont continué à les désigner pendant des siècles (Kirwan, 1935, pp. 60–61).

Le troisième royaume était Alodia (*Aloa* en arabe) ; sa capitale, Soba, se trouvait à quelques kilomètres au sud de l'actuelle ville de Khartoum. La frontière sud du royaume d'Alodia est difficile à déterminer, mais il semble que son influence se soit étendue jusqu'au Sennar, où des vestiges chrétiens ont été découverts (Crowfoot, 1927, vol. XIII, p. 142 ; Arkell, 1959, vol. XL, p. 45).

Les frontières orientales et occidentales de la Nubie étaient marquées en grande partie par l'étendue des terres cultivables sur les deux rives du Nil qui, à cette époque, pouvaient mesurer près de trois kilomètres de large. Le reste était un désert à peine fréquenté par des nomades. Les Beja, à l'est, formaient la peuplade la plus importante de cette zone aride traversée seulement par des routes caravanières qui reliaient la Nubie à l'Afrique tropicale et occidentale, à l'Égypte et aux ports de la mer Rouge.

Sur la faible superficie des terres cultivables de Nobatia et de Makouria, les Nubiens pratiquaient la culture *selūka* dans les basses plaines inondables ainsi que dans les dépressions naturelles ou les bassins vers lesquels les crues étaient détournées quand le Nil sortait de son lit. Des systèmes d'irrigation remontant à l'époque méroïtique hissaient l'eau vers les plaines plus hautes à l'aide de *shādūf* (grues) et de *sāqiya* (norias) actionnées par des bœufs.

Le royaume d'Aloa occupait des terres plus fertiles, premièrement le long des berges du Nil et de ses deux principaux affluents, et deuxièmement dans les herbages du Butāna et de la Gezireh — entre le Nil Bleu et le Nil Blanc — dont la culture est soumise au régime des pluies (Adams, 1977, pp. 52–54).

Si l'économie des trois royaumes reposait essentiellement sur l'agriculture, elle était complétée par le commerce et par les activités pastorales vers lesquelles se tournaient les populations en période de pauvreté. À Aloa, là où il y avait suffisamment de précipitations pour permettre l'élevage des moutons et des chameaux, on pratiquait un mode de vie nomade ou semi-nomade.

La position intermédiaire qu'occupait la Nubie — entre les civilisations évoluées du monde méditerranéen et les cultures de l'Afrique tropicale — l'a rendue perméable à bon nombre de progrès culturels et idéologiques. Depuis l'ère de l'Égypte pharaonique et des États qui l'ont remplacée, elle a bénéficié d'une influence égyptienne croissante qui a laissé des traces indélébiles sur presque toutes les facettes de la civilisation koushite. La portée de cet impact se retrouvait dans les croyances religieuses, les temples, les coutumes funéraires, les techniques de construction et les moyens d'irrigation.

LA CONVERSION DE LA NUBIE AU CHRISTIANISME

Entre le VII^e et le XVI^e siècle, les royaumes de Nobatia, de Makouria et d'Aloa ont été affectés par deux vagues culturelles majeures qui allaient devenir les facteurs prépondérants de leur histoire et de leur culture. La première fut leur évangélisation aux alentours de 580 apr. J.-C. et leur rattachement au christianisme pendant plus de 800 ans.

Pourtant, le christianisme venait à peine de devenir la religion dominante de ces États que la seconde vague culturelle, l'islam, faisait son apparition en Égypte, à Nobatia et à Makouria. Progressivement, elle imposa sa domination et remplit le vide culturel laissé par la désintégration du christianisme nubien. Celui-ci avait pris naissance avec l'arrivée des chrétiens persécutés en Égypte. Il fut renforcé ensuite par la venue de deux groupes de missionnaires officiels représentant deux doctrines chrétiennes rivales : les melkites ou dyophysites et les jacobites ou monophysites. Les premiers professaient le dogme officiel de l'Église de Byzance fondé sur les canons du concile de Chalcédoine (451 apr. J.-C.). Ce concile avait attribué deux natures distinctes (humaine et divine) à Jésus-Christ. Les monophysites (généralement assimilés à l'Église copte égyptienne) avaient été déclarés hérétiques par le concile de Chalcédoine parce qu'ils défendaient la doctrine de la nature unique du Christ.

Il n'est pas nécessaire de nous attarder ici sur les détails de cette conversion. Il suffit d'établir qu'en 580, le processus officiel de conversion, notamment parmi les membres de l'élite dominante, avait été accompli dans les trois royaumes. Si les monophysites dominèrent peu à peu la scène nubienne, il existe aussi des indices pour confirmer que les rites melkites ont continué de se perpétuer pendant longtemps encore. Après le VII^e siècle, l'Église nubienne noua des liens puissants avec l'Église copte monophysite et elle s'y intégra quasiment en totalité. À partir du VIII^e siècle, elle reconnaissait l'autorité spirituelle du patriarche d'Alexandrie, le chef de l'Église copte. C'était lui qui désignait les évêques, dont beaucoup étaient probablement d'origine égyptienne, et cette pratique s'est poursuivie presque jusqu'au moment où les musulmans se sont emparés du pouvoir politique.

L'adhésion des Nubiens au christianisme a introduit un bouleversement fondamental dans l'idéologie de leur civilisation. La nouvelle religion est devenue un facteur essentiel de la vie culturelle du pays et y a introduit, pendant un certain temps, des changements significatifs qui l'ont nettement différenciée, à cette époque, de ce qu'a connu l'histoire soudanaise antérieure et postérieure.

L'impact du christianisme s'est manifesté dans les rites funéraires, les constructions, les décorations et les symboles. Le remplacement des cou-

tumes funéraires païennes par les rites chrétiens illustre probablement le mieux la rapidité du passage du paganisme au christianisme qui prescrivait une forme d'inhumation entièrement différente. L'ancienne tradition qui consistait à enterrer des biens matériels avec le défunt disparut, tout comme la croyance dans la divinité des rois. Dépouillé de ses anciens attributs, le roi n'était plus la figure de proue de la Nubie chrétienne. La population se mit à glorifier un « roi céleste » qui exerçait sur les esprits et les âmes des citoyens un empire plus grand que celui de l'État. Les anciennes croyances firent place à de nouveaux canons religieux, artistiques, architecturaux et littéraires. En bref, pendant tout le Moyen Âge, la foi chrétienne continua d'être le principal stimulus de la civilisation nubienne (Ḥasan, 1967, pp. 8–9; Adams, 1977, pp. 439–440 et 481–501; Shinnie, 1978, p. 557; Gadallah, 1959, vol. XL, pp. 38–42; Torok, 1988, pp. 70–71).

LE TRAITÉ CONNU SOUS LE NOM DE *BAQT*

La conquête de l'Égypte par l'islam, en 641–642 apr. J.-C., a considérablement modifié la situation de cette province byzantine, tant sur le plan politique qu'idéologique. Tout d'abord, en devenant une province du califat islamique, l'Égypte se transforma progressivement en un pays arabisé et islamisé influent. D'autre part, tout en facilitant la conquête arabe, l'hostilité égyptienne envers la domination byzantine et l'Église melkite valut aux monophysites une position favorable aux yeux des dirigeants arabes. L'Église copte monophysite y gagna le statut d'église nationale dotée d'une assez grande autonomie. Du fait de ces deux événements, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'Église copte ait fini par exercer une grande influence sur l'évolution de l'Église nubienne, ainsi que sur les arts, l'architecture et la littérature. L'étroite association entre les deux Églises se trouva encore renforcée par la conclusion du traité dit *Baqt* (Adams, 1977, p. 446 et 506–507).

L'intervention musulmane en Nubie fut probablement provoquée par les raids frontaliers que les Nubiens lançaient par solidarité avec leurs coreligionnaires chrétiens vivant en Égypte. Les Arabes déclenchèrent deux campagnes importantes : l'une en 641–642 et l'autre en 651–652. Ils se heurtèrent à une résistance vaillante de la part des célèbres archers nubiens. Pendant la seconde campagne, assurément, les Nubiens furent particulièrement effrayés par les catapultes qui bombardèrent la cathédrale de Dongola. Pourtant, faute d'infliger une défaite décisive à leur ennemi, les Arabes acceptèrent l'offre de paix de leurs adversaires. L'accord conclu n'était rien d'autre qu'une « trêve de sécurité » ou un pacte de non-agression par lequel chacun des belligérants s'engageait à ne plus

attaquer l'autre. Les intérêts commerciaux mutuels des deux pays y étaient aussi reconnus. Les deux camps se mirent d'accord pour que les Nubiens livrent chaque année 400 esclaves au gouverneur musulman de l'Égypte en échange de produits alimentaires et de pièces d'étoffes. Les musulmans furent autorisés à pénétrer en Nubie pour s'y livrer au commerce, mais non pour y résider, et le même avantage était accordé aux Nubiens qui se rendaient en Égypte (Al-Maqrīzī, 1922, vol. III, pp. 290–293 ; Ibn 'Abd al-Ḥakam, 1920, p. 189 ; Ḥasan, 1967, pp. 20–24 ; Hinds et Sakkout, 1981, pp. 210–216). C'est sur le respect de ce traité, communément appelé le *Baqt*, que se fondèrent les relations entre musulmans et Nubiens pendant six siècles. En résumé, il contribua à jeter de bonnes bases pour le maintien de la paix et de la prospérité économique qui constituèrent d'importants éléments de la civilisation nubienne médiévale.

C'est probablement à cette époque que Nobatia fut absorbé par Makouria. Dongola devint le principal pôle de l'autorité politique pour les deux régions. Néanmoins, Nobatia conserva son rôle majeur dans la croissance économique et culturelle. L'organisation des transactions commerciales entre Makouria et le monde islamique conformément aux dispositions du traité *Baqt* semble avoir entraîné l'expansion de ces échanges au-delà des marchés traditionnels et dans l'intérêt des deux partenaires (Adams, 1977, pp. 453–54, 464 et 501–506). Les Nubiens exportaient des esclaves, des dattes, du cuivre, de l'ivoire, des poteries (et de l'or extrait dans le désert oriental) en échange d'articles manufacturés, comme les textiles, le verre et les céramiques, voire de produits alimentaires (Michalowski, 1981, p. 335 ; Jakobielski, 1986, p. 232). Pour remplir les obligations issues du traité et satisfaire la demande croissante d'esclaves, en leur qualité d'intermédiaires, les Nubiens devaient aller se les procurer dans des régions de plus en plus lointaines, situées au sud-ouest de la Nubie (Al-Iṣṭakhrī, 1870, pp. 41–42 ; Nāṣir-i Khusraw, 1945, p. 46 ; Ḥasan, 1967, p. 46).

Après le VII^e siècle, les négociants musulmans furent autorisés à s'installer librement en basse Nubie. La création d'une zone commerciale de libre-échange et la participation active des marchands musulmans provoquèrent l'introduction d'une économie monétaire reposant sur la monnaie islamique. Les relations avec l'Égypte étaient gérées par le gouverneur de Nobatia, c'est-à-dire l'éparque ou *ṣāhib al-jabal*, au nom du roi. La région centrale, au sud de la deuxième cataracte, demeura interdite aux marchands étrangers ; le roi y détenait le monopole du commerce (d'ailleurs fondé sur le troc) de même qu'il était l'unique propriétaire du sol (Adams, 1977, pp. 461 et 504–505 ; Torok, 1975, p. 296 ; Jakobielski, 1986, p. 232).

LE PROGRÈS ARCHITECTURAL : LES MAISONS D'HABITATION

Au début du VIII^e siècle, Makouria et Nobatia bénéficièrent d'un climat de prospérité qui se refléta dans l'expansion de leurs villages et le développement des constructions de bâtiments destinés à une activité aussi bien religieuse que laïque (Adams, 1977, pp. 488–494 et 501).

Le secteur du logement connut alors un certain progrès architectural ; au début de la période chrétienne, les maisons étaient petites, inconfortables, pleines d'imperfections et construites sans aucun plan, en pierres et en briques de boue séchée. Leurs toits plats étaient fabriqués à l'aide de poutrelles en bois, de chaume (ou nattes de paille) et d'argile. À partir de 900 apr. J.-C., les habitations devinrent plus vastes, mieux dessinées et furent construites en briques cuites. Une maison normale comportait une ou deux pièces sur le devant, un ou deux petits celliers reliés par un étroit couloir qui menait à des latrines intérieures situées au fond de la maison (Adams, 1977, p. 491). Cet intérêt pour un « système d'évacuation » interne apporte la démonstration d'un progrès important dans l'architecture des habitations nubiennes.

Au XIII^e siècle, les maisons eurent tendance à diminuer de taille, mais elles étaient solidement construites avec des murs épais. Ce changement dans la conception et l'évolution architecturale ultérieure furent provoqués par deux facteurs. Premièrement, les villages situés dans le nord de la Nubie étaient obligés de lutter contre la progression du désert et de ses dunes. Deuxièmement, cette même époque assistait au début d'une agitation politique interne et de l'intrusion des armées mameloukes dans les affaires nubiennes, question que nous aurons l'occasion de traiter plus loin dans ce chapitre. Si les maisons solidement construites pouvaient lutter contre le sable, elles n'étaient probablement pas adaptées aux besoins de la défense.

Dès lors, on se mit à édifier des bâtiments dotés d'un étage qui ressemblaient à des « châteaux en miniature ». Leurs caractéristiques défensives et leurs particularités architecturales étaient l'œuvre d'architectes professionnels, nubiens ou immigrants, sans doute stimulés par l'esprit de la féodalité militaire qui s'était emparé de l'Europe et de l'Asie occidentale au XII^e siècle, pour finir par atteindre la Nubie. Ce nouveau système ainsi que la nécessité de disposer de structures défensives entraînèrent la mise au point du type d'habitation sur deux niveaux, que nous venons d'évoquer, puis du « blockhaus ». Le premier édifice était considéré comme un logement « luxueux ». Le second, bien que semblable dans sa conception, était infiniment plus vaste, et en général bâti à l'endroit le plus élevé du village. Il servait probablement de « refuge » où pouvaient se retrancher les villageois et comprenait en même temps toutes les

installations requises pour stocker les provisions, en prévision d'un éventuel danger. Pourtant, la construction de châteaux en tant que telle n'a guère connu de perfectionnement, en basse Nubie, par rapport à la phase du « blockhaus ». Ailleurs, les principaux seigneurs féodaux utilisaient les anciennes fortifications datant de Méroé, tandis que les autres se contentaient d'imposantes maisons à un étage. La construction de châteaux atteignit probablement son plus complet développement dans la région de Makouria, située entre les troisième et cinquième cataractes (Adams, 1977, pp. 515–518).

L'ARCHITECTURE RELIGIEUSE : LES ÉGLISES NUBIENNES

Presque dès l'origine, les chrétiens nubiens élaborèrent des traditions artistiques et littéraires qui leur étaient propres. Ce fut dans le domaine de l'architecture religieuse, de la décoration murale, des industries domestiques — notamment la poterie — et de la littérature sacrée qu'ils accomplirent d'importantes prouesses. La construction d'églises était un secteur important de l'architecture religieuse. Il n'est donc pas surprenant de constater que cet édifice occupait une place centrale dans presque tous les villages nubiens (Jakobielski, 1988, p. 216).

Après avoir été conquis par les valeurs de la nouvelle foi, les architectes nubiens construisirent leurs églises sur le modèle qui avait cours dans l'Empire byzantin. Bien qu'isolés de presque tout contact direct avec les principaux centres architecturaux chrétiens à l'étranger, ils cherchèrent à rivaliser avec les modèles architecturaux d'avant-garde et à améliorer leurs méthodes techniques (Gartkiewicz, 1982, p. 9).

Le modèle de basilique, qui prédominait en Nubie du Nord, est un édifice de forme allongée, orienté est-ouest et divisé en une nef et deux bas-côtés. Les toutes premières églises nubiennes étaient identiques à celles de l'Égypte. Pourtant, grâce à la découverte de l'église de Dongola, que l'on doit à la mission archéologique polonaise en 1964, il est apparu clairement que l'architecture sacrée avait aussi été influencée par d'autres structures. Les plans de l'ancienne église de Dongola révèlent le concept d'un dessin central cruciforme inscrit dans un rectangle (ou la combinaison d'une église cruciforme et d'une église aux colonnes de granit) (Jakobielski, 1982a, p. 52 ; Jakobielski, 1988, pp. 216–217) (illustration 273).

Dès le VIII^e siècle, les églises nubiennes avaient acquis un certain nombre de caractéristiques architecturales particulières, qui furent observées pendant bien des siècles suivants. Elles comportaient notamment un couloir étroit, courant derrière l'abside et reliant les deux pièces d'angle, et un vaste

sanctuaire dont l'expansion se faisait au détriment de la nef. Une autre évolution architecturale se manifesta dans la diminution progressive de la taille des églises. Au milieu du XI^e siècle, elles devinrent encore plus petites et moins compliquées qu'avant ; en fait, elles s'étaient radicalement simplifiées. C'était l'époque où elles se trouvaient menacées, elles aussi, par la progression des dunes de sable. Ce fut probablement en réaction contre cette menace que fut adopté le concept de l'église à coupole. L'église « nouvelle » prit alors une forme carrée couverte par une haute coupole centrale (Adams, 1977, pp. 476–477 ; Jakobielski, 1988, pp. 217–219).

Un édifice royal avec un étage, que l'on a longtemps pris pour une église, est encore intact à Dongola. Construit au début du VIII^e siècle, il contenait la salle du trône et se trouvait autrefois décoré de fresques murales (Jakobielski, 1988, p. 200). En 1317, ce bâtiment monarchique fut converti en mosquée par le roi Sharaf al-Dīn 'Abdallāh al-Nāṣir Barshambū (Ḥasan, 1967, p. 124, et note 180, p. 244). On continua de l'utiliser à des fins religieuses jusqu'à une date récente.

L'ingéniosité architecturale et l'essor culturel nubiens sont encore mieux illustrés par la magnifique cathédrale de Faras, qui a été merveilleusement dégagée par la mission archéologique polonaise. Malgré l'absence de son toit, elle était en bon état de conservation grâce aux couches de sable apporté par le vent qui l'avaient complètement recouverte pendant des siècles. Cet édifice majestueux, datant du VII^e siècle, comportait alors une nef et deux bas-côtés. En 707, il avait été somptueusement reconstruit et fortement agrandi. Il était désormais doté d'une nef et de quatre bas-côtés. Entre le milieu du VIII^e et la fin du XII^e siècle, une série de superbes peintures furent exécutées sur ses murs, certaines d'entre elles recouvrant les décors d'origine (Shinnie, 1978, p. 575).

L'ART MURAL

Les toutes premières décorations architecturales des églises nubiennes semblent s'être limitées à des chapiteaux, linteaux, piédroits et corniches, sculptés, en pierre ou en bois. Au VII^e siècle, ce modèle fut remplacé par des peintures murales figuratives aux couleurs éclatantes. Inspirées par les fresques et les mosaïques byzantines, ces peintures incarnèrent au plus haut degré la civilisation chrétienne de Nubie. La preuve en fut fournie, au départ, par la découverte de fragments de plâtre coloré dans des églises abandonnées de toute la Nubie. Les découvertes de décorations murales les plus impressionnantes ont été faites lors de l'exhumation de la cathédrale de Faras et des deux petites églises d'ʿAbdāllah Nīrqī et de Tino. La collection complète des peintures provenant de ces trois églises est sans rivale dans les annales

de l'Afrique chrétienne médiévale ; 120 peintures éclatantes de couleurs ont été habilement déposées des murs de la cathédrale de Faras. Outre les scènes religieuses, comme la représentation de la Nativité, du Christ et de la Vierge Marie, on trouve des portraits de saints, d'archanges et d'évêques, ainsi que des épisodes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Ces peintures montrent la prédominance de l'influence copte tout comme celle de Byzance, de la Syrie et de la Palestine. Les touches nubien-nes, notamment dans le style, l'exécution et les détails, sont facilement détectables.

Un exemple des traits d'inspiration locale est fourni par la représentation des Nubiens ethniques (évêques ou souverains) dans une nuance plus sombre que celle attribuée au Christ, à la Sainte Famille, aux saints et aux anges, lesquels ont généralement le teint blanc (illustrations 56 et 276 à 278).

Les représentations religieuses ne se limitaient en aucune manière à l'église ; elles s'étendaient à une vaste gamme d'aspects de la vie quotidienne. Les murs des maisons étaient périodiquement décorés d'inscriptions extraites de la Bible destinées à les protéger. Les surfaces de la vaisselle en terre s'ornaient aussi des mêmes motifs. Certaines personnes portaient des amulettes en cuir qui renfermaient un passage des Saintes Écritures censées jouer un rôle protecteur (Adams, 1977, pp. 464–496 ; Adams (a) 9–10).

LES ARTS DOMESTIQUES

La fabrication de la poterie est une tradition antique dans laquelle les Nubiens étaient passés maîtres depuis les temps méroïtiques. Au début de la période chrétienne en Nubie, sa décoration était simple et imitait les modèles des articles romains en terre rouge. À la fin du VIII^e siècle, on produisait ces objets en abondance, avec une grande variété de bols, de vases et de cruches décorés de motifs géométriques, floraux et animaliers aux couleurs vives. Il s'agissait d'articles luxueux, façonnés avec talent, élégamment décorés et, par conséquent, hautement prisés, contrairement aux bols de tous les jours et autres récipients de cuisine ordinaires (Shinnie, 1978, p. 570 ; Adams, 1977, pp. 496–498).

La poterie issue de la nouvelle tradition artistique — appelée poterie chrétienne classique — était produite en abondance dans divers centres. Au X^e ou XI^e siècle, cette production cessa brutalement. À la fin de la période chrétienne, pourtant, la fabrication de poterie redevint florissante et recouvra sa prééminence et son élégance. C'est le moment où les Nubiens réussirent à maîtriser « d'une manière plus fine les températures de cuisson et les conditions générales qui ont permis la production d'articles dans des nuances variées d'orange et de jaune » (Shinnie, 1978, p. 498).

À partir du milieu du XIII^e siècle, l'art de la poterie faite au tour dégénéra rapidement, tant en quantité qu'en qualité, et à la fin de la période chrétienne, il atteignit son niveau le plus bas. De ce fait, la production fut interrompue, et la demande locale fut satisfaite par les articles de cuisine que les femmes modelaient à la main, comme cela avait été le cas au temps de la préhistoire (Shinnie, 1978, pp. 520–521).

Le tissage de la laine et du poil de chameau était l'un des artisanats domestiques majeurs. Les robes nubienues en lainage étaient surtout rehaussées par des bandes alternées de couleurs vives ou, plus rarement, par des motifs à damiers. Les artisans nubienus forgeaient des instruments en fer (tels que des houes et des couteaux), des bijoux (comme des croix pectorales) et aussi des médaillons en or et en argent représentant des images sacrées. Les arts domestiques comprenaient le travail du cuir (pour les sandales, lanières et fouets), le nattage, la vannerie, la fabrication artistique de plateaux, ou *ṭabaq*, la production d'outils en bois et de meules en pierre. Les articles en fibre de palmier semblent avoir donné naissance à une industrie spécialisée comme cela avait été le cas pour la poterie faite au tour. Mais celle-ci était l'objet d'un commerce sur une vaste échelle, contrairement à celle-là, y compris pour les récipients de cuisine ou *kantush* et les seaux ou *qadūs* utilisés pour tirer l'eau avec les *sāqiya* ou les *shādūf* (Adams, 1977, p. 500 ; Jakobielski, 1988, p. 206 ; Adams, (a), p. 14).

LA LITTÉRATURE ET LES LANGUES

À l'époque où le christianisme s'implanta en Nubie, il n'existait dans le pays aucune langue écrite officielle. Le méroïtique était en voie de disparition. Le grec, très peu utilisé, servait essentiellement à publier des proclamations. Toutefois, comme c'était la langue de l'Église égyptienne, il était aussi devenu le mode d'expression liturgique de la Nubie après le triomphe du christianisme. Quand l'Église égyptienne rompit ses relations avec Byzance, elle adopta le parler copte. L'Église nubienne, pour sa part, ne l'imita pas et continua d'utiliser le grec pendant tout le Moyen Âge ; les textes et les inscriptions nubienus étaient rédigés en grec.

À partir du VII^e siècle, le copte et l'ancien nubien parvinrent peu à peu à s'imposer comme langue des documents et des inscriptions (en particulier à Nobatia). Le copte bénéficiait du soutien moral du clergé et des moines égyptiens qui jouèrent un rôle capital dans l'évolution de la culture nubienne. Le nubien ancien était la langue indigène contemporaine des Nubienus christianisés et s'écrivait à l'aide de l'alphabet copte.

Plusieurs centaines de fragments de parchemin (et, par la suite, de textes écrits sur du papier) et d'inscriptions peintes sur les murs ont été découvertes

dans les églises et les monastères. Ils ont généralement une nature religieuse et pour la plupart canonique. Cette littérature religieuse ne semble pas avoir fait preuve d'une « quelconque innovation », mis à part le fait qu'elle utilisait le nubien ancien comme véhicule de la langue écrite. À l'instar de l'architecture et des peintures murales sacrées, voire d'autres manifestations culturelles ou artistiques, la littérature médiévale nubienne semble avoir été prise en charge par les autorités ecclésiastiques. Les textes qui sont parvenus jusqu'à nous comprennent cinq livres complets de prières ou bréviaires, d'innombrables fragments des Évangiles, des biographies et propos de saints, des sermons et des rituels, en somme des textes caractéristiques des premiers écrits chrétiens. Ils révèlent une grande diversité linguistique — l'emploi du grec, du copte et du nubien ancien.

L'arabe était utilisé pour les relations diplomatiques et commerciales, surtout en basse Nubie. Dans des endroits tels que Qaṣr Ibrīm prospérait une société multilingue qui parlait le nubien et l'arabe.

Certes, d'une manière générale pendant cette période, la population était illettrée, mais la connaissance de l'écriture était probablement plus répandue dans la Nubie médiévale qu'au cours des périodes précédentes (Shinnie, 1974, pp. 41–47; Shinnie, 1978, pp. 573–575 et 580–581; Adams, 1977, pp. 447–448 et 484–485; Jakobielski, 1970).

LE DÉCLIN DE LA CIVILISATION NUBIENNE

La création du sultanat mamelouk en Égypte (1250–1517) marqua le commencement d'un nouveau chapitre dans les relations entre musulmans et Nubiens. Les Mamelouk exigèrent une reprise immédiate du *Baqt* et la livraison de ses arriérés. Faute d'atteindre cet objectif, en s'appuyant sur les tribus arabes, ils lancèrent contre Makouria une série de campagnes militaires qui se poursuivirent pendant un siècle. Avant que les Mamelouk entreprennent leur offensive armée, Dāwūd, le monarque nubien, se sentant isolé après l'occupation de Sawākīn par les Mamelouk, adopta une politique offensive quand, en 1272, il saccagea 'Aydhāb, le riche port de commerce égyptien sur la mer Rouge.

À plusieurs reprises, les armées mameloukes envahirent Nobatia et Makouria, ce qui affaiblit la structure politique de ces deux provinces royales et ouvrit la voie à leur chute ultime. D'autres facteurs concoururent à la même conclusion. Des membres de la famille royale, déchirée par une discorde dynastique, sollicitèrent le soutien des Mamelouk contre leurs rivaux.

Le royaume chrétien de Nubie avait quasiment cessé d'exister quand un des prétendants, Sayf al-Dīn 'Abdallāh Barshambu, qui s'était converti à l'islam pendant sa détention au Caire, fut placé sur le trône nubien par les forces mameloukes le 29 mai 1317. Si l'islamisation de la charge royale porta

un grave préjudice à la monarchie nubienne chrétienne, cela ne mit pas un terme à la foi chrétienne ou à la civilisation chrétienne en Nubie. L'une et l'autre allaient encore durer pendant un siècle et demi. En outre, l'autorité politique chrétienne n'avait pas été complètement éliminée comme on l'a pensé généralement (Hasan, 1967, pp. 106–120 et 125).

Un royaume chrétien, le Dotawo, parvint à se maintenir jusqu'à la fin du ^{xv}^e siècle. Il comprenait la partie sud de la basse Nubie. Un rouleau en parchemin de Qaṣr Ibrīm, daté de 1464, révèle que le roi Joël et l'évêque Merki, tous deux d'origine nubienne, résidaient à l'époque à Qaṣr Ibrīm ; 20 ans plus tard, ils étaient toujours vivants à Gebel Adda (Ḥasan, 1967, pp. 109–110 ; Adams, 1977, pp. 531–536 et 541–542).

Pourtant, malgré la désintégration du pouvoir dominant qu'était jusqu'alors l'Église, le christianisme continua de subsister, et même vraisemblablement jusqu'à la fin du ^{xvi}^e siècle dans quelques endroits isolés. On rapporte la présence de pèlerins nubiens en Palestine aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles (von Suchen, 1895, p. 103 ; Fabri, 1987, p. 209). Le coup final fut infligé à la société chrétienne de Nubie par les Arabes nomades, poussés à s'infiltrer dans le pays par petits groupes dès le ^x^e siècle par le harcèlement dont ils étaient l'objet de la part des élites dominantes d'Égypte, tout spécialement les Mamelouk. Certains de ces Arabes s'installèrent à Nobatia et s'unirent par des liens matrimoniaux à la population nubienne. Grâce au système de succession matrilineaire, quelques-uns de ces immigrants, comme les Banū al-Kanz, héritèrent de chefferies locales. Ils devinrent peu à peu les vrais maîtres d'Al-Māṭis, contractèrent des mariages avec des membres de la famille royale à Dongola et s'emparèrent du trône nubien en 1323. C'est ainsi que la dynastie chrétienne nubienne se retrouva à la fois arabisée et islamisée (Ḥasan, 1967, pp. 98–99, 111, 119 et 120). Ce lent mouvement migratoire s'amplifia à la fin du ^{xiii}^e siècle et se poursuivit pendant environ deux siècles. Les Arabes nomades déferlèrent en grand nombre sur le pays, certains par groupes entiers, enrôlés dans les troupes mameloukes cantonnées le long du Nil, d'autres à titre individuel. Ces derniers prirent la direction de l'est, vers les terres des Beja où nombre d'Arabes, venus d'Égypte ou directement d'Arabie à travers la mer Rouge, s'étaient déjà installés. Certains des nouveaux arrivants continuèrent à avancer dans le Butāna et la Gezireh ; les autres traversèrent le Nil et atteignirent les plateaux du Kurdufān et du Dār Fūr. Ils s'y joignirent à d'autres immigrants qui avaient longé la berge occidentale du Nil et pénétré dans le Kurdufān, le Dār Fūr et le Tchad en passant par Wādī al-Milik et Wādī al-Muqaddam. Avant que cette irruption se ralentisse pour prendre la forme d'un mince filet, les territoires du royaume d'Aloa avaient été totalement rongés par les maraudeurs arabes qui donnèrent le coup de grâce à la capitale appauvrie, Soba, vers 1450 (Ḥasan, 1967, pp. 42, 90, 124–125, 128, 132 et 135).

On n'a pas dit grand-chose sur le développement culturel et artistique de Makouria et encore moins sur celui d'Alodia (Aloa). La raison de ce silence est que nous ne disposons, là-dessus, d'aucune donnée comparable à celles qui nous ont été léguées par le royaume de Nobatia. En fait, la plupart des remarques générales faites à ce sujet sont fondées sur des échantillons détaillés plus caractéristiques de Nobatia que des autres royaumes, car la région située entre la première et la deuxième cataracte a fait l'objet de fouilles archéologiques approfondies, juste avant d'être noyée par le lac de retenue du haut barrage d'Assouan. On n'a pu obtenir que fort peu d'éléments archéologiques dans les régions situées plus au sud, et beaucoup de sites importants restent à étudier sur les territoires de Makouria et d'Alodia.

L'histoire de ce dernier royaume (Alodia ou Aloa) est généralement obscure. Soba était à peine mentionnée dans les sources contemporaines. D'après certains indices archéologiques, le royaume d'Alodia semble avoir connu un déclin en tant qu'État indépendant dès le XII^e siècle. Les sources arabes ont accordé davantage d'attention au roi d'Al-Abwāb, dont le royaume avait été découpé à l'intérieur d'Alodia, près des frontières nord de l'État. Avant le début de l'ère du sultanat mamelouk, l'impact des musulmans se faisait sentir uniquement dans les transactions commerciales qui étaient actives entre Alodia et le monde islamique. Cette influence musulmane s'amplifia de manière manifeste avec l'intervention croissante des Mamelouk dans le royaume de Makouria (Mufaḍḍal, 1919, vol. II, p. 237 ; Ibn 'Abd al-Zāhir, 1961, pp. 143–144 ; Ḥasan, 1967, pp. 128–130).

De même qu'à Makouria, l'Église jouait un rôle capital dans la culture de ce royaume nubien du Sud. L'influence byzantine s'y manifeste avec force dans les plans en forme de basilique des églises récemment mises au jour (1981–1983). Chacune des deux églises, désignées par les lettres A et B, était plus vaste que la cathédrale de Faras. Le même site révèle aussi « l'usage persistant de la langue grecque jusqu'au XI^e siècle » (Welsby et Daniels, 1991, vol. XVIII, p. 9). Pourtant, sous la pression croissante des musulmans, l'Église se retrouva fort isolée et ne reçut plus aucun soutien efficace susceptible de maintenir son autorité. Au milieu du XIII^e siècle, le patriarche d'Alexandrie suspendit l'envoi de prêtres à Alodia. Jean de Syrie, qui visita le pays peu avant 1520, rapportait que l'on y trouvait encore 150 églises, alors qu'à l'époque d'Abū Ṣāliḥ al-Arminī (vers 1203), on n'en comptait pas moins de 400. D'après Álvares, la population manquait tellement d'éducation chrétienne qu'elle n'était « ni chrétienne, ni maure, ni juive et qu'elle vivait dans le désir d'être chrétienne » (Álvares, 1961, vol. II, p. 461 ; Abū Ṣāliḥ, 1894, p. 120). L'affaiblissement de l'Église n'était qu'un aspect du déclin général du royaume d'Alodia. Dès la seconde moitié du XIV^e siècle, celui-ci se montrait totalement incapable de résister à la pression des Bédouins.

La disparition du gouvernement central à Dongola et plus tard à Soba introduisit le chaos dans la région. Les tribus arabes nomades envahirent presque tous les territoires de Makouria et d'Alodia. Le rôle de ces nomades et leurs déprédations en Nubie sont succinctement expliqués par un historien arabe réputé, Ibn Khaldūn, qui écrit : « lors de leur conversion [celle des Nubiens] à l'islam, le paiement de la *jizya* [impôt dû par les non-musulmans] cessa. Plusieurs clans des tribus arabes de Juhayna se dispersèrent alors dans tout leur pays et s'y établirent. Ils assumèrent le pouvoir et firent régner le désordre et le chaos » (Ibn Khaldūn, 1958, vol. V, pp. 922–923). La généralisation d'un climat d'insécurité est aussi attestée par les vestiges archéologiques. La multiplication des structures défensives, auxquelles nous avons fait allusion précédemment, était probablement due aux mouvements de la population arabe sur une vaste échelle qui frappèrent la région vers la fin du XIII^e siècle. Bien que le mode général d'infiltration eût probablement été de nature pacifique, des heurts survenaient inévitablement avec les fermiers, les autorités locales et les chefs caravaniers. Les nomades, par leur mentalité prédatrice, étaient les ennemis héréditaires des peuples sédentaires et des États organisés. Leur comportement indiscipliné fut, dans l'ensemble, responsable de la ruine du commerce d'objets précieux jusque-là très actif le long du Nil. Ces échanges avaient été le principal ingrédient de la prospérité nubienne. Avec la disparition de la paix et la dévastation des fondements de sa prospérité économique, la civilisation chrétienne nubienne ne pouvait pas survivre.

Il est vrai que les Bédouins illettrés avaient peu de respect pour le mode de vie sédentaire et les raffinements qui y étaient associés, mais ils n'étaient pas l'unique cause du déclin de la civilisation nubienne. En plus des facteurs cités ci-dessus, les monarchies nubiennes avaient montré des signes de décadence bien avant l'assaut des Mamelouk. Les royaumes de Makouria et d'Alodia avaient plus de 700 ans d'existence. Les incursions des Mamelouk avaient irrémédiablement affaibli Makouria. Les archers nubiens n'étaient plus en mesure de tenir tête aux soldats de métier mamelouks. L'Église nubienne se désintéressait de plus en plus des affaires quotidiennes. L'appui spirituel que lui apportait Alexandrie était sur le déclin et l'envoi de prêtres à Dongola ou à Soba s'interrompit au XIII^e siècle. Le déclin du commerce était en partie dû à des facteurs externes. Depuis la conclusion du *Baqt*, le commerce nubien avait été intégré à celui des musulmans et, de ce fait, il était devenu sensible aux fluctuations économiques mondiales en ce qui concernait l'offre et la demande, de même qu'aux modifications intervenues dans le tracé des principales routes commerciales. La fermeture des mines d'or et d'émeraude dans le désert oriental et la chute de la demande en ce qui concernait les esclaves pourraient avoir eu une incidence négative dans ce domaine (Ḥasan, 1967, pp. 49, 58, 80–81 et 129). L'avancée réalisée par l'esprit de la féodalité

militaire, qui se manifesta dans l'apparition de seigneurs féodaux, de constructions défensives et d'une rivalité croissante entre les prétendants au trône de Dongola, était un signe supplémentaire du déclin général. Tous ces facteurs contribuèrent à l'effondrement de la monarchie nubienne et à la désintégration de la civilisation nubienne chrétienne. Les Bédouins lui portèrent le coup fatal. La civilisation pacifique, prospère et artistique de la Nubie chrétienne parvint dès lors à son terme. Toute trace d'un État ou d'une Église organisés disparut. Le commerce avec les contrées lointaines déperit, tout comme l'art de l'écrit et les traditions artistiques et architecturales. La poterie décorée fabriquée au tour fut abandonnée, et seule subsista la poterie d'argile modelée à la main (Adams, 1977, p. 521).

Dans l'anarchie générale, la régression sociale sembla s'abattre sur tout le monde nubien. Dans le vide qui s'ensuivit, les germes d'une nouvelle culture, d'une nouvelle religion et d'une nouvelle langue écrite prirent racine. La transformation d'une culture nubienne chrétienne en une culture musulmane arabe fut un bouleversement aussi formidable que celle d'un koushite en un chrétien.

L'ARABISATION ET L'ISLAMISATION DE LA POPULATION SOUDANAISE

L'arabisation et l'islamisation des Nubiens et des autres communautés soudanaises furent le résultat direct de la pénétration de maintes tribus nomades arabes dans le pays, pendant bien des siècles, phénomène qui commença à s'estomper vers la fin du XV^e siècle. Au début, les Arabes avaient dressé leurs tentes sur les marches du désert et s'étaient peu à peu frayé un chemin jusqu'aux berges du Nil, où ils s'établirent. Ceux qui choisirent d'y résider en permanence se mêlèrent à la population locale et y contractèrent des unions matrimoniales, comme cela s'était déjà passé à Nobatia. Grâce aux pratiques matrilineaires de la région, ils héritèrent des postes de dirigeants et/ou des titres de propriété. D'autres se taillèrent leurs propres domaines par le biais de manipulations politiques ou par la force des armes. De ce fait, peu à peu, des parties successives ou des provinces des États nubiens tombèrent entre les mains d'Arabes musulmans. Les nouveaux venus, en majorité nomades, dépassèrent en nombre les cultivateurs et les autres résidents permanents établis le long du Nil, et l'emportèrent sur eux.

L'infiltration massive de nomades arabes et leur établissement permanent en Nubie donnèrent lieu à un «équilibre écologique entre le désert et les terres cultivées». Les Arabes nomades et semi-nomades qui n'étaient pas attirés par une vie sédentaire furent capables, grâce à leur mobilité et à leurs

qualités martiales, d'exercer une influence considérable sur les cultivateurs. En fait, l'équilibre militaire, jadis favorable aux populations riveraines, fut modifié, probablement pour la première fois dans l'histoire du Soudan, au profit des tribus de la steppe et du désert (Adams, 1977, p. 548 et 590).

Le double processus d'arabisation et d'islamisation alla de pair et fut en grande partie accompli pendant l'« âge des ténèbres » (1317–1504). De vastes secteurs du peuple soudanais furent arabisés et intégrés à la société tribale. Ils adoptèrent des généalogies et des coutumes arabes, et ceux qui furent complètement arabisés échangèrent leur langue maternelle contre l'arabe. Pourtant, la grande majorité des Nubiens établis au nord de la quatrième cataracte et dans le Beja, qui avaient été les premiers à ressentir l'impact de la culture arabe et l'ascendant de l'islam, ont continué jusqu'à nos jours à parler leur propre langue. L'assimilation ethnique et culturelle n'était pas un processus à sens unique, car elle impliquait tout à la fois l'arabisation des habitants autochtones et l'assimilation des immigrants arabes. La suprématie de la culture arabe donne à penser, entre autres choses, que les envahisseurs arabes arrivèrent en masse et furent par conséquent capables d'exercer une influence décisive sur la population soudanaise. Certes la prépondérance du nomadisme parmi les nouveaux venus signifiait que leur impact culturel sur les ressortissants nationaux était dans une grande mesure uniforme. Mais les nomades se trouvèrent aux prises avec des différences d'environnement considérables qui les obligèrent, dans certains cas, à renoncer à utiliser les chameaux au profit d'autres bêtes de somme lorsqu'ils parcouraient les régions du Sud, sur les plateaux du Kurdufān et du Dār Fūr, tout en restant attachés au nomadisme. Le degré d'arabisation semble avoir été étroitement proportionnel au nombre des arrivants. Ce phénomène fut plus vigoureux dans les régions situées entre la quatrième cataracte et le Sennar au bord du Nil, dans le Butāna, la Gezireh et les plaines septentrionales du Kurdufān et du Dār Fūr. Le même processus d'acculturation s'y déroula. Dans ce vaste cadre, le degré d'arabisation varia d'une tribu à l'autre. En outre, comparés à ceux des Arabes qui optèrent pour une vie sédentaire au milieu des Nubiens arabisés, les Arabes nomades — éleveurs de moutons et de chameaux — se mêlèrent probablement assez peu à la population indigène. Mais, hormis quelques rares exceptions — concernant uniquement certaines tribus arabes nomades —, le terme Arabe fut peu à peu dépouillé de sa signification ethnique (Ḥasan, 1967, pp. 135–136, 167 et 174–176).

En résumé, après deux siècles au moins d'étroite association entre les Arabes et les peuples du Soudan, une population ethniquement et culturellement hybride, mais arabisée, fit son apparition. Un aspect capital de cette évolution est illustré par l'adoption fort répandue d'un ancêtre « arabe », y compris parfois parmi ceux qui parlaient à peine l'arabe mais qui s'étaient sincèrement convertis à la religion musulmane. À vrai dire, l'étroite association de

l'islam à une identité « arabe » signifiait, dans l'esprit des nouveaux convertis, qu'adopter la religion musulmane revenait à devenir arabe.

Le processus d'islamisation en Nubie fut inextricablement lié à l'arabisation. La propagation de l'islam fut au départ l'œuvre de deux groupes distincts de musulmans. Le premier comprenait les négociants qui, quoique assez peu doués pour l'activité missionnaire, diffusèrent l'islam tout en conduisant leurs propres affaires commerciales — le tout pendant huit siècles. Le second se composait des nomades qui envahirent le pays. La grande majorité d'entre eux, bien qu'eux-mêmes fussent à peine informés de la doctrine religieuse et dénués de tout zèle missionnaire, furent en fait principalement responsables de l'islamisation des peuples du Soudan, surtout grâce à leur immersion dans la population locale où ils contractaient des mariages (Hasan, 1971, pp. 75–76).

La portée de l'islamisation ne se limita pas aux Nubiens riverains du Nil et adeptes du christianisme, mais s'étendit aussi aux adeptes des croyances africaines, établis dans les vastes espaces des savanes. Ces dernières zones offraient aux convertis de grandes possibilités de se doter d'un ancêtre arabe. Si l'expansion de l'islam, à l'époque de l'« âge des ténèbres », dépassa à peine un niveau symbolique, les efforts des deux groupes précurseurs se trouvèrent renforcés par les actions de quelques enseignants musulmans. Le premier, Ghūlām Allāh Ibn ʿĀyd, était un savant venu du Yémen qui visita Dongola vers la fin du XIV^e siècle. Il décida de s'y établir parce que « l'endroit se trouvait dans un état de confusion et d'erreur extrême, étant donné l'absence de lettrés. Il construisit les mosquées et enseigna le Coran ainsi que les sciences religieuses » (MacMichael, 1922, vol. II, p. 35 — B. A. manuscrit arabe n° 573) (illustration 273). Le second, Ḥamad Abū Dunnāna, était un missionnaire soufi marocain qui introduisit la confrérie de la shādhiliya au Soudan vers la seconde moitié du XV^e siècle. Même si l'influence de ces deux hommes ne fut peut-être pas importante, ils furent les pionniers de l'enseignement religieux dans ce pays. Mais la véritable islamisation commença avec l'arrivée au pouvoir des rois ʿabdallābī et des sultans funj.

D'après une tradition soudanaise bien ancrée, la chute de Soba fut principalement l'œuvre des tribus arabes regroupées sous la direction d'Abdallāh, surnommé *Jammāʿ*, c'est-à-dire le Rassembleur (Holt, 1960, vol. XXII, pp. 1–12; Hasan, 1972, pp. 23–37). Aux alentours de 1450, il fonda le premier État arabe du Soudan, probablement en fonction de certaines appartenances tribales, et gouverna le pays à partir de Qarrī situé à environ 80 kilomètres au nord de Soba. Au début du XVI^e siècle, ce royaume arabe tout neuf dut affronter un ennemi formidable : les Funj. L'origine obscure de ces derniers fait l'objet de maintes controverses. Il s'agissait d'une population à la peau foncée qui établit son hégémonie sur la région sud de la Gezireh. Des traditions soudanaises leur attribuent un ancêtre arabe ; pourtant, ils

n'étaient vraisemblablement convertis à l'islam que de fraîche date. Les deux pouvoirs s'affrontèrent, à Arbajī, vers 1504, et les Funj réduisirent le roi 'abdallābī à la position de vice-roi. Depuis Sennar, la capitale dynastique, et jusqu'à la troisième cataracte, les Funj régnèrent sur leurs sujets arabes aussi bien que non arabes. Dans le Sud, la frontière de leur sultanat islamique (et, donc, celle de l'islam) se stabilisa plus ou moins à hauteur des 10-11° de latitude nord. À l'est du Nil, leur autorité s'exerçait sur le pays Beja, alors qu'à l'ouest, le Kurdufān demeurait une pomme de discorde entre eux et les royaumes islamiques de Tagalī, de Musabba'āt et de Fūr (Holt, 1963, vol. IV, pp. 39–55; Ḥasan, 1965, vol. XLVI, pp. 27–32).

L'instauration d'un gouvernement fort sous les sultans funj apporta au pays une unité et une stabilité relatives qui préparèrent le terrain à une islamisation en règle. Sous l'autorité des rois funj et des chefs arabes, des érudits, surtout des juristes, et des soufis venus d'Égypte et du Ḥijāz furent bien accueillis et encouragés à s'installer (Ḥasan, 1971, p. 75).

Selon Ibn Ḍayf Allāh, l'auteur indigène de la *Ṭabaqāt*, dictionnaire biographique des saints et des juristes, Maḥmūd al-'Arakī fut le premier soudanais qui fit ses études au Caire. À son retour, dans la première partie du XVI^e siècle, il créa une école scientifique où il enseignait la loi islamique; au moins 17 écoles furent fondées par ses étudiants sur la partie inférieure du Nil Blanc. Ibrāhīm al-Būlād ibn Jābir (*floruit* 1570), juriste lui aussi, qui avait étudié la loi mālikite au Caire, introduisit l'enseignement de deux manuels mālikites, notamment le *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (mort en 996) et le *Mukhtaṣar* de Khalīl ibn Ishāq (mort en 1563). Lui-même, ses frères et leurs descendants contribuèrent puissamment à propager la tradition du savoir dans maintes parties du pays (Ibn Ḍayf Allāh, 1992, pp. 40–41, 250 et 344). Après que l'islamisation eut progressé jusque dans les profondeurs de la Nubie, quelques Nubiens instruits émigrèrent dans des régions où l'islam n'avait pas encore beaucoup pénétré. Parmi les premiers pionniers, à cet égard, il y avait les Nubiens maḥa, qui quittèrent la région située entre les deuxième et troisième cataractes pendant la première partie du XVI^e siècle, pour émigrer sur les berges du Nil et du Nil Bleu près de Soba. Leur installation à cet endroit entraîna l'apparition d'importants centres religieux. En peu de temps, nombre d'écoles religieuses ou *khalwa* virent le jour dans toute la zone comprise entre la quatrième cataracte et la Gezireh² (Trimingham, 1949, note 2, p. 99). Mais l'effort entrepris par des érudits musulmans qualifiés pour relever le niveau du savoir religieux ne fut pas une tâche aisée dans un pays aussi vaste, isolé et attardé.

En 1577, l'arrivée de Shaykh Tāj al-Dīn al-Bihāri, originaire de Bagdad et membre de la confrérie soufie de la Qādirīya, entraîna le développement des caractéristiques distinctives de la culture islamique au Soudan. Pendant les sept années de son séjour, il fit admettre nombre de personnalités

soudanaises de premier plan dans cette confrérie. Les missionnaires soufis firent connaître un type d'islam plus populaire et moins exigeant. Aussitôt que le soufisme se propagea au Soudan, il fut modifié par des pratiques non orthodoxes, et dès lors, à défaut d'un fort stimulant intellectuel, beaucoup de superstitions s'y trouvèrent intégrées. Le mouvement soufi continua de s'amplifier au point de séduire les cœurs de la majorité des musulmans. À vrai dire, les mystiques devinrent plus révéérés que les juristes. Pourtant, les deux fonctions de juriste et de soufi finirent par fusionner bel et bien dans une seule et même personne, le *faqīh*, qui était l'instrument du nouveau changement idéologique et culturel (Ibn Ḍayf Allāh, 1922, pp. 41 et 127–128; Ḥasan, 1971, pp. 80–82).

La suprématie de l'islam et de la culture arabe au Soudan remonte donc à l'avènement du sultanat islamique des Funj. La *sharīʿa*, la loi islamique, fut progressivement appliquée (Kropacek, 1984, p. 415). Le meilleur exemple en est donné par l'abandon de la coutume successorale matrilineaire au profit d'un système patrilinéaire. Dans le nouveau climat culturel, la *khalwa* symbolisa l'expression fondamentale de la nouvelle foi et de ses manifestations culturelles. C'est là qu'étaient enseignés les éléments écrits de la nouvelle religion et les pratiques soufies. En bref, tout était en place pour favoriser l'expansion à venir de la foi islamique et de la culture arabe qui allaient, en fin de compte, ouvrir la voie à une plus grande cohésion parmi les divers groupes ethniques et les différentes entités culturelles du Soudan nilotique, puis son absorption progressive dans le monde arabe. L'avant-garde nubienne devint un facteur intégral de la nouvelle transformation culturelle afro-arabo-islamique qui gagnait de vastes secteurs du Soudan nilotique. C'est ainsi que s'ouvrit un nouveau chapitre de l'histoire culturelle de ce dernier, chapitre dont la conclusion n'a pas encore été écrite.

NOTES

1. Pour écrire ce chapitre, j'ai largement puisé dans maintes œuvres de nombreux érudits, tout particulièrement celles des historiens et des archéologues nubiens. Les principales sont celles des professeurs W. Y. Adams, S. Jakobielski et O. L. Shinnie. Je voudrais leur exprimer ma gratitude à tous. Je suis aussi redevable au professeur Ahmad M. A. al-Hakem, président du Bureau national des antiquités et des musées soudanais, pour m'avoir fourni les photographies des objets conservés dans les musées.
2. Il me semble que les Maḥa ont émigré plus tôt qu'on ne le laisse entendre ; à mon avis, cela s'est passé vers la fin du XV^e siècle.

BIBLIOGRAPHIE

- ABŪ SĀLIḤ AL-ARMANĪ. 1894. *Tārīkh al-Shaykh Abū Sāliḥ al-Armanī* [Chronique de Shaykh Abū Sāliḥ al-Armanī]. Dans : T. A. Evetts. Oxford.
- ADAMS W. Y. 1977. *Nubia : corridor to Africa*. Londres, Allen Lane.
- (a). *Medieval Nubia : another golden age* (sous presse).
- (b). *The Ballana kingdom and culture : twilight of classical Nubia* (sous presse).
- AL-ISTAKHRĪ IBRĀHĪM IBN MUḤAMMAD. 1870. *Kitāb Masālik al-Mamālik* [Le livre des itinéraires et des royaumes]. Dans : M. J. de Goeje (dir. publ. du texte arabe). Leyde.
- AL-MAQRĪZĪ. 1922. *Kitāb al-Mawāʿiz wa l-ʿtibār bi-Dhikr al-Khitat wa l-Āthār* [Le livre des avertissements]. Dans : G. Wiet (dir. publ.). Vol. III. Le Caire.
- ÁLVARES F. 1989. *Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias (1540)*. Nouvelle éd. Lisbonne. Trad. anglaise C. F. Beckingham, G. W. B. Huntingford, vol. II, Cambridge, Hakluyt Society, 1961.
- ARKELL A. J. 1959. «Medieval history of Darfur and Nilotic Sudan». *Sudan Notes and Records*, vol. XL, pp. 44–47.
- CROWFOOT J. W. 1927. «Christian Nubia». *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. XIII, pp. 141–150.
- IBN DAYF ALLĀH MUḤAMMAD AL-NŪR. 1990. *Kitāb al-Tabaqāt fī Khusūs al-Awliyāʾ wa l-Sālihīn wa l-ʿUlamāʾ wa l-Shuʿarāʾ fī Sūdān* [Le livre des catégories concernant les saints, les braves, les prêtres érudits et les poètes du Soudan]. Dans : Y. F. Ḥasan. Khartoum.
- FABRI F. 1897. «The book of wanderings of brother Felix Fabri». Dans : *The library of the Palestine Pilgrims Text Society*. Vol. VII. Londres, p. 373, 435.
- GADALLAH F. F. 1959. «The Egyptian contribution to Nubian Christianity». *Sudan Notes and Records*, vol. XL, pp. 38–42.
- GARTKIEWIEZ P. M. 1982. «New outline of the history of Nubian church architecture». Dans : P. Van Moorsel (dir. publ.). *New discoveries in Nubia. Actes du Colloque sur les études nubiennes, La Haye, 1979*. Leyde, pp. 9–10.
- 1987. «Nubian church architecture: unity or distinctness». Dans : T. Hagg (dir. publ.). *Nubian culture past and present*. Stockholm.
- ḤASAN Y. F. 1965. «The Umayyad genealogy of the Funj». *Sudan Notes and Records*, vol. XLVI, pp. 27–32.

- 1967. *The Arabs and the Sudan. From the seventh to the early sixteenth century*. Édimbourg.
- 1971. «External Islamic influences and the progress of islamization in the eastern Sudan between the fifteenth and nineteenth centuries». Dans : Y. F. Ḥasan (dir. publ.). *Sudan in Africa*. Khartoum, pp. 73–86.
- 1972. *Muqaddima fī Tārīkh al-Mamālik al-Islāmiyya fī al-Sūdān al-Sharqī* [Introduction à l'histoire des royaumes islamiques du Soudan oriental]. Beyrouth.
- HINDS M., SAKKOUT H. 1981. «A letter from the Governor of Egypt to the King of Nubia and Muqurra concerning Egyptian-Nubian relations in 141/785». Dans : W. al-Qādī (dir. publ.). *Studia Arabica and Islamica*. Beyrouth, pp. 209–229.
- HOLT P. M. 1960. «A Sudanese historical legend: the Funj conquest of Soba». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XXII, pp. 1–17.
- 1963. «Funj origins: a critique and new evidence». *Journal of African History*, vol. IV, pp. 39–55.
- IBN ʿABD AL-HAKAM. 1914, 1922, 1948. *Kitāb Futūḥ Miṣr wa l-Maghrib wa l-Andalus*. Texte arabe H. Massé (dir. publ.), *Le Livre de la conquête de l'Égypte, du Maghreb et de l'Espagne*, Le Caire, 1914. Texte arabe C. C. Torrey (dir. publ.), *The history of the conquest of Egypt, North Africa and Spain*, New Haven, Yale University Press, 1922. Trad. française partielle accompagnée d'extraits du texte arabe A. Gateau (dir. publ. et trad.), *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, Alger, 1948.
- IBN ʿABD AL-ZĀHIR MUʿĪN AL-DĪN. 1960. *Tashrīf al-Ayyām wa l-ʿUsūr fī Sīrat al-Malik al-Mansūr* [La noblesse des jours et des âges au cours de la vie du roi victorieux]. Le Caire.
- IBN KHALDŪN 1868. *Kitā al-ʿIbar* [Livre de l'admonition (histoire universelle)]. Texte arabe, 7 vol., Būlāq (rééd., Beyrouth, 1958). Trad. française partielle baron W. MacGuckin de Slane, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 4 vol., Alger, 1852–1856 (réimp., Paris, 1925–1926). Nouvelle trad. française, 7 vol., Beyrouth, 1956–1959 (voir le vol. V de l'éd. arabe de Beyrouth, 1958).
- JAKOBIELSKI S. 1970. «Polish excavations at Old Dongola». Dans : E. Dunkler (dir. publ.). *Kunst und Geschichte Nubiens in Christlicher Zeit*. Recklinghausen.
- 1982a. «A brief account on the churches of Dongola». Dans : P. Van Moorsel (dir. publ.). *New discoveries in Nubia. Actes du Colloque sur les études nubiennes*, La Haye, 1979. Leyde, pp. 51–56.

- 1982b. «Remarques sur la chronologie des peintures murales de Faras aux VIII^e et IX^e siècles». Dans : S. Jakobielski (dir. publ.). *Nubia Christiana*. Varsovie, pp. 141–172.
- 1986. «North and south in christian Nubian culture : archaeology and history». Dans : P. Van Moorsel (dir. publ.). *Nubian culture past and present*. Stockholm.
- 1988. «La Nubie chrétienne à l'apogée de sa civilisation». Dans : M. El Fasi (dir. publ.). *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. III. *L'Afrique du VII^e au XI^e siècle*. Paris, UNESCO, pp. 221–249.
- KIRWAN L. P. 1935. «Notes on the topography of the Christian Nubian kingdoms». *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. XXI, pp. 60–61.
- KROPACEK L. 1984. «La Nubie de la fin du XII^e siècle à la conquête par les Funj au début du XVI^e siècle». Dans : D. T. Niane (dir. publ.). *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. IV. *L'Afrique du XII^e au XVI^e siècle*. Paris, UNESCO, pp. 433–459.
- MACMICHAEL H. A. 1922. *A history of the Arabs in the Sudan*. 2 vol. Cambridge.
- MICHALOWSKI K. 1981. «La christianisation de la Nubie». Dans : G. Mokhtar (dir. publ.). *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. II. *Afrique ancienne*. Paris, UNESCO, pp. 326–340.
- MONNERT DE VILLARD U. 1938. *Storia della Nubia Cristiana*. Rome, Pontificio Institutum Orientalum Studiorum.
- MUFADDAL IBN ABĪ L-FADĀ'IL. 1919. *Al-Nahj al-Sadīd wa l'Durr al-Farīd fī mā ba'd Tārīkh ibn al-Āmid* [La voie juste et la perle sans prix dans la chronique d'Ibn al-Āmid]. Dans : E. Blochet (dir. publ.). Vol. II. Paris.
- NĀSIR-I KHUSRAW. 1881. *Safar-Nāmeḥ* [Le livre des voyages]. Dans : C. Schefer (dir. publ.). Texte persan et trad. française, Paris. Texte persan M. D. Siyaqi (dir. publ.), Téhéran, 1370 de l'hégire (solaire)/1992 apr. J.-C. Trad. arabe M. Al-Khashshāb, Le Caire, 1945.
- PLUMEY J. M. 1982. «The Christian period in Nubia as represented on the site of Qasr Ibrim». Dans : P. Van Moorsel (dir. publ.). *New discoveries in Nubia. Actes du Colloque sur les études nubiennes, La Haye, 1979*. Leyde, pp. 100–110.
- SHINNIE P. L. 1967. *Meroë : a civilization of the Sudan*. New York.
- 1974. «Multilingualism in medieval Nubia». Dans : A. M. Abdalla (dir. publ.). *Studies in ancient languages of the Sudan*. Khartoum, pp. 41–47.

- 1978. «Christian Nubia». Dans : J. D. Fage (dir. publ.). *The Cambridge history of Africa*. Vol. II. Cambridge, pp. 556–588.
- SUCHEN L. (von). 1895. «Description of the Holy Land». Dans : *The library of the Palestine Pilgrims Text Society*. Vol. VII. Londres.
- TOROK L. 1975. «Money, economy and administration in Christian Nubia». Dans : *Études nubiennes, Colloque de Chantilly*, pp. 2–6, 7, 287–311.
- 1988. «Late antique Nubia». Dans : *History and archaeology of the southern neighbour of Egypt, c. 4th–6th century AD*. Budapest.
- TRIMMINGHAM J. S. 1949. *Islam in the Sudan*. Oxford.
- WELSBY D. A., DANIELS C. M. 1991. *Soba, archaeological research at a medieval capital on the Blue Nile*. Londres, British Institute in East Africa (Memoir 12).

34

L'Éthiopie

E. J. Van Donzel

Au début du VII^e siècle apr. J.-C., le royaume d'Axoum entra en contact étroit avec l'islam. Les sources musulmanes rendent compte des relations amicales qu'entretenaient le prophète Muḥammad et le *najashi*, le roi d'Éthiopie. Pendant ce que l'on a appelé la première *hijira* (hégire), le Prophète envoya nombre de ses disciples au *najashi*, qui les reçut avec bienveillance (*Encyclopaedia of Islam*, 1960). Au cours de la première moitié du VIII^e siècle, le *najashi* faisait partie de la « famille des rois » dont les califes omeyyades prétendaient tirer leur légitimité (Erlich, 1994, p. 11). L'attitude favorable de l'islam envers l'Éthiopie est encore confirmée par une tradition bien connue, qui remonte au IX^e siècle, selon laquelle le Prophète a déclaré : « Laissez les Éthiopiens en paix tant qu'ils vous laissent en paix » (Erlich, dans *Encyclopaedia of Islam*, pp. 14 et suiv.). Il se peut que les traditions de ce genre aient contribué à l'énoncé des propos souvent cités, attribués à Ibn Ḥawqal (Trimingham, 1952, p. 52), selon lesquels l'Abyssinie ne devait pas être l'objet du *jihād*. En fait, Ibn Ḥawqal dit seulement qu'il n'y avait alors aucune guerre (*ḥarb*) en cours sur la terre des Beja (Erlich, dans *Encyclopaedia of Islam*, pp. 14 et suiv.). Postérieurement à 750 apr. J.-C., quand les 'Abbâssides eurent transféré le centre du pouvoir musulman de Damas à Bagdad, l'Éthiopie ne présenta plus aucun intérêt pour les musulmans, sauf comme territoire pourvoyeur d'esclaves (Van Donzel, 1988, pp. 113–121).

En règle générale, on affirme que l'islam a fait obstacle à tout contact de l'Éthiopie avec le reste du monde. En fait, la nouvelle religion a paralysé les liaisons entre l'Éthiopie et son allié byzantin, mais cet isolement avait déjà commencé lorsque, vers 575 apr. J.-C., les Perses, adversaires de Byzance, avaient contraint les Éthiopiens à abandonner l'Arabie méridionale qu'ils avaient conquise vers 525.

Obligé de se rabattre sur ses seules ressources, d'un point de vue politique et culturel, le royaume d'Axoum entreprit de s'étendre vers le sud. On

utilise souvent l'expression « âge des ténèbres » pour désigner la période qui s'est écoulée entre les VIII^e et XIII^e siècles. Toutefois, cette expression n'est valable que si l'on entend par là une époque marquée par une « absence de documents historiques ». Or les églises taillées dans le roc à Lalibela (ou Lali-bala), qui remontent aux XII^e et XIII^e siècles, constituent une exception remarquable (illustration 280). C'est pendant cette longue période que la culture sémitico-couchitique, principale originalité de l'Éthiopie, vit le jour.

L'ENVIRONNEMENT ET LES TECHNIQUES

L'agriculture

Marco Polo (mort en 1324) écrit que l'Éthiopie regorge de tout ce qui est nécessaire à la vie, et il évoque des denrées agricoles comme les céréales, la viande, le lait et le sésame. Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (mort en 1349) mentionne le *tef* (*Eragrostis abyssinica*), céréale fort réputée, et souligne qu'on pouvait en obtenir deux récoltes par an. Trois siècles plus tard, les auteurs portugais continuaient, de leur côté, à louer la fertilité du pays. Pour briser la couche supérieure du sol, on se servait d'arares faites de bâtons et équipées de poignées, que tiraient des bœufs, lesquels étaient aussi utilisés pour écraser le grain. Le choix des cultures était dicté par les différences d'altitude. Le *qat* (*Catha edulis*) (Schoppen, 1978), stupéfiant que l'on pense être originaire d'Éthiopie, fut introduit au Yémen pendant le règne de Rasūlid al-Malik al-Mu'ayyad Dā'ūd (1296–1322), alors que, selon la tradition arabe, le café fut exporté de l'Éthiopie vers l'Arabie au XV^e siècle (Kahwa et Becca, dans *Encyclopaedia of Islam*, p. 34). L'un des textiles les plus importants était le coton. La canne à sucre est mentionnée aux XIV^e et XV^e siècles, mais le miel a dû permettre, depuis la nuit des temps, la fabrication de l'hydromel. Les fruits comprenaient la banane, le cédrat, le citron, la grenade, l'abricot et le raisin ; cependant, les vignes ne furent introduites qu'au XVII^e siècle.

La terre

La tradition raconte que Ménélik I^{er}, fils du roi Salomon et de la reine de Saba, qui fut le premier roi d'Éthiopie, divisa la terre en trois parts égales : la première pour la Couronne, la deuxième pour le Temple et la dernière pour le peuple. Il semblerait que, jusqu'en 1974, la richesse et le pouvoir de la Couronne et de l'Église se fondaient en fait sur cette tradition. En théorie, toute la terre appartenait à l'empereur, de sorte que chaque cultivateur était son métayer. Tous les cultivateurs devaient, par conséquent, pourvoir

à l'entretien du gouvernement, y compris des pouvoirs publics dans les provinces, de l'armée et de l'Église. Une partie de la terre appartenant au clergé était exploitée par les prêtres et les moines, le reste étant loué aux paysans (Ullendorf, 1960, p. 188).

Les impôts dus au seigneur ou à l'empereur étaient payés en nature, sous forme d'une partie de la récolte, d'une pièce de tissu, voire d'un pot de miel et parfois d'une volaille.

Le commerce et la monnaie

Le commerce, considéré comme une activité inférieure par les chrétiens du pays, était en général réservé aux marchands musulmans et non Éthiopiens. D'après Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmārī, les musulmans dans leurs sultanats et les chrétiens dans leur royaume pratiquaient le troc, mais il est généralement admis que des pièces de monnaie furent utilisées dans le royaume d'Axoum du III^e au IX^e ou X^e siècle. Plus tard, les pièces en or, généralement frappées d'inscriptions grecques, se firent rares, ce qui indique que le commerce international avait décliné. La monnaie fut alors remplacée par des sortes de lingots d'or de diverses tailles, des tablettes de sel et de fer et, dans le Nord, par un grossier drap de coton et par des mesures de poivre. On a découvert des mines de fer dans maints endroits du pays, en particulier près d'Axoum et au Lasta. Pour les marchands musulmans, le fer était un moyen d'échange normal, et les Agaw le troquaient contre de l'or extrait au sud du Nil Bleu.

Les forgerons, orfèvres, potiers et autres travailleurs manuels étaient tenus pour méprisables. Ces métiers étaient exercés par les Falacha, les «juifs d'Éthiopie».

L'esclavage

L'esclavage en Éthiopie est déjà mentionné dans le *Periplus Maris Erythraei* (I^{er} siècle apr. J.-C.), et des esclaves éthiopiens vivaient à La Mecque avant l'islam. Dans la région, cette institution se fondait sur la loi mosaïque, et elle fut par la suite consacrée par le *Fetha nagast*. La création de centres commerciaux musulmans le long des routes terrestres conduisant aux ports de la mer Rouge intensifia le commerce des esclaves, lequel favorisa en retour l'islamisation, parce que la conversion à l'islam était le seul moyen pour un chrétien capturé d'éviter l'esclavage — puisque, selon la loi coranique, aucun musulman ne pouvait être réduit en esclavage par un autre musulman. Les géographes arabes Al-Idrīsī (mort vers 1165) et Ibn Ṣaʿīd al-Maghribī (mort en 1286), de même que le voyageur italien Ludovico di Varthema (mort en 1510) racontent que des Éthiopiens, capturés en grand nombre

par les musulmans, étaient réduits en esclavage et emmenés à La Mecque, au Caire, dans le sud de l'Arabie, en Perse et en Inde. Selon Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmārī, la castration était formellement interdite par l'empereur, mais elle était pratiquée par les brigands dans une région dite de *Waslu*, par où les marchands musulmans avaient l'habitude de faire transiter leurs esclaves. R. Pankhurst (1961, p. 388) a calculé qu'au début du XIX^e siècle, les exportations annuelles d'esclaves à partir de l'Éthiopie avaient pu se monter à 25 000 personnes. Cela voudrait dire que, sur une population de quelque 10 millions de personnes, près de 2,5 millions d'entre elles auraient été déportées en l'espace d'un siècle. Sur la base de ces calculs, on peut soutenir sans risque d'erreur que, pendant la période étudiée ici, le commerce des esclaves éthiopiens à travers la mer Rouge et la frontière soudanaise était une activité florissante.

LE ROYAUME CHRÉTIEN D'ÉTHIOPIE ET L'ISLAM

De 600 à 1270

Pendant l'expansion vers le sud, des colonies militaires furent établies sur le territoire des Agaw. Au début du x^e siècle, les historiens arabes Ibn Ḥawqal, Al-Masʿūdī et Al-Yaʿqūbī, les seules sources dont nous disposons pour cette période, parlent d'un royaume puissant dirigé par le *najashi*, auquel sont soumis les Sidamo couchitiques du plateau de Choa. Selon l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* (Evetts, 1904, p. 171), une reine païenne, probablement originaire de la tribu des Sidamo (Damot), persécuta et tua le roi chrétien d'Éthiopie (Tamrat, 1972, pp. 38–39). Le royaume chrétien se retrouva encore plus affaibli par un conflit à l'intérieur de l'Église. «La stabilité du royaume dépendait manifestement de l'intégration des Agaw, qui avaient été absorbés dans l'orbite autoritaire du christianisme monophysite» (Ullendorff, 1960, pp. 61–62). Cette intégration s'effectua par le biais de la religion, car, à un moment donné, les rois de la dynastie Zagwé, qui appartenaient à l'ethnie autochtone des Agaw, se convertirent au christianisme. Néanmoins, l'antagonisme séculaire entre les Sémites et les populations couchitiques persista, comme le montre l'hostilité manifeste qui existait entre le clergé d'obédience axoumite et les monarques zagwé (Van Donzel, 1977a).

C'est à la faveur de cette phase de fragilité interne du royaume chrétien que l'islam commença à s'implanter. À partir de la côte dankali et somali, à partir de Harar à l'est et du lac Ziway au sud-ouest, il gagna les Beja du Nord et les Sidamo du Sud. Les marchands musulmans qui apportaient leur religion sur les marchés des villages, tout au long des routes

commerciales, se mirent à revendiquer la liberté de culte en cherchant un appui du côté de l'Égypte, mais le roi chrétien et son clergé repoussèrent leurs demandes. «C'est ainsi que l'Égypte s'est mise à jouer son rôle historique en faveur de l'islam en Éthiopie» (Tamrat, 1972, p. 46) et — serait-on en droit d'ajouter — que le souverain éthiopien a assumé le rôle de protecteur des coptes en Égypte. Du côté égyptien, une action de premier plan fut menée par Badr al-Jamāli (mort en 1094), *wazīr* (vizir) arménien d'Al-Mustanşir bi-llāh, le calife fātimide du Caire (Van Donzel, 1999). Si, de part et d'autre, l'ambition de protéger la minorité du pays voisin n'était qu'une vaine menace, les deux pays se trouvaient liés l'un à l'autre, bien que pour des raisons contradictoires. L'Église éthiopienne et par conséquent l'État éthiopien étaient en effet tributaires du patriarche d'Alexandrie, chef de l'Église copte qui désignait le métropolite de l'Éthiopie. Par l'intermédiaire du patriarche, l'Église et l'État éthiopiens devaient traiter avec le calife de même qu'avec ses *wazīr*. En Égypte, on croyait que les Éthiopiens avaient la possibilité de bloquer le Nil ou de détourner son cours vers la mer Rouge. Cette légende allait influencer les relations entre les deux pays (Van Donzel, 1997b).

Tandis que l'islam se développait vers le sud-est, d'importants changements étaient en train de se produire dans le Nord. Le royaume sémite d'Axoum perdait son pouvoir politique et militaire au profit des Agaw couchitiques, en particulier ceux du Lasta. Sous la dynastie Zagwé (vers le début du XII^e siècle–1270), Axoum fut remplacée dans son rôle de capitale par la ville de Roha, au Lasta, qui allait par la suite s'appeler Lalibela, d'après le nom du roi le plus célèbre de la dynastie et à qui sont dédiées les onze églises monolithes creusées dans le roc, particularité qui les a fait connaître mondialement (illustration 280) (Gerster, 1968 ; Van Donzel, 1997a).

En 1270, la dynastie Zagwé fut renversée par Yekouno Amlak, le prétendu restaurateur de la dynastie salomonide, dont on disait qu'il descendait de Delnaod, considéré comme le dernier roi d'Axoum.

De 1270 à 1500

Désormais, le royaume chrétien s'étendait, du nord au sud, depuis la province de Shimazana et la Marab jusqu'à la partie septentrionale du plateau du Choa ; d'ouest en est, il allait de la Tekeze, au sud du Begemdir, et de l'affluent oriental du Nil Bleu au plateau du Choa (Tamrat, 1972, p. 212). Ce royaume chrétien plus ou moins unifié et les sept minuscules États musulmans d'Ifat, Dawaro, Bali, Hadiya, Arababni, Sharkha et Dara coexistaient dans un état de guerre intermittent. En 1285, Ifat renversa le sultanat de Makhzumi (dans la partie orientale du Choa) qui, d'après la tradition, avait été fondé en 896–897 apr. J.-C. (Trimingham, 1952, pp. 58 et 64).

Yagbea Syon (1285–1294), fils de Yekouno Amlak, fut le premier souverain éthiopien à envoyer une lettre à la communauté éthiopienne de Jérusalem. En 1290, un des délégués éthiopiens, peut-être le chef de la mission, était un musulman (Cerulli, 1943, p. 89). À l'avenir, les rois allaient continuer de procéder ainsi dans leurs relations avec l'Égypte.

Le petit-fils de Yekouno Amlak, Amda Syon (1314–1344), est considéré comme le champion de la lutte contre les États musulmans. La fusion de l'Église et de l'État qui, pendant des siècles, allait être la principale caractéristique de l'Éthiopie commença de prendre forme.

Les chrétiens étaient tributaires des musulmans s'ils voulaient communiquer avec les ports de la mer Rouge. Afin de remédier à cette situation, Amda Syon attaqua et détruisit Ifat. Au début, les troupes chrétiennes se heurtèrent à une forte résistance, mais Damot et Hadiya finirent par se rendre. Afin de garder ouvertes les routes commerciales éthiopiennes, le roi attaqua Dawaro, Mora et Adal.

Pendant les années de troubles que connut l'Égypte, au milieu du XIV^e siècle, lorsque cinq califes se succédèrent en une quinzaine d'années (1348-1363), les coptes furent persécutés par la populace cairote. Le roi Sayfa Arad (1344–1371) se posa en protecteur de ses coreligionnaires. Du côté égyptien, le patriarche Marcos (1348–1363) reçut l'ordre d'envoyer une délégation au roi d'Éthiopie pour lui enjoindre de mettre un terme à ses actes d'hostilité contre les musulmans. Entre-temps, le centre du pouvoir musulman s'était déplacé d'Ifat à Adal, d'où l'on pouvait mieux surveiller les routes commerciales. Le roi Dawit (1380–1412) lança plusieurs campagnes contre Adal et parvint même à atteindre Zaylā, où le chef musulman Sa'd al-Dīn fut capturé et tué.

Depuis 1270, le royaume éthiopien s'était considérablement étendu. Dans le Sud, Damot et Hadiya avaient été conquis, et l'influence des chrétiens se faisait sentir avec vigueur dans la région de Sidamo. Gojjam fut attaqué sous le roi Yishaq (1413–1430) et, dans le Nord-Ouest, le pays Falacha fut peu à peu ramené sous la tutelle chrétienne. Toutes ces conquêtes avaient ouvert de vastes régions à la pénétration de l'Église éthiopienne. Les Falacha, qui en général se disent — encore aujourd'hui — appartenir à la *Beta Isra'el* ou «Maison d'Israël», s'étaient établis au nord du lac Tana dans les provinces du Begembir, du Semien et du Dembiya. Ces Éthiopiens de race agaw pratiquent une forme particulière de judaïsme, ce qui a donné naissance à l'idée qu'ils sont les «juifs d'Éthiopie». On en trouve mention pour la première fois dans la chronique officielle du roi Amda Syon. Selon Ullendorf, les Falacha sont des descendants des groupes qui, dans le royaume d'Axoum, avaient résisté à la conversion au christianisme. Le «judaïsme» dont ils se réclament ne serait donc qu'une survivance des pratiques et des croyances hébraïques et judaïques qui avaient essaimé dans

certaines parties du sud-ouest de l'Arabie pendant les premiers siècles de la période postchrétienne et gagné par la suite l'Abyssinie (Ullendorf, 1960, pp. 111 – 112). Kay Kaufman Shelemay, d'autre part, tente de démontrer que les membres de la *Beta Isra'el* ne font pas seulement partie de leur environnement éthiopien, mais qu'ils ont même été façonnés par lui (Kaufman Shelemay, 1986, p. 17).

Déjà au début du règne de la dynastie salomonide, une renaissance religieuse avait débuté à Debre Damo dans le Tigré, où Iyasus Mo'a, né vers 1211, arriva aux alentours de 1241. En 1248, il descendit vers le sud et s'installa sur l'île du lac Hayq. L'un de ses disciples y fut Takla Haymanot, le saint vénéré de l'Église éthiopienne, né dans le Choa aux alentours de 1215. Leur rencontre a alimenté une polémique durable entre Debre Hayq et Debre Libanos, appelé à l'époque Debre Asbo, monastère fondé dans le Choa par Takla Haymanot. Ba-salota Mika'el, le successeur d'Iyasus Moa, poursuivit le combat de ce dernier contre le relâchement de la morale (par exemple la vie en commun des moines et des religieuses) et reprocha au roi Amda Syon d'avoir deux épouses et d'entretenir nombre d'autres femmes. En 1237, le nouveau métropolite Ya'qūb arriva en Éthiopie. À l'inverse de ses prédécesseurs, qui avaient eu l'habitude de soutenir le roi, il prit ses distances avec la cour, soutint le mouvement de réforme des monastères et tenta de convaincre le roi Sayfa Arad de se contenter d'une seule épouse. Mais le monarque le renvoya en Égypte et bannit les moines réformateurs qu'il expédia dans le sud du pays. Il s'ensuivit que les régions environnantes du lac Ziway s'ouvrirent à l'évangélisation. L'autre grand saint de l'Église éthiopienne au Moyen Âge fut Ewostatewos (vers 1273 – 1352), qui fonda une communauté dans la province de Sara'e, au nord d'Axoum. Vers 1337, il quitta l'Éthiopie pour se rendre au Caire, en Palestine, à Chypre et finalement en Arménie, où il mourut. La raison qui le contraignit à quitter sa terre natale avait été la querelle du sabbat. Il soutenait vigoureusement que le sabbat devrait être célébré au même titre que le dimanche. L'opposition manifestée par son ordre, appelé la « Maison d'Ewostatewos », contre le métropolite et le patriarche d'Alexandrie était telle que ses adeptes furent exclus des ordres majeurs. De ce fait, les communautés de l'ordre se trouvaient presque complètement indépendantes de l'Église. Pour la célébration de la sainte messe, elles obtinrent des prêtres ordonnés par d'autres autorités religieuses, mais ceux-ci ne furent admis qu'après avoir été obligés de faire pénitence à propos de leur appartenance antérieure à d'autres communautés (Tamrat, 1972, p. 212). Le groupe anti-sabbatique, qui professait la doctrine de l'Église copte d'Alexandrie, bénéficiait de l'appui du roi Dawit, de la plupart des monastères et du nouveau métropolite Bartolomewos, qui était arrivé en Éthiopie en 1398 – 1399. Au cours d'un synode tenu en 1400, les disciples d'Ewostatewos furent condamnés, mais ils refusèrent de se soumet-

tre. En 1403, on leur permit d'observer le sabbat à condition de reconnaître la suprématie de l'Église d'Alexandrie et l'autorité du métropolite. Le roi souhaitait évidemment rapprocher les adversaires, mais l'influence de la « Maison d'Ewostatewos » continuait à grandir, tandis que le prestige du métropolite diminuait (Rodinson, 1964, pp. 11–19). Les partisans du sabbat trouvèrent une confirmation de leur position dans les canons apostoliques (Périer, 1912; Muysier, 1937, pp. 89–111), notamment, dans les *Règles de saint Pacôme*, dont le texte avait été déjà traduit du grec, de même que dans la *Vie de Paul l'hermite* et la *Vie de saint Antoine*, œuvres fondamentales pour le monachisme chrétien (Cerulli, 1956, pp. 25–26).

Pendant le règne du roi Zar'a Ya'qob (1434–1468), tenu pour l'un des grands souverains de l'Éthiopie en raison de ses succès militaires et de ses réformes religieuses, l'observation du sabbat fut ravivée. Le roi trouva un allié solide en la personne d'un érudit et écrivain réputé, Ghiorghis de Sagla. Les moines de Debre Libanos, néanmoins, restèrent résolument attachés à la pratique de l'Église d'Alexandrie. Zar'a Ya'qob sollicita alors la coopération de Mika'el et Gabri'el, les deux évêques égyptiens qui avaient succédé à l'évêque Bartolomewos. Au cours d'un concile réuni à Debre Mitmaq dans la région du Choa, sous la présidence du roi et en présence des deux évêques, les disciples d'Ewostatewos et les abbés des principaux monastères acceptèrent que les ordres majeurs soient administrés par les évêques égyptiens qui, en contrepartie, autorisèrent l'observation du sabbat par l'Église éthiopienne. Les autres sujets débattus pendant le concile concernaient les personnes de la Trinité, l'unité de Dieu, le cas des stéphanites, qui rejetaient le culte de la Croix et la vénération de la Vierge Marie, et celui des michaélites, lesquels niaient que Dieu puisse être connu (Taurat, 1966, p. 226; Hammerschmidt, 1967, pp. 56–57 et 62).

Après l'issue heureuse du concile, Zar'a Ya'qob entreprit de réformer l'Église dont l'influence, selon lui, était loin d'être satisfaisante. Les terres des peuples conquis furent distribuées à titre de fiefs aux fonctionnaires chrétiens nouvellement arrivés (Tamrat, 1972, pp. 98–103 et 231), mais le clergé se révéla incapable de transmettre quelque forme d'éducation que ce fût, chrétienne ou autre, à la population. Le problème le plus urgent était la pénurie de prêtres et de diacres, de sorte que le roi dépêcha l'évêque Mika'el en Amhara et l'évêque Gabri'el au Choa. Chacun des principaux monastères se vit attribuer sa propre zone d'influence religieuse. Zar'a Ya'qob prit des mesures sévères contre les cultes païens et encouragea les baptêmes en récompensant les nouveaux convertis. Chaque chrétien était obligé de se rendre à l'église le samedi et le dimanche, et un prêtre devait aller en fin de semaine visiter tout groupe de chrétiens qui résidaient trop loin d'une église pour y assister aux offices. Chaque chrétien devait également se choisir un père confesseur — caractéristique distinctive de l'Église éthiopienne

jusqu'à une date récente — dont la recommandation était nécessaire pour que le fidèle pût être admis à recevoir la sainte communion. Zar'a Ya'qob ordonna aussi que chaque église possédât une bibliothèque de livres religieux destinés à l'instruction des fidèles. La consultation de sorciers, l'offrande de sacrifices à des dieux païens et le recours à des prières magiques furent interdits, sous peine de mort. Chaque chrétien devait avoir les noms du Père, du Fils et du Saint-Esprit marqués au fer sur le front, et le signe de la Croix devait être appliqué sur les vêtements, les armes, voire les char-rués. L'observation rigoureuse d'innombrables fêtes religieuses et jours de jeûne était contrôlée par les abbés, avec l'assistance des troupes royales, des membres de la maison royale et d'hommes de confiance. Malgré la menace d'excommunication brandie par le patriarche d'Alexandrie envers ceux qui s'opposeraient aux mesures de roi, une agitation politique ne tarda pas à se manifester. Zar'a Ya'qob lui-même, bien que réformiste rigide, demeurait polygame, superstitieux et enclin à la brutalité. Pourtant, la renaissance de la littérature éthiopienne et la réorganisation de l'Église sont des réussites durables qu'il convient de porter à son crédit.

LES RELATIONS AVEC D'AUTRES ÉTATS

Les relations avec l'Égypte

Jusqu'au XVI^e siècle, l'Éthiopie resta isolée dans sa lutte contre l'islam. À ce jour, nous ne disposons d'aucun document qui montre, même indirectement, que les croisés aient eu le moindre contact avec l'Éthiopie (Cerulli, 1943, pp. 20–26 ; Newbold, 1945, pp. 220–224). Mais alors que la période des croisades prenait fin avec la prise d'Acre par le sultan mamelouk Al-Ashraf Khalīl (1291), les puissances européennes commencèrent à penser que l'Éthiopie pouvait leur servir d'alliée dans le combat contre l'islam. La célèbre légende du Nil Bleu fut intégrée aux plans militaires occidentaux. Du côté éthiopien, au moins parmi les Éthiopiens de Jérusalem, il y avait le désir de mieux connaître les chrétiens d'Occident. Mais un contact direct avec l'Europe n'était pas encore établi. Le roi Amda Syon (1314–1344) fit avec succès campagne vers le nord et réussit même à atteindre la mer Rouge, mais il n'y avait pas là de quoi faire peser une menace sur l'Égypte. Les relations entre les deux pays se tendirent pourtant sous le roi Sayfa Arad (1344–1371). En effet, pendant le règne du sultan Al-S'liḥ Salāḥ al-Dīn Sālīḥ (1351–1354), les troubles en Égypte entraînèrent des persécutions contre les coptes. Des églises furent détruites, les terres leur appartenant furent confisquées, et les scribes coptes congédiés (*Encyclopaedia of Islam*,

chapitres «Mamelouk», «al-Salah», «al-Malik»). D'après une source éthiopienne, le patriarche Marcos (1348–1363) fit savoir à Sayfa Arab qu'il avait été jeté en prison par le sultan. Dès que le roi éthiopien eut envoyé ses troupes dans le Nord, le sultan s'inclina. D'après une autre version, ce sont les musulmans éthiopiens qui furent persécutés et qui appelèrent le sultan à l'aide (Tamrat, 1972, p. 253).

L'historien égyptien Al-Maqrīzī raconte (Quatremère, 1811, pp. 276–277) que le roi Dawit (1380–1412) avait avancé jusqu'à Assouan, en 1381, et que le patriarche Matewos (1378–1408), sur les ordres du sultan, lui avait écrit pour lui demander de mettre un terme aux hostilités. Le récit d'Al-Maqrīzī est confirmé par des sources éthiopiennes (Tamrat, 1972, p. 255), dont certaines indiquent que l'objectif du roi Dawit était de se rendre à Jérusalem.

Sous Zar'a Ya'qob, des colonies militaires s'implantèrent sur le plateau érythréen. Plusieurs secteurs furent regroupés et placés sous l'autorité du Bahr-Nagash ou gouverneur des provinces côtières. Zar'a Ya'qob envoya aussi une lettre amicale au sultan circassien Barsbāy (1422–1437) pour lui demander de protéger ses sujets chrétiens et de respecter leurs églises. Mais, en 1441, le patriarche Yohannes XI (1428–1437) écrivit que Barsbāy avait ordonné la démolition de l'église de Mitmaq (Al-Makta). Zar'a Ya'qob en fit alors construire une nouvelle à Eguba, dans la région de Tagulat, qu'il appela *Mitmaq* (Cercelli, 1943, p. 12; Perruchon, 1893, p. 56). Dans une lettre rédigée en termes vigoureux, il avertit le sultan Jaqmaq (1438–1452) que si les biens des chrétiens avaient été confisqués et leurs églises profanées, cette persécution des coptes constituerait une violation de la totale liberté que leur assuraient les précédents souverains musulmans. Lui-même personnellement, écrivait-il, se comportait correctement envers les musulmans d'Éthiopie, sur lesquels ne pesait pas même la capitation — il utilisait le terme arabe *jizya*. Il faisait remarquer qu'il avait les moyens de détourner le cours du Nil, mais qu'il s'en garderait de crainte d'encourir le courroux de Dieu et parce qu'il avait conscience de l'immensité des souffrances qui en résulteraient. Il pria le sultan de reprendre les bonnes relations traditionnelles à cet égard. Jaqmaq lui envoya un émissaire chargé de cadeaux, mais rejeta la requête de Zar'a Ya'qob concernant la reconstruction des églises (Al-Sakhawī, 1896, pp. 67–72; Wiet, 1938, pp. 124–125). Le roi retint alors l'émissaire égyptien et, après sa grande victoire de 1445 sur Badlay, le souverain musulman d'Adal, il le fit maltraiter. En représailles, Jaqmaq fit fouetter le patriarche Yohannes et envoya un autre message à l'Éthiopie pour exiger la libération de l'émissaire.

Les relations avec l'Europe

Au Moyen Âge, l'Éthiopie était, pour les Européens, la « terre du prêtre Jean ». Les légendes couraient sur le puissant monarque chrétien, qui régnait en Asie centrale et aurait attaqué l'islam à revers ; elles circulaient sans doute déjà avant 1141, année où les Mongols kitāy vainquirent les troupes de Sanjar, le sultan seldjoukide, dans la steppe de Katwan en Ustrushāna. Les nouvelles de cette victoire parvinrent aux croisés et, par conséquent, à l'Europe chrétienne. Au fil du temps, le royaume du prêtre Jean se confondit avec la « Haute-Éthiopie ». Jusqu'au milieu du XVII^e siècle, nombre de légendes sur ce prêtre circulèrent en Europe.

Le premier monarque européen qui envoya un message à l'Éthiopie fut le roi Henry IV d'Angleterre (1399–1413), qui s'était rendu en Terre sainte en 1392. Le propos de sa lettre semble avoir été d'obtenir la participation du roi Dawit à une croisade. La première mission éthiopienne en Europe est mentionnée en 1402 (Cerulli, 1943, p. 208). Le roi Yishaq (1413–1430) est censé avoir écrit aux souverains européens pour leur proposer une alliance chrétienne contre l'islam (Al-Maqrīzī, 1790, p. 8). En 1427, il envoya une délégation au roi Alphonse d'Aragon à Valence (De la Roncière, 1925, pp. 115–116). En 1432, Pietro de Naples rentra d'Éthiopie, où il avait été dépêché en mission par le duc de Berry. Il avait séjourné dans la contrée pendant plusieurs années et avait épousé une Éthiopienne (Schefer, 1892, p. 148). En 1450, Zarʿa Yaʿqob envoya au roi Alphonse une autre mission conduite par Pietro Rombula, un Sicilien (Trasseli, 1941, p. 176 ; Creone, 1902, pp. 71–72 et 75–76) qui avait longtemps vécu en Éthiopie. Avec ses trois compagnons éthiopiens, il fut reçu par le pape Nicolas V (1447–1455), mais rien n'indique que cette visite ait signifié un rapprochement avec l'Église catholique romaine. Il n'y eut pas non plus de délégation officielle de l'Église éthiopienne au concile de Florence en 1441 (Tamrat, 1972, p. 265). Le roi Alphonse répondit qu'il enverrait des artisans et des maçons, mais on ignore si ceux-ci arrivèrent jamais en Éthiopie. Des documents européens mentionnent deux autres missions envoyées par le roi Alphonse, l'une en 1452, l'autre en 1453. Vers la fin du XV^e siècle, plusieurs Européens vivaient à la cour éthiopienne. L'un d'eux était Pêro de Covilhã, un Portugais envoyé en Orient en 1487 par le roi Jean II du Portugal. Álvares relate son histoire au chapitre CIV de son ouvrage. Un autre Européen fut le Vénitien Nicolas Brancalone, qui était arrivé en Éthiopie en 1480 (ou 1487). Il est censé avoir peint un tableau de la Vierge à l'enfant qui choqua énormément les Éthiopiens parce que l'enfant était soutenu par le bras gauche de sa mère. Álvares les rencontra l'un et l'autre en arrivant en Éthiopie en 1520 (Beckingham-Huntingford, 1961, p. 279).

En 1477, le roi Ba'eda Maryam (1468–1478) convoqua un concile où fut discuté le point de savoir si la dépendance spirituelle vis-à-vis de l'Église copte d'Alexandrie devait être maintenue.

Son successeur, le roi Eskender (1478–1494), fut couronné à l'âge de 6 ans. Le pouvoir se trouvait entre les mains de Ras Amda-Mika'el qui, au concile de Matmaq en 1450, avait défendu vigoureusement l'opinion selon laquelle l'Église éthiopienne devait rester sous la dépendance de l'Église d'Alexandrie. Il trouva un formidable adversaire en la personne d'Ileni (Zan Ḥayla, morte en 1522), princesse originaire de la province d'Hadya qui avait été mariée à Zar'a Ya'qob en 1445. Pendant le règne de Ba'eda Maryam, elle avait joué le rôle de reine mère, le roi ayant perdu sa propre mère. Au cours du règne très bref du jeune fils d'Eskender, Amda Syon II (1494), une guerre civile éclata, et le nouveau roi, Na'od (1494–1508), remporta des victoires dans ses campagnes contre Bali et Dawaro, mais de nombreuses défections survinrent dans l'armée chrétienne, alors que les attaques des musulmans gagnaient en intensité. Le roi Na'od périt dans une bataille contre Ifat. Or les petits États d'Ifat, de Bali et de Dawaro étaient entre-temps devenus des foyers du pouvoir musulman. C'est dans ces régions que Ahmad Grañ allait remporter sa première victoire, la plus décisive, en 1529. Il fut favorablement accueilli par les Falacha, par les Agaw au sud du lac Tana, ainsi que dans les provinces d'Hadya et de Ganz. C'est seulement dans la région du Choa, au nord de la rivière Awash, dans le Gojjam oriental, le Dembiya et le Wagara que l'État et la religion étaient devenus assez étroitement soudés pour résister aux envahisseurs musulmans.

La littérature

Pendant la période qui nous intéresse, la littérature éthiopienne fut en grande partie d'inspiration religieuse et chrétienne. Elle reflète la façon dont l'Église et l'État s'étaient renforcés de concert et demeuraient interdépendants. Avant 600 apr. J.-C., la Bible — y compris les livres dits deutéro-canoniques — avait été traduite du grec, en même temps que des œuvres sur le monachisme, certains écrits de Cyril d'Alexandrie, quelques fragments d'homélies des divers pères de l'Église, et les *Fisalgos* ou *Physiologus* (le «bestiaire» moralisateur). Bien qu'aucun manuscrit antérieur au XIII^e siècle ne semble avoir survécu, la maturité dont font preuve les ouvrages de cette période révèle une longue tradition de l'écrit (Cerulli, 1956, p. 35). L'activité littéraire semble avoir commencé vers la fin du XIII^e siècle avec des traductions de l'arabe. La première fut celle de la *Légende du prophète Habacuc*, achevée le 15 octobre 1293, apparemment sous le règne de Yagbe'a Syon (1285–1294). Le *Senodos*, ouvrage juridique et religieux contenant

les canons de l'Église copte, fut traduit vers 1300. Nombre d'œuvres, pour la plupart des hagiographies écrites en arabe, furent traduites en éthiopien à la demande du métropolite Salama (1350–1390). Elles étaient destinées à combattre les idées dissidentes qui circulaient alors dans les monastères. Mais l'ouvrage le plus important de cette période est le *Senkessar* (synaxaire de l'Église copte), où sont rassemblées de courtes notices et biographies de saints, que l'on était censé lire le jour de la fête du personnage étudié (illustrations 49 et 279) (Cerulli, 1956, pp. 69–70 ; Guidi, 1932, pp. 34–35, 75 et 81 ; Wallis Budge, 1928).

Une importante activité littéraire s'est développée sous le règne du roi Amda Syon I^{er} (1314–1344). Une chronique rédigée entre 1331 et 1344 (Perruchon, 1889, pp. 271–363 et 381–494 ; Cerulli, 1956, pp. 37–43) décrit les campagnes victorieuses du souverain. Les Éthiopiens considèrent comme fondamentale l'œuvre intitulée *Kebrā negast* ou *Gloire des rois*, composée par Isaac, ecclésiastique d'Axoum, entre 1314 et 1322. Destinée à servir de fondement biblique à la dynastie salomonide (illustration 49), cette œuvre relate avant tout l'histoire du roi Salomon et de la reine de Saba, la naissance de leur fils Ménélik I^{er}, le voyage de celui-ci en Éthiopie, le transport clandestin de l'Arche d'alliance de Jérusalem à Axoum et le couronnement de Ménélik comme premier roi d'Éthiopie. Une plus petite partie est consacrée aux histoires et explications destinées à prouver que les plus grands souverains du monde descendent d'Israël, les rois d'Éthiopie eux-mêmes appartenant à une plus haute lignée, notamment celle de Jessé. À la fin de son ouvrage, Isaac fait remarquer que le *Kebrā negast* a été traduit du copte en arabe en 1225 — c'est-à-dire pendant le règne de la dynastie Zagwé, probablement du roi Lalibela —, mais n'a pas pu à l'époque être traduit en éthiopien parce que « ceux qui régnaient alors n'étaient pas des israélites » (Cerulli, 1956, pp. 43–52 ; Bezold, 1905 ; Wallis Budge, 1922 ; Ullendorf, 1960, pp. 143–144 ; Van Donzel, 1997a).

Il est une œuvre originale éthiopienne, le *Mashafa mestir za-samay wamedr* ou *Livre des mystères du ciel et de la terre* (Perruchon, 1907 ; Grebaut, 1911 ; Wallis Budge, 1935). Écrit par le moine Yishaq, un disciple de l'abbé Ba-hayla Mika'el, l'ouvrage est de nature apocalyptique et se compose de quatre parties qui traitent des mystères de la Création et de la rébellion des anges, en fournissant une interprétation ésotérique de l'Apocalypse, une interprétation du mystère de la divinité et une explication cabalistique des calculs et nombres mentionnés dans les Saintes Écritures.

C'est aussi probablement au XIV^e siècle qu'appartient le *Zena eskender* ou *Histoire [chrétienne] d'Alexandre [le Grand]*. Ce roman semble être un ouvrage éthiopien original, vaguement inspiré par l'*Histoire d'Alexandre* de Pseudo-Callisthène. L'auteur anonyme fait d'Alexandre un modèle de chasteté comme de continence et l'un des premiers rois chrétiens d'Éthiopie — qui aurait obtenu le pouvoir de réaliser ses grands exploits par le jeûne

et la prière (Wallis Budge, 1933, pp. 236–256). C'est aussi du XIV^e siècle que datent les chants épiques à la gloire d'Amda Syon, qui célèbrent ses victoires sur les musulmans de Wag, d'Hadiya et de Bali. Néanmoins, la plus grande partie de la poésie de cette période consiste en chants religieux, notamment en l'honneur du martyr Mercurios, des martyrs de Najrān et de la crucifixion (Cerulli, 1956, pp. 62–67).

Les *gadl* ou « actes »

Un *gadl* raconte la vie d'un saint, rédigée dans un style à tendance hagiographique. Bon nombre d'entre eux furent composés à l'époque d'Amda Syon et de Sayfa Arad et visent à étayer les opinions de moines éminents sur des questions concernant la relation entre l'Église et l'État. On y accorde une grande attention au fait que ces moines insistaient sur la stricte observance des prescriptions religieuses, ainsi qu'à l'opposition existant entre le métropolitain et le clergé séculier d'une part et les monastères d'autre part. S'ils abordaient une grande variété de sujets, les *gadl* étaient unanimes à attaquer violemment le roi Amda Syon I^{er} pour avoir épousé la veuve de son père, coutume courante chez les Sidamo et dans le Kaffa. Le roi Sayfa Arad était critiqué pour sa polygamie. D'autres sujets communs à ces *gadl* étaient les accusations de simonie lancées contre l'évêque métropolitain et les accusations de calomnie portées contre les moines par le clergé séculier, ainsi que la controverse relative à la date où devait se célébrer la fête de Noël. Les *gadl* les plus connus sont ceux de Philippos, le troisième abbé de Debre Libanos, de Ba-salota Mika'el, déjà nommé, de Samuel, abbé de Debre Wagag dans le sud-est du Choa, contemporain du roi Dawit I^{er}, d'Anorewos, abbé du monastère de Sigaga, disciple de Takla Haymanot et grand admirateur de Ba-salota Mika'el et, enfin, d'Aaron le Thaumaturge, abbé de Debre Daret dans le Begemdir (Tamrat, 1972, p. 275).

Les *gadl* des rois zagwé Lalibela, Na'akweto la-Ab, Yemerhanna Kristos et de la reine Maskal Kebra, de Lalibela, forment un autre groupe. La plupart de ceux-ci ont probablement été écrits au XV^e siècle, mais le manuscrit d'un de ces textes du roi Lalibela, en possession du British Museum, remonte au XIV^e siècle (Wright, 1877, n° 719).

Un autre cycle encore de *gadl* est formé par ceux d'Iyasus Mo'a, fondateur de Debre Hayq (mort en 1292), et de Takla Haymanot, fondateur de Debre Libanos (mort en 1313). Dans le *gadl* qui porte son nom, Iyasus Mo'a se voit attribuer le mérite d'avoir « restauré » la dynastie salomonide en 1270, honneur revendiqué pour Takla Haymanot dans le *gadl* qui porte son nom.

Dans le même temps, l'activité littéraire dans le Nord visait à glorifier les monastères du Tigre. Le *gadl* dit des Neuf Saints décrit la manière dont

neuf moines syriens, persécutés pour leur conviction monophysite au VI^e siècle par les Byzantins, se sont enfuis en Éthiopie. Ces biographies, pourtant, ne sont pas des adaptations d'événements historiques, comme c'était le cas pour les *gadl* cités ci-dessus. Les plus connus appartenant à ce cycle sont ceux de Za-Mika'el Aragawi, fondateur du monastère de Debre Damo au Tigré, de Libanos ou Mata, à qui est tout particulièrement attribuée la traduction de l'Évangile de Matthieu, de Garima, de Pantalewon, d'Afse et de Yared, l'auteur putatif de la *Deggua*, ou musique religieuse éthiopienne.

Dans le sud de l'Éthiopie, les *gadl* célébraient les vies des personnalités qui avaient exercé leurs activités dans ces régions, telles que Gabra Manfas Qeddus, fondateur du monastère du Zukwala dans le Choa méridional, et Jean l'Oriental (Yohannes Mesrakawi) appelé aussi Jean de Sagaro d'après le nom du monastère qu'il avait fondé à Menz.

Selon Cerulli (Cerulli, 1943 ; 1956, pp. 105 et suiv.), l'une des œuvres les plus importantes de la littérature éthiopienne, et manifestement la plus typique, est le *Ta'amra Maryam* ou *Miracles de Marie*. Celle-ci avait trouvé son origine vers le milieu du XII^e siècle, en France, d'où elle avait gagné toute l'Europe en s'enrichissant de maints éléments locaux. Elle avait ainsi pris la forme d'une vaste série de contes, légendes et traditions. Entre 1237 et 1289, l'une de ses moutures fut traduite en arabe. Modifié de la même manière que les versions similaires répandues en Occident, ce texte fut traduit en éthiopien vers la fin du XIV^e siècle. La version éthiopienne, à son tour augmentée d'anecdotes et de traditions locales, apporte d'importants témoignages sur des événements survenus au XIV^e siècle. Le roi Zar'a Ya'qob ordonna que le *Livre des miracles* soit lu à l'église, de sorte que 33 histoires ont fini par devenir canoniques, à savoir un nombre infiniment plus réduit que le très vaste recueil des récits connus ailleurs. Dans la version éthiopienne, Cerulli a identifié des histoires originaires d'Espagne, d'Italie et de France. En ce qui concerne le Proche-Orient, il y a des récits en provenance de Syrie (Sainte-Marie de Saidna, près de Damas), de Palestine (Jérusalem, Bethléem), d'Égypte (le monastère de Samuel de Qalamon, Scete, Al-Maktas [Mitmaq], Qusqam), et d'Éthiopie à proprement parler, car l'on trouve des textes concernant les règnes de Dawit I^{er} et de son fils Zar'a Ya'qob.

Zar'a Ya'qob

Le roi Zar'a Ya'qob mérite une mention spéciale. Après avoir passé nombre d'années dans la prison royale du mont Geshen dans la région d'Amhara (Tamrat, 1972, p. 275), il entreprit de mettre un terme aux dissensions internes qui rongeaient l'État et de lutter contre les hérésies des stéphanites et des michaélites. Plusieurs œuvres portent son nom, soit parce qu'il les a lui-même

écrites, soit parce qu'elles ont été rédigées sous sa direction. Le *Mashafa Berhan*, ou *Livre de la lumière*, et le *Mashafa Milad*, ou *Livre de la Nativité*, contiennent des exhortations invitant le lecteur à résister aux ennemis du trône, des mises en garde contre les pratiques et usages jugés incompatibles avec la foi chrétienne, des règlements contre les pratiques magiques et le culte des divinités païennes, ainsi que de longues réfutations des thèses stéphanites et michaélites. Le *Mashafa Berhan* décrit l'organisation de la «Maison d'Ewostatewos». Zar'a Ya'qob est également l'auteur de deux ouvrages plus modestes, le *Livre de l'essence* et la *Protection du sacrement*.

L'époque de Zar'a Ya'qob, présentée comme la période majeure de la littérature éthiopienne, a aussi produit «un des plus magnifiques joyaux de la poésie éthiopienne» (Cerulli, 1956, p. 147), à savoir le chant épique en l'honneur du roi Isaac (1414–1429). De moindre valeur artistique est le reste de la production spirituelle en vers, comme *Egziabher nagsa* ou *Le Règne de Dieu*, ouvrage commandé par Zar'a Ya'qob et composé d'une série d'hymnes. L'*Arganona Maryam* ou *Harpe de Marie*, réalisé à la demande de Zar'a Ya'qob par un certain George l'Arménien dont on ne sait rien d'autre, est un recueil d'hymnes à la louange de la Vierge Marie. Certains thèmes, comme celui des «Béatitudes», sont tirés de la Bible.

Le roi Na'od (1494–1508) a composé des poèmes sur l'Eucharistie, la Vierge Marie et saint Michel qui sont encore utilisés de nos jours.

Enfin, le XV^e siècle a vu naître un genre poétique appelé *gene* et pratiqué encore aujourd'hui. D'après un dicton fort connu, le *gene* appartient à son auteur, comme la créature à son créateur, ce qui signifie, en d'autres termes, que seul l'auteur d'un *gene* peut en apprécier pleinement la poésie, de même que seul le créateur a une parfaite connaissance de ses créatures (Hammerschmidt, 1967, pp. 126–127; Ullendorff, 1960, p. 109).

L'architecture

On n'a pas retrouvé le moindre édifice qui ait été construit en briques et en mortier à la période étudiée ici ; aucun ne semble avoir survécu. On peut même se demander s'il en a jamais existé, car aucune trace de pierre à chaux n'a été découverte en Éthiopie. Les édifices publics, les églises surtout, étaient généralement construits en pierre ; ils étaient le plus souvent de forme rectangulaire dans le nord du pays, comme on peut encore le voir à Debre Damo, et de forme circulaire dans les régions méridionales. Toutes les églises se composaient de trois parties. La partie centrale, de forme carrée, était appelée *meqdes* ou «saint des saints» ; c'est là qu'était conservé le *tabot*, une simple petite table en bois ou en pierre que l'on posait sur l'autel pour la célébration de l'Eucharistie. Dans le cercle qui entourait le *meqdes*, appelé *qeddest*, était

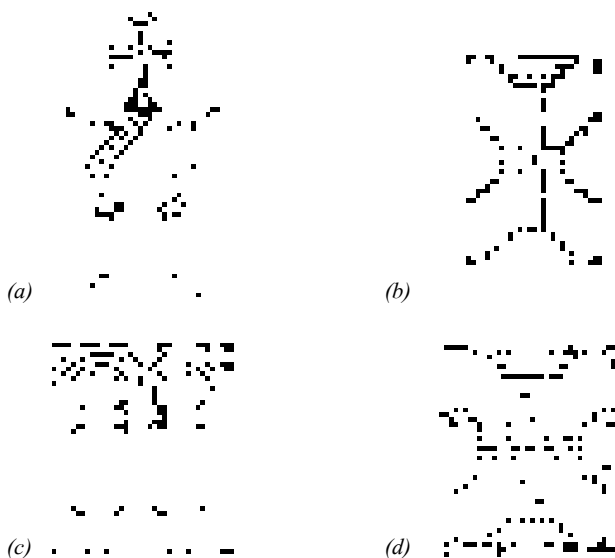


Figure 33 Fenêtres sculptées dont les dessins sont reproduits d'après trois églises monolithes de Lalibela (Éthiopie), entre la fin du XII^e siècle et le début du XIII^e siècle : (a) église de Beta Giorghis ; (b) église de Beta Mariam ; (c) et (d) église de Beta Mikael (d'après C. Beckwith, A. Fisher, *The Horn of Africa*, Londres, 1990, p. 16).

administrée la sainte communion. C'est également là que se tenaient les membres du clergé quand ils n'officiaient pas. Le déambulatoire extérieur, où les *debtera* ou chantres psalmodiaient les hymnes, était appelé *gene mahlet*. Les trois parties étaient reliées par trois portes, et les murs de séparation étaient décorés d'images peintes sur du tissu (Hammerschmidt, 1967, pp. 126–127 ; Ullendorff, 1960, p. 109).

Les églises mondialement célèbres de Lalibela dans la province de Lasta (fig. 33) consistent en d'énormes blocs rectangulaires excavés dans le roc, que l'on avait dégagés sur leurs quatre faces en creusant d'imposantes tranchées à même le rocher compact. C'est ce bloc central, une fois isolé, que l'on taillait à l'intérieur et à l'extérieur pour façonner l'église. La construction des onze églises est attribuée au roi Lalibela de la dynastie Zagwé. Elles étaient probablement censées former le noyau de la nouvelle capitale de Roha, pour remplacer l'ancienne capitale d'Axoum. Selon une tradition éthiopienne, ces églises avaient été élaborées en vue de remplacer Jérusalem, après la conquête de la Ville sainte par Saladin en 1187 (Van Donzel, 1997a). Récemment, un grand nombre d'autres églises remarquables taillées dans le roc ont fait l'objet de descriptions (Geister, 1968) (illustration 280 et fig. 33).

L'habitation de type courant était désignée sous le nom de *tukul*. C'était une hutte ronde coiffée d'un toit conique capable de résister au vent et aux fortes pluies. La fumée qui s'élevait du foyer finissait par rendre le toit étanche. Les parois de la hutte étaient faites de troncs d'arbre, et les interstices étaient remplis de branchages attachés avec de la paille et renforcés par une sorte de torchis ou *ciga* à base de boue et de paille fermentée, le ciment étant inconnu pendant la période étudiée ici. Ce plâtrage ne pouvait pas toujours résister aux pluies violentes. L'air et la lumière pénétraient par une ouverture basse servant d'entrée, les fenêtres étant inconnues. Dans le Nord, où les pluies étaient en général plus légères que dans le Sud, les maisons, construites d'ordinaire en pierre, avaient des toits plats (Ullendorff, 1960, pp. 175–176).

Les manuscrits et la peinture

«Aucun pays n'a autant écrit sur du parchemin que l'Éthiopie» (Leroy, 1961, p. 6). Bien que le papyrus pousse en Éthiopie, et malgré les relations que le pays entretenait de longue date avec le Soudan et plus encore avec l'Égypte, rien ne prouve que le papyrus y ait été utilisé comme support de l'écriture. Introduit en Égypte dès le VIII^e siècle, le papier semble n'avoir pénétré que fort lentement en Éthiopie, en dépit du fait que le terme grec *kertas* est fréquemment utilisé dans la littérature guèze. Les manuscrits éthiopiens sur papier furent très rares avant le XIX^e siècle (Pankhurst, 1961, p. 353). Ils provenaient surtout de contrées situées hors du pays où les scribes étaient actifs, comme Le Caire, Alexandrie, Jérusalem et Rome. Dans les régions côtières de la mer Rouge, les marchands juifs égyptiens utilisaient le papier pour leurs rapports avec l'Égypte (Hable Sellasie, 1981) et probablement les musulmans s'en servaient-ils également.

La plupart des manuscrits éthiopiens sont illustrés. Les enluminures étaient exécutées principalement sur du parchemin de chèvre dont la peau est de meilleure qualité que celle du mouton. Pour certains des textes manuscrits les plus longs, il avait fallu abattre au moins 100 ou 150 chèvres pour obtenir le parchemin nécessaire. Les cahiers se composent ordinairement de 5 feuilles, c'est-à-dire 10 feuillets ou 20 pages, chaque cahier étant numéroté à la suite. Il y a généralement 2 colonnes par page, les manuscrits les plus longs en comportent 3 et les plus courts une seule. La reliure se compose d'épaisses planches de bois, souvent recouvertes de cuir. Tout le volume est placé dans une boîte garnie de sangles qui permettent de la porter sur l'épaule (Ullendorff, 1960, p. 141). Très peu de manuscrits éthiopiens sont antérieurs au XIV^e siècle, mais ceux qui remontent à cette période présentent une calligraphie portée à un haut degré de perfection, ce qui dénote l'existence d'une tradition calligraphi-

que déjà établie antérieurement. Les peintres et les enlumineurs étaient des prêtres et des moines qui cherchaient à transmettre leurs messages en matière d'instruction religieuse de la façon la plus directe. Les peintures sont donc vives, colorées et intelligibles, sans préoccupation d'élégance ou de finesse (illustrations 49 et 279).

En général, la peinture était principalement appliquée sur des toiles et sur les murs des églises. On estime qu'elle a subi l'influence des styles byzantin, syriaque et copte. Une des scènes les plus fréquentes reproduites sur toutes sortes de supports et dans une grande variété de versions rapporte l'histoire du roi Salomon et de la reine de Saba, telle que la raconte le *Kebra negast* (illustration 49). Un autre motif fort répandu était l'icône appelée *Kwer'ata re'esu* ou le « Coup sur la tête », représentant Jésus frappé à la tête avec un roseau (Matthieu 27.30). Cette image est en rapport avec la « chapelle des impropères [injures] » à Jérusalem, qui était passée entre des mains éthiopiennes au cours de la seconde moitié du XV^e siècle (Cerulli, 1943, pp. 265–275 ; 1947, pp. 109–129 ; Chojnacki, 1985). Enfin, mention doit être faite de saint Georges de Lydda, qui est l'un des saints les plus populaires de l'Éthiopie (Wallis Budge, 1930).

La musique

La musique éthiopienne, notamment l'hymnographie, attend encore des études approfondies, en particulier sur ce que l'on appelle le *Deggua* ou « Recueil d'hymnes », qui rassemble des cantiques communément attribués à Yared. La recension la plus ancienne de l'ouvrage remonte au XV^e siècle. Presque tous les manuscrits du *Deggua* contiennent une forme de notation musicale fondée sur des lettres, des points et des cercles placés au-dessus des syllabes concernées. Ces signes indiquent qu'il faut élever ou baisser le ton de la voix ou signalent d'autres modulations vocales.

Les instruments musicaux utilisés à l'église étaient la lyre à 6 ou 10 cordes (*kerar*), la harpe à 8 ou 10 cordes (*begena*), le *mesenko* à corde unique, le tambourin (*kebero*), le tambour long (*negerit*) et le sistre (*senasel*). Chanter d'une voix de tête, taper dans ses mains et marquer le rythme avec le bâton de prière (*mekwamya*) — sur lequel s'appuyait aussi le fidèle pendant les longs offices — faisaient également partie des cérémonies religieuses (Ullendorff, 1960, p. 172 ; Kaufman-Shelemay, 1986).

BIBLIOGRAPHIE

- AL-SAKHAWĪ 1896. *Al-Tibr al-masbūk fī Dhayl al-Sulūk*. Le Caire.
- BECCARI C. 1903–1913. *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales irediti a saeculo XVI AD XIX*. 15 vol. Rome.
- BECKINGHAM C. F., HUNTINGFORD G. W. 1961. *The prester John of the Indies*. 2 vol. Londres/New York/Toronto, Cambridge University Press.
- BEZOLD C. 1905. «Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige». Dans : *Abhandlungen der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Munich.
- CERULLI E. 1943, 1947. *Etiopi in Palestina. Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme*. 2 vol. Rome, La Libreria dello Stato.
- 1943. *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo-latino*. Rome.
- 1947. «Il “Gesù percosso” nell’arte etiopico e le sue origine nell’europa del XV Secolo». Dans : *Rassegna di studi etiopici*. Vol. VI.
- 1956. *Storia della letteratura etiopica*. Milan, Nuova Accademia Editrice.
- CHOJNACKI S. 1985. *The «Kwerata Reesu»: its iconography and significance; an essay in the cultural history of Ethiopia*. Naples, Istituto Universitario Orientale.
- CREONE F. 1902, 1903. «La politica orientale di Alfonso di Aragona». *Archivio storico per le Provincie Napolitane*, vol. 27.
- Encyclopaedia of Islam*. 1960. 2^e éd. Leyde, E. J. Brill.
- ERLICH H. 1994. *Ethiopia and the Middle East*. Londres/Boulder, Lynne Rienner Publishers.
- EVETTS P. T. A. (dir. publ.). 1904. *Patrologia Orientalis* I, fasc. 2.
- GERSTER G. 1968. *Kirchen im Fels. Entdeckungen in Äthiopien*. Stuttgart, Kohlhammer.
- GREBAUT S. 1911. «Le livre des mystères du ciel et de la terre». *Patrologia Orientalis*, vol. VI, 3.
- GUIDI I. 1932. *Storia della letteratura etiopica*. Rome, Istituto per l’Oriente.
- HABLE SELLASIE S. 1981. *Bookmaking in Ethiopia*. Leyde.
- HAMMERSCHMIDT E. 1967. *Äthiopien. Chrisliches Reich zwischen Gestern und Morgen*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

- KAUFMAN SHELEMAY K. 1986. *Music, ritual, and Falasha history*. East Lansing, Michigan State University, African Studies Center.
- LEMMA T. 1975. *Ethiopian musical instruments*. Addis-Abeba.
- LEROY J. 1961. *Aethiopien. Buchmalereien*. Einleitung Jules Leroy, texte Stephen Wright und Otto A. Jäger. New York Graphic Society in Übereinkunft mit der Unesco.
- AL-MAQRĪZĪ 1790. *Al-Ilmam bi-akhbār man bi-ard al-Habasha min mulūk al-Islam*. Dir. publ. et trad. F. T. Rinck, Leyde.
- MUYSER J. 1937. «Le samedi et le dimanche dans l'église et la littérature coptes». Appendice A. Togo Mina, 1937. *Le Martyre d'Apa Epima*. Le Caire.
- NEWBOLD D. 1945. «The Crusaders in the Red Sea and the Sudan». *Sudan Notes and Records*, vol. XXVI, partie 2.
- PANKHURST R. 1961. *An introduction to the economic history of Ethiopia from early times to 1800*. Addis-Abeba, Lalibela House.
- PÉRIER J., PÉRIER A. 1912. «Les canons des Apôtres». *Patrologia Orientalis*, vol. VII.
- PERRUCHON J. 1889. «Histoire des guerres d'Amda Seyon, roi d'Éthiopie». *Journal asiatique*, série 8, tome XIV.
- 1893. *Les Chroniques de Zarʿa Yaʿqob et de Baʿeda Maryam*. Paris.
- 1907. «Le livre des mystères du ciel et de la terre». *Patrologia Orientalis*, vol. I, 1.
- QUATREMÈRE E. 1811. *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte et sur quelques contrées voisines*. 2 vol. Paris.
- RODINSON M. 1964. «Sur la question des influences juives en Éthiopie». *Journal of Semitic Studies*, vol. IX.
- RONCIÈRE C. (DE LA). 1925. «La découverte de l'Afrique au Moyen Âge». *Mémoires de la Société géographique d'Égypte*, vol. IV.
- SCHEFER C. 1892. *Le Voyage d'outremer de Bertrandon de la Brocquière*. Paris.
- SCHOPPEN A. 1978. *Das Qat. Geschichte und Gebrauch des Genussmittels Catha Edulis Forsk. Yemen*.
- TAMRAT T. 1966. «Some notes on the fifteenth-century Stephanite "heresy" in the Ethiopian Church». *Rassegna di Studi Etiopici*, vol. XX, Rome.
- 1972. *Church and state in Ethiopia 1270–1527*. Oxford, Clarendon Press.

- TRASSELLI C. 1941. «Un Italiano in Etiopia nel secolo XV: Pietro Rombulo di Messina». *Rassegna di studi etiopici*, vol. I.
- TRIMINGHAM J. S. 1952. *Islam in Ethiopia*. Londres/New York/Toronto, Oxford University Press.
- ULLENDORFF E. 1960. *The Ethiopians. An introduction to country and people*. Londres/New York/Toronto, Oxford University Press (3^e éd., 1973).
- VAN DONZEL E. J. 1988. «Ibn al-Jawzī on Ethiopians in Bagdhād». Dans : C. E. E. A Bosworth (dir. publ.). *The Islamic world. From classical to modern times. Essays in honor of Bernard Lewis*. Princeton (New Jersey), The Darwin Press.
- 1997a. «Ethiopia's Lalibala and the fall of Jerusalem in 1187». *Aethiopica* (Hambourg), I.
- 1997b. «The legend of the Blue Nile in Europe». Dans : *The Nile, civilizations, history, myths*. Actes du congrès tenu à Tel-Aviv.
- 1999. «Badr al-Jamālī, the Copts in Egypt and the Muslims in Ethiopia». Dans : C. E. Bosworth (dir. publ.). *Encyclopaedia of Islam*. Leyde, E. J. Brill.
- WALLIS BUDGE E. A. 1922. *The Queen of Sheba and her only son Menyelek*. Londres.
- 1928. *The book of the saints of the Ethiopian church*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1930. *George of Lydda, the patron saint of England. A study of the cultus of St. George in Ethiopia*. Londres, Luzac and Co.
- 1933. *The Alexander book in Ethiopia*. Londres, Oxford University Press (réimp., 1976).
- 1935. *The book of the mysteries of heaven and earth*. Londres.
- WIET G. 1938. «Les relations égypto-abyssines sous les sultans mame-louks». *Bulletin de la Société d'archéologie copte*, vol IV.
- WRIGHT W. 1877. *Catalogue of the Ethiopian manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*. N° 719. Londres.

35

La côte orientale et les îles de l'océan Indien

35.1

L'environnement et les techniques

Edward A. Alpers

La côte orientale de l'Afrique, qui s'étire sur 3 000 kilomètres du sud de la Somalie au sud du Mozambique, représente, depuis les deux derniers millénaires, la plus longue et la plus importante des frontières de peuplement du continent africain. Compte tenu de son impressionnante longueur, et quand bien même on exclurait ses extrémités nord et sud, tout donne à penser qu'elle a dû être le théâtre de nombreuses interactions, complexes et variées. Et, de fait, c'est bien ce qui s'est passé. Mais le plus surprenant, c'est que pendant la période dont il est ici question, une civilisation africaine distincte y a vu le jour et a rayonné au-delà de la côte et des îles les plus proches sur une partie du littoral de Madagascar et sur les Comores. Les forces qui ont contribué à l'émergence de cette civilisation et lui ont donné forme font l'objet de la présente étude.

L'environnement de la côte, vers le sud, jusqu'à la hauteur de Madagascar, est dominé par le régime des vents saisonniers, désignés sous le nom de mousson, qui règnent dans toute la moitié occidentale de l'océan Indien. Les moussons ont conditionné l'économie annuelle de la côte pendant toute la période considérée et déterminé non seulement les cycles agricoles, mais aussi les modes de communication et d'échange de biens à travers tout l'océan Indien, de même que les rapports des riverains avec la population

installée à l'intérieur du continent. De novembre à fin mars, c'est la mousson nord-est qui domine. Les mois qui la suivent sont caractérisés par un plus grand équilibre, de type équatorial, dans les systèmes de pression, qui accompagnent la principale saison des fortes pluies. Alors que celles-ci s'achèvent, vers le mois de juin, c'est la mousson du sud-ouest qui entre en jeu et prend le plus d'ampleur entre juillet et septembre, jusqu'à ce qu'une seconde période d'équilibre équatorial, moins marquée, s'installe en octobre. En principe, l'année peut être divisée en deux parties quelque peu inégales, avec des vents venus de l'Asie du Sud et du Sud-Ouest pendant la mousson nord-est, puis d'Afrique orientale vers ces mêmes régions pendant la mousson sud-ouest, avec dans l'intervalle deux saisons de transition plus courtes. Cependant, il convient également de relever que le volume des pluies diminue quelque peu, tant au nord qu'au sud, à partir de la frontière actuelle entre le Kenya et la Tanzanie, alors que la période des plus fortes pluies est plus tardive dans le Nord que dans le Sud.

Au début de l'époque qui nous intéresse, il est bien établi que la côte était occupée par des agriculteurs bantouphones, venus du nord-est, qui se livraient à un type de culture fort répandu et associé à une tradition propre à l'art de la céramique appelée poterie de Tana¹. Ces peuples pratiquaient généralement une agriculture mixte fondée sur la culture à la houe de céréales et de plantes comestibles, conjointement avec celle de certains fruits ; ils élevaient aussi du bétail et complétaient leur régime alimentaire par la pêche et la chasse. Quant au Nord, il est prouvé que les populations qui parlaient le sabaki pratiquaient une intense interaction avec leurs voisins de langue couchitique, comme cela se manifeste dans le vocabulaire utilisé par les bergers (Nurse et Spear, 1985). Sans aborder ici la transition culturelle qui s'est produite à la fin du premier millénaire avec l'établissement d'une hégémonie des langues swahili et comorienne dans le sous-groupe sabaki et l'introduction de l'islam (voir les sous-chapitres 35.2 et 35.3), nous nous consacrerons aux techniques spécifiques qu'ont employées les peuples du littoral pour forger leur culture pendant cette période.

Les origines profondes de l'agriculture côtière remontent aux lointains ancêtres des populations bantouphones établies en Afrique orientale. Les principales céréales cultivées étaient l'éleusine, le millet et le sorgho, mais le riz revêtait une certaine importance dans diverses régions, comme dans les îles Comores ; des variétés locales de haricots et de pois occupaient une grande place parmi les légumes cultivés. En outre, on faisait aussi pousser de la canne à sucre, des ignames et des concombres, ainsi qu'une quantité limitée d'arbres fruitiers. Plus tard, sans doute vers la fin du premier millénaire, la banane et la noix de coco ont été importées d'Asie, et leur culture s'est répandue sur le littoral et les îles côtières. L'étude de la langue révèle l'existence d'un vaste vocabulaire agricole protobantou d'où il résulte que le

modèle d'agriculture saisonnière dont nous avons connaissance était imposé par le régime de la mousson. Certaines formes de culture de brousse liées à la pratique de la mise en jachère ont certainement dû être obtenues pendant cette période. Les céréales ne fournissaient pas seulement une alimentation consommée sous forme de bouillie, mais aussi, probablement, un breuvage fermenté — par exemple, sous forme de bière —, tandis que la découverte, par les archéologues, de fours en terre cuite dans quelques sites côtiers révèle l'existence de la cuisson du pain vers la fin du XII^e siècle (Chittick, 1975, vol. I, p. 35 ; Chittick, 1982, p. 60).

Bien qu'essentiellement cultivateurs, les peuples de la côte complétaient aussi leur alimentation par l'élevage du bétail, la pêche et la chasse. Le miel consommé provenait de l'apiculture ou de la récolte de miel sauvage. Des vestiges archéologiques d'os de bétail, tout comme les sources littéraires, indiquent clairement que l'on consommait du bétail, du mouton, des chèvres et des poulets à des degrés divers, selon la localisation du site. La pêche, pratiquée à l'origine en eau peu profonde, au harpon, avec des filets ou des pièges, est également attestée à la fois par les témoignages archéologiques et littéraires, de même que la chasse aux tortues de mer et aux dugongs. À partir de l'analyse des restes fauniques, comprenant les ossements d'animaux et de poissons, conduite par l'archéologue britannique M. Horton et l'ostéologue kenyane N. Mudida à Shanga, au Kenya, on a calculé que le pourcentage de protéines dans l'alimentation locale a augmenté régulièrement depuis 800 apr. J.-C. jusqu'aux alentours de 1400, et que la consommation d'animaux domestiques autres que les volailles n'est devenue importante qu'après 1050 (Horton et Mudida, 1993). Des vestiges fauniques comparables, découverts dans les Comores, laissent entrevoir un modèle identique de consommation malgré des différences locales et des variations quant à l'importance de la pêche selon la situation des zones de peuplement (Wright, 1992).

Nous avons déjà signalé qu'une tradition largement partagée dans le domaine de la céramique reliait entre elles ces communautés du littoral est-africain et de ses îles, fort éparpillées d'un point de vue géographique. Jusqu'à l'expansion de l'islam et l'important développement urbain qui accompagna une meilleure intégration de la côte dans le monde plus vaste de l'océan Indien, au début du millénaire, la poterie locale prédominait de façon écrasante dans tous les sites côtiers qui ont été fouillés. En dépit de variations locales considérables, selon les archéologues est-africains F. T. Masao et H. W. Mutoro, « les deux types d'ustensiles de cuisine datés de cette époque sont [d'une part] des chaudrons en forme de sac, ornés de décorations incisées sur le col et les flancs [et, d'autre part], de la vaisselle en terre cuite rouge polie » (Masao et Mutoro, 1988, p. 594 ; voir Wright, 1933, p. 660), outre divers bols et lampes à huile.

Nous savons que la population de la côte utilisait le fer. La preuve d'un travail de fonte et de forge du métal est fournie par les anciens gisements découverts au Kenya, dans la baie de Manda, à Shanga et dans l'archipel de Lamu, à différents endroits dans l'île de Zanzibar, à Kilwa dans le sud de la Tanzanie et à Chibuene dans le sud du Mozambique. Cependant, les témoignages archéologiques ne donnent qu'une petite idée de la gamme des outils produits. D'autres industries attestées par l'archéologie comprennent les perles de nacre, que l'on trouve en abondance dans l'île de Zanzibar, et les fuseaux en terre cuite datant de la première moitié du deuxième millénaire, lesquels indiquent que l'on filait et tissait déjà le coton. Certains indices démontrent aussi la production de sel marin par évaporation sur la côte de la Tanzanie, où la même méthode est encore utilisée de nos jours pour produire du sel (Chittick, 1975). En fait, malgré le manque de documents écrits ou de vestiges archéologiques pour certaines périodes, nous pouvons supposer le développement régulier d'un ensemble de techniques à la fois variées et raffinées sur le littoral et dans les îles de l'Afrique orientale pendant toute cette période.

Sans doute n'y a-t-il pas de meilleur exemple pour illustrer l'absence d'indices dont nous souffrons, sur cette côte, en matière de technique, que le vide où nous nous trouvons quand nous cherchons à comprendre les différents aspects de la navigation maritime. Certes, des témoignages littéraires et extérieurs nous sont fournis par le *Périples de la mer Érythrée* (vers 130–140 apr. J.-C.) et par les Portugais à la fin du XV^e siècle sur l'existence d'embarcations à voiles cousues, qui figurent également sur quelques gravures murales de différents sites remontant à la période étudiée ici, mais nous ne possédons aucun vestige physique de ces canots à voile apparemment omniprésents (Chittick, 1980). Pourtant, bien que ce soit très contrariant, il ne fait pas de doute que la navigation côtière, notamment la faculté de traverser les bras de mer qui séparent le continent des principales îles du large comme celles de Zanzibar et des Comores, a dû représenter un élément important des connaissances techniques et scientifiques des habitants du littoral au cours de cette période (illustration 22). L'étendue même de leur répartition et de leur culture côtière commune en fournit un témoignage saisissant.

L'architecture est l'unique domaine environnemental et technique pour lequel nous disposons de vestiges abondants. Avant le IX^e siècle, presque toutes les constructions côtières étaient rectangulaires (même si certaines d'entre elles étaient de forme circulaire avant d'être supplantées par des maisons rectangulaires), construites en pisé et clayonnage avec des toitures de palmes, style qui persiste encore de nos jours pour les habitations des gens ordinaires. Avec la grande expansion du commerce international et de l'urbanisation, outre l'introduction de l'islam, dont il sera question dans les deux rubriques suivantes, une accumulation suffisante de richesse a permis

l'émergence et l'élaboration d'un style de construction original qui a tiré son inspiration des matériaux locaux — comme la pierre corallienne et le bois de palétuvier —, des notions locales concernant le dessin et la décoration ainsi que des idées plus larges fournies par l'architecture islamique qui circulaient dans la partie occidentale de l'océan Indien. Le corail était extrait de la mer et brûlé pour produire la chaux du mortier, le plâtre et le ciment provenaient aussi de la même source et, au fil du temps, les techniques de construction évoluèrent et permirent de passer d'un simple bloc en torchis à des édifices plus durables, plus complexes et d'une esthétique plus nuancée, avec des fondations en mortier coulées dans des mélanges de ciment et de débris coralliens, ce qui laissait la place à de plus grandes audaces plastiques, notamment des voûtes et des coupoles. L'architecture familiale ouvrit la voie, à Manda, à partir de la fin du premier millénaire, avec l'utilisation de blocs de corail carrés et de ciment de boue pour les fondations d'édifices dont les murs en pisé et clayonnage furent bientôt construits en pierres coralliennes. Une évolution identique semble avoir eu lieu à Kilwa pendant les premiers siècles du deuxième millénaire. Au XIII^e siècle, la construction de mosquées inaugura la nouvelle technique à Shanga et fut suivie un siècle plus tard par une prolifération d'habitations en pierre — alors que ces progrès avaient été simultanés à Kilwa. Par la suite, l'apogée de la prospérité de la côte fut marqué, aux XIII^e et XIV^e siècles, par la construction de l'extraordinaire complexe appelé Husuni Kubwa à Kilwa Kisiwani et par l'agrandissement considérable de la mosquée. Cette même période vit aussi la construction en pierre corallienne et mortier de chaux de ce que l'on a appelé les tombes à piliers — caractéristique unique en son genre de l'architecture côtière dans l'est de l'Afrique —, dont des exemples saisissants furent érigés pendant l'âge d'or de Shanga, vers 1320-1440. Toute cette activité des bâtisseurs témoigne avec éclat du degré de développement qu'avaient atteint les artisans hautement qualifiés de la côte est-africaine — comme ceux du célèbre atelier «de sculpture sur corail, d'une qualité exceptionnellement élevée, qui existait au début du XII^e siècle à Zanzibar» (Horton, 1992, p. 8). Néanmoins, alors que, le long de la côte, des endroits plus modestes adoptaient eux aussi ce type de construction, il est important de rappeler que la majorité des habitants vivaient encore probablement dans des maisons en pisé et en branchages dans ce qui était en train de devenir une société de plus en plus hiérarchisée (illustrations 35, 200, 271 et 272).

NOTE

1. Les mentions antérieures de la « poterie de Tana » (Abungu et Mutoro, 1993, p. 702) désignent tout à la fois la « première vaisselle de cuisine » et la « poterie swahili ». Des traditions contemporaines, étroitement liées, ont été relevées à Monapo, dans le nord du Mozambique (Sinclair *et al.*, 1993, pp. 419–420 et 423–424), de même qu'aux Comores (Wright, 1993, p. 660).

BIBLIOGRAPHIE

(Voir le sous-chapitre 35.5).

35.2

Le développement commercial et urbain

Edward A. Alpers

Bien que d'anciennes études, comme celles de J. Standes (1899) et de R. Coupland (1938), aient attribué toute la croissance culturelle et commerciale de l'Afrique orientale à des influences extérieures venues de l'océan Indien, on peut avancer un bon argument en faveur des facteurs indigènes qui ont contribué à l'essor du commerce et du développement urbain dans la région.

Notre point de départ, au début de cette période, devrait se situer dans une perspective qui considère la région comme une série de sous-régions adjacentes, vaguement reliées entre elles sur toute la longueur du littoral par les frontières occidentales de l'océan Indien. En d'autres termes, nous ne devrions pas, en ce qui concerne l'époque étudiée ici, considérer la côte comme un centre d'activités (même si c'est l'objet de la présente rubrique), mais comme une zone frontière pour des communautés éparpillées qui l'avaient occupée au moment de l'expansion générale des populations bantouphones en Afrique orientale. Ces peuples qui s'étaient installés sur le littoral y ont nécessairement maintenu des relations importantes avec ceux de l'intérieur auxquels, dans beaucoup de cas, ils étaient apparentés par le langage et la culture, même si dans le Nord ces interactions concernaient aussi les peuplades de langue couchitique (voir le sous-chapitre 35.1). En ce qui concerne le commerce et les économies subrégionales plus vastes de cette période, nous pouvons émettre l'hypothèse qu'une symbiose existait, à l'échelle de la région, entre l'arrière-pays et la côte. Il y avait, en effet, des échanges de marchandises et, en particulier, de produits alimentaires dans le cadre d'un système socio-économique qui créait également des liens de parenté et des échanges matrimoniaux. Cette sorte de système d'échange se fondait sur les inégalités constatées dans la distribution des ressources naturelles telles que le fer et le sel, de même que sur l'influence exercée par les différences enregistrées entre les niches écologiques sur la production agricole et l'élevage. L'avantage particulier dont jouissaient les habitants du littoral dans ce genre de système venait de leurs facilités d'accès au sel marin de haute qualité, d'une part, et aux produits de la mer, d'autre part, notamment le poisson et les perles de nacre. Ces réseaux de relations

constituaient aussi la base structurelle des stratégies régionales pour les cas de famine, lorsque, dans certaines zones écologiques, l'accès aux produits alimentaires devenait particulièrement critique.

Certes les preuves dont nous disposons pour cette période sont fragmentaires, mais elles sont conformes à ce que nous connaissons de manière fort détaillée pour les périodes ultérieures de l'histoire côtière. En outre, elles existent bien en ce qui concerne la seconde moitié du premier millénaire. Par exemple, les archéologues kenyans G. Abungu et H. Mutoro (1993) offrent un exemple convaincant de cette sorte de réseau sous-régional qui reliait le village côtier d'Ungwana, qui fut fondé à la fin du premier millénaire sur l'embouchure du fleuve Tana au Kenya, à l'arrière-pays de la basse et moyenne vallée de la Tana. Cette vallée, indiquent-ils, englobe un système complexe et interdépendant d'écosystèmes extrêmement variés qui ont historiquement fait vivre des agriculteurs, des éleveurs et des chasseurs-cueilleurs. Les liens entre la côte et l'arrière-pays sont attestés par la preuve linguistique et la tradition céramique commune que nous avons déjà évoquée. Le témoignage archéologique du commerce, pourtant, est ténu. La raison en est peut-être que bien des marchandises échangées entre l'intérieur et la côte étaient périssables, comme c'est le cas pour les produits alimentaires « et autres matières organiques qui ne laissent pas de traces archéologiques » (*ibid.*, p. 703). Les traditions orales, à l'inverse, font état de relations importantes entre les peuples de la vallée de la Tana et ceux du littoral, de même qu'entre diverses populations de la côte et les habitants de l'arrière-pays. En outre, des liens sociaux unissaient souvent les vastes groupes familiaux des communautés côtières à leurs homologues du continent, comme l'a décrit de manière détaillée l'historien américain Berg (1968) pour la période postérieure à 1500, à Mombasa. À vrai dire, il existe nombre d'indices similaires de tels liens dans les traditions orales recueillies sur toute la longueur de la côte. Aussi ne devrions-nous pas en être surpris : les villages côtiers assuraient aux habitants de l'intérieur un accès aux ressources de l'océan Indien, alors que les communautés de l'arrière-pays avaient la haute main sur l'accès à la richesse du continent. Si l'on considère que les pionniers des villages côtiers opéraient à la limite ultime de ce continent, la symbiose avec l'arrière-pays prend tout son sens.

De même qu'il est difficile de découvrir des preuves matérielles du commerce pratiqué à l'intérieur de ces zones sous-régionales, il est ardu de savoir ce que représentait le volume des échanges entre les communautés côtières par rapport au cadre plus vaste du commerce océanique pendant les tout premiers siècles de cette période. Il en existe pourtant des traces très nettes aux IX^e et X^e siècles, grâce à la présence importante de pièces en céramique importées du Moyen-Orient et, parfois de Chine, sur les sites

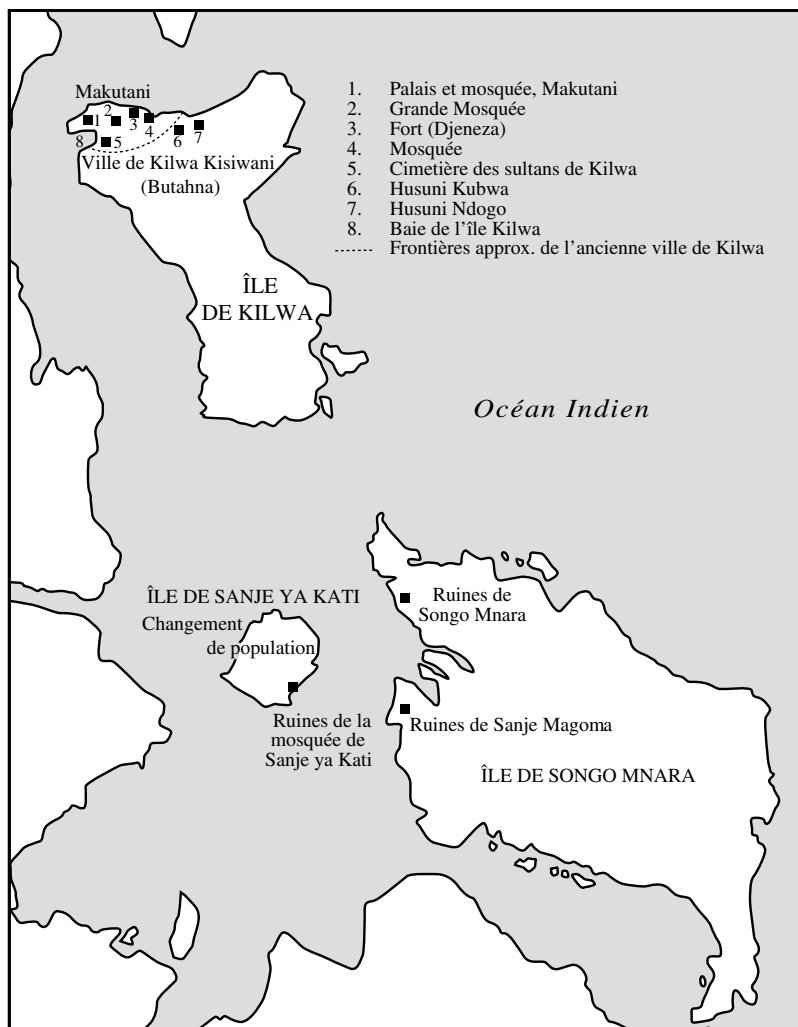
côtières. Les centres d'habitation étaient fort dispersés et leurs dimensions assez réduites ; ils vivaient en autarcie et, jusqu'au XI^e siècle, ils ressemblaient plus à des villages qu'à des villes. Même s'il est certain que des musulmans y résidaient pendant cette période, l'absence de mosquées, à quelques rares exceptions près (les premières ayant été observées à Shanga à partir de la fin du VIII^e siècle), indique que l'islam était encore une religion minoritaire sur la côte. Ce qu'il importe surtout de souligner ici c'est que ces villages devaient leur création à l'initiative des peuples de l'Afrique orientale, comme en témoignent de façon irréfutable les traces archéologiques.

Chacune des principales fouilles effectuées dans les villages du littoral révèle que, sous l'architecture en pierre, plus durable et parfois impressionnante, qui remonte à l'âge d'or de la prospérité côtière, pendant les derniers siècles de cette période, on retrouve les fondations préexistantes d'habitations africaines. L'exemple le plus frappant est fourni par Shanga, où les fouilles d'Horton ont révélé la présence d'un ensemble de huttes, tant rondes que rectangulaires, avec un enclos central de forme rectangulaire, destiné au bétail ; le tout ressemble de manière saisissante à l'organisation spatiale des communautés continentales installées dans l'arrière-pays voisin. Mais on peut affirmer la même chose, preuves à l'appui, pour des communautés très éloignées les unes des autres, comme il en existait à Mombasa, sur l'île de Zanzibar, à Kilwa et dans les îles Comores.

Le commerce transmaritime s'est de toute évidence développé tout au long de cette période ancienne. Partout les témoignages archéologiques indiquent la présence systématique et croissante de céramiques importées, alors que du côté africain nombre de traces sporadiques sur le continent révèlent l'exportation d'ivoire et d'écaille de tortue. Ces indices fragmentaires sont formellement confirmés par des écrits. Le voyageur et géographe arabe al-Mas'ūdī, qui visita pour la dernière fois l'Afrique orientale en 916–917, mentionne précisément l'un et l'autre de ces articles. Les autres exportations auxquelles se réfèrent les textes écrits comprennent l'ambre gris, la toile de coton, les peaux de léopard, le fer, l'encens, le bois et les épices. Bien que nous n'ayons pas connaissance de leur provenance précise ni de rien qui concerne les mécanismes de ce trafic, il existe aussi des témoignages sur le commerce des esclaves à partir de l'Afrique de l'Est, car nous connaissons l'existence d'une vaste population zanj réduite en esclavage — Zanj étant le nom universellement utilisé par les écrivains arabes pour désigner les peuples de cette partie de l'Afrique, même si cela englobait aussi la corne de l'Afrique — dans les grands marais salants du sud de l'Iraq au IX^e siècle. Enfin, des produits périssables comme le textile occupaient presque certainement une place importante dans les importations acheminées à cette époque à travers l'océan Indien par les communautés côtières, comme ce fut le cas au cours des siècles suivants.

À partir du début du deuxième millénaire, et à une cadence accélérée vers la fin du XII^e siècle, le commerce et le développement urbain s'intensifièrent sur le littoral et dans les îles côtières. L'étude des sites montre, par exemple, que le nombre des villages, grands ou petits, a augmenté de manière significative. Les bâtiments en pierre ont commencé à faire leur apparition sur les sites les plus importants et y ont ensuite proliféré en même temps que la prospérité allait croissant. La dimension des principales villes s'est accrue — Kilwa, par exemple, s'est agrandie au point de couvrir une superficie de 30 hectares au XI^e siècle (Wright, 1993, p. 667) —, et leur caractère est devenu de plus en plus hiérarchique et musulman (carte 31). Quelques indices permettent de penser que les principales villes ont aussi suscité, ou pour le moins inspiré, la création de villes plus modestes à l'extérieur de leur enceinte, alors qu'affluait la population attirée par les feux éclatants du solide commerce dans l'océan Indien au XIII^e et au début du XIV^e siècle. En ce qui concerne l'âge d'or du commerce et du développement urbain sur la côte, l'étude archéologique de l'urbanisme côtier a permis d'exhumer une riche architecture qui se distingue par le nombre de vastes maisons familiales (et peut-être commerciales), ainsi que par l'abondance des mosquées, dont certaines sont impressionnantes par leur taille et leur style. Si Horton nous indique que dans la Shanga de la fin du VIII^e siècle, les musulmans étaient manifestement minoritaires, et si les fouilles d'un cimetière datant des XI^e et XII^e siècles à Mtambwe Mkuu sur l'île de Pemba en Tanzanie nous montrent « les membres d'une population mixte de musulmans et de non-musulmans enterrés côte à côte » (Horton, 1992, pp. 2–3), les écrits du grand voyageur arabe, Ibn Baṭṭūṭa, au milieu du XIV^e siècle, notamment ses descriptions de Mogadiscio et de Kilwa, ne laissent aucun doute sur le fait que les habitants des villes de la côte étaient musulmans, même si ce n'était pas le cas des habitants de l'intérieur (voir le sous-chapitre 35.5).

Cette vive montée de la prospérité était due au développement incessant du commerce de l'or extrait dans les mines du plateau du Zimbabwe et transporté par voie terrestre jusqu'à la côte sud du Mozambique à Sofala, localité qui dépendait apparemment de Mogadiscio dans un premier temps, puis de Kilwa. Un autre signe éclatant de la richesse que produisaient le commerce de l'or et ses ramifications en ce qui concerne toutes les principales villes côtières durant cette période est l'apparition d'une monnaie locale, essentiellement en cuivre, même si certaines pièces étaient en argent et, dans quelques cas isolés, en or. Les pièces étaient frappées à Kilwa, Mogadiscio et Zanzibar, mais il semble évident, après la découverte à Mtambwe Mkuu d'un trésor de pièces fāṭimides principalement d'argent et d'or remontant au milieu du XI^e siècle, que le monde plus vaste de l'islam avait servi de modèle pour l'adoption de cette pratique. Ce que démontre tout cela, c'est qu'à la fin de notre période, les côtes de l'Afrique orientale et



Carte 31 L'île et la ville de Kilwa. Carte réalisée à partir de celle de l'Amirauté anglaise (n° 661), fondée sur les fouilles archéologiques entreprises par l'Institut britannique d'Afrique de l'Est, sous la direction de N. Chittick, et à partir d'informations fournies par des auteurs arabes du Moyen Âge (dessin V. V. Matveiev, 1984).

leurs îles se trouvaient inexorablement unies par des liens étroits au monde musulman plus vaste et, grâce à lui, au bassin méditerranéen de même qu'à l'Orient. Ce n'était pas là un phénomène nouveau, comme nous le rappelle le *Périple*, mais avec l'avènement de l'islam et son expansion dans tout le bassin de l'océan Indien, conjugués au regain de l'activité commerciale pendant les trois derniers siècles de la période concernée, cette partie du continent africain s'est trouvée plus profondément influencée que dans le passé par de tels courants (illustrations 22, 35, 200, 271 et 272).

BIBLIOGRAPHIE

(Voir le sous-chapitre 35.5).

35.3

Les cultures arabo-musulmanes et locales sur la côte orientale de l'Afrique et dans les îles de l'océan Indien

Victor Matveyev

Une culture distincte et originale, formant une entité particulière en soi, vit le jour sur la côte orientale de l'Afrique et sur les îles de l'océan Indien à la suite des contacts intervenus entre plusieurs peuples. Son apparition fut le résultat de processus économiques, sociaux et culturels qui avaient pris place dans la société locale. Les informations dont nous disposons proviennent des témoignages archéologiques, de sources écrites en arabe, en persan et en chinois, ainsi que de sources orales et écrites en swahili. Néanmoins, ces informations sont encore quelque peu insuffisantes, et elles ne nous donnent pas une image complète du passé historique et culturel de la région. Les sources africaines en swahili, et dans certains cas en arabe, sont les plus importantes car, ajoutées aux données factuelles, elles fournissent quelques aperçus sur l'organisation interne et la logique du mode de vie dans la société est-africaine. Il est révélateur de constater que ce genre de renseignement fait défaut dans toutes les sources non africaines, en particulier dans les textes en arabe. On y trouve cependant une quantité appréciable d'informations factuelles, mais leurs auteurs ont interprété ce qu'ils ont observé et appris en fonction du point de vue de leur propre société, en général musulmane. Certes, les témoignages archéologiques sont irréfutables en eux-mêmes, mais ils se prêtent à d'innombrables différences d'interprétation et de datation. En outre, les fouilles archéologiques ne livrent que des objets fabriqués dans des matériaux durables. Sous un climat tropical, ceux d'origine végétale se détruisent rapidement.

La population de la région n'était pas homogène. Elle se composait surtout d'Africains bantouphones. Une proportion plus faible était faite d'étrangers à la région qui en étaient devenus les habitants temporaires ou permanents. Ce groupe se trouvait formé d'Arabes, de Persans, d'Indiens et autres. Ils semblent n'avoir représenté qu'une faible partie

de la population totale, mais ils se trouvaient néanmoins suffisamment nombreux pour que les Africains les aient classés en groupes minoritaires — les Wa-arbu, Wa-shamu et Wa-shirazi. Les groupes entre lesquels se partageait la population locale étaient, eux aussi, hétérogènes. La majorité d'entre eux se composaient de peuples ou d'individus arrivés sur la côte et dans les îles à une date suffisamment récente pour avoir conservé leurs relations tribales ancestrales. Le reste des résidents vivait sur place depuis un temps relativement long, et même s'ils restaient eux aussi attachés à certaines traditions de leur société tribale d'origine, ils avaient davantage progressé dans le domaine des relations sociales et culturelles. Le premier groupe était appelé Zanj par les sources arabes. Le deuxième groupe était celui des Swahili (d'après le mot arabe *sāhil*, pluriel *sawāhil*, qui signifie « côte »). Il faut remarquer ici que, dans les sources arabes, le terme Zanj est utilisé pour désigner les arrivants les plus récents, mais uniquement quand il est accolé au terme Swahili. À défaut d'un rapprochement de ce genre, il désigne l'ensemble de la population de l'Afrique orientale et de ses îles, ainsi que d'autres peuples. On le trouve pour la première fois dans les sources arabes du VII^e siècle, et probablement existait-il même avant. Le mot *sawāhil* n'est utilisé pour la première fois pour désigner les Swahili que par Al-Jāhīz (767 – 869). C'est seulement au VII^e siècle qu'une culture unique commença à émerger du creuset culturel de tous ces groupes. Sa période de formation s'étendit du VII^e au X^e siècle, celle de son extension du X^e au XII^e siècle, son apogée se situe au XIV^e siècle, et le XV^e siècle vit son déclin puis sa chute après l'invasion des Portugais. La population swahili joua un rôle primordial dans l'élaboration de cette culture, que l'on nomme parfois la civilisation swahili. Son développement fut stimulé par le commerce transocéanique avec le Moyen-Orient, en fonction des vents réguliers de mousson.

Les contributions respectives des divers peuples énumérés à l'établissement de cette culture furent variées, mais tout aussi précieuses, voire cruciales, les unes que les autres. Les Zanj des territoires continentaux et des îles les plus vastes préservèrent et maintinrent les aspects essentiels d'une culture sans laquelle une société n'aurait pu survivre, notamment du point de vue de l'agriculture et, dans certains endroits, de l'élevage du bétail et de la chasse aux gros animaux. Cette dernière activité procurait des marchandises pour le commerce — défenses d'éléphants, cornes de rhinocéros et peaux de léopards. Les Zanj se livraient aussi manifestement à d'autres occupations telles que le travail du bois, la vannerie et, à la fin de cette période, la culture, le filage et le tissage du coton.

La population swahili semble s'être adonnée aux mêmes occupations, mais pas partout et à échelle beaucoup plus réduite. Ses activités se concentraient surtout sur la pêche et la capture de diverses créatures marines, la collecte

des coquillages, la pêche des perles et ainsi de suite, mais concernaient aussi d'autres domaines connexes comme la navigation maritime, la construction de bateaux et l'astronomie. En outre, ils étaient aussi réputés se livrer à l'extraction de l'or et du fer puis, jusqu'à un certain point, à la ferronnerie et à la chasse aux esclaves. Les produits de presque toutes ces activités étaient surtout destinés au commerce et échangés contre de la porcelaine en provenance de l'Asie orientale et occidentale, des perles et des textiles de toutes sortes. Ils construisaient à l'origine de petites habitations mais, aux XI^e et XII^e siècles, on vit apparaître la construction en pierre et en bloc de corail.

Les étrangers apportèrent avec eux l'islam et tout l'ensemble de connaissances et de règles qui y étaient associées, y compris son système juridique (aux XIII^e et XIV^e siècles), outre le savoir et les compétences particulières à leurs pays respectifs.

Les conceptions idéologiques des peuples africains, zanj et swahili, étaient fondamentalement celles d'une société antérieure à la formation des classes sociales. Ce serait une erreur, pourtant, de classer la société est-africaine du VII^e siècle dans la catégorie des sociétés primitives et communautaires. Néanmoins, l'époque et les périodes suivantes ont vu son déclin et la mise à l'écart des autorités tribales par la nouvelle élite d'individus influents qui vit le jour parmi ceux que le commerce avait enrichis. Le nouveau système social s'appuya sur une inégalité grandissante dans la possession des biens. Les tout premiers documents officiels et administratifs remontent au X^e siècle. Dans ce contexte, les principes égalitaires d'une idéologie communautaire primitive devinrent obsolètes. Une nouvelle idéologie était indispensable, et ce fut l'islam qui satisfait à cette nécessité. On en trouve une confirmation précise dans les récits d'Al-Mas'ūdī en 916 apr. J.-C. Il y parle des souverains des Zanj et des Swahili et décrit l'île de Qanbalu (Pemba), habitée par des musulmans qui parlaient alors la langue zanj. Ces derniers gouvernaient l'île et tenaient en servitude les Zanj qui y vivaient. Il est donc évident que les Swahili étaient musulmans et que les Zanj représentaient une couche sociale plus simple et plus attardée.

L'acquisition d'une langue écrite, à un certain stade qui se situe apparemment entre les X^e et XIII^e siècles, fut un événement essentiel dans le développement de la culture swahili. Imaginée à partir de l'alphabet arabe, cette écriture ne fut pas seulement un emprunt, car elle révèle une utilisation créatrice d'un matériau existant. Les études menées par le chercheur russe V. M. Misyugin démontrent que le lecteur devait avoir une connaissance approfondie du swahili pour être capable de déchiffrer les textes, ce qui indique que ce fut le peuple swahili lui-même qui conçut sa langue écrite, essentiellement pour les besoins du commerce, de la comptabilité et de ses autres activités.

Le commerce maritime conduisit les Swahili à créer d'innombrables villages côtiers et insulaires, dont beaucoup se sont transformés au fil du temps en villes, d'abord composées de simples huttes traditionnelles, puis de constructions en pierre, à commencer par des mosquées (aux XI^e et XII^e siècles) et, aux XIV^e et XV^e siècles, par des édifices destinés à remplir d'autres fonctions. Les modes de construction dépendaient des conditions et des circonstances locales. Les exemples les plus remarquables de cette architecture sont la Grande Mosquée de Kilwa (qui a été restaurée) et le complexe palatin d'Husuni Kubwa (illustrations 35, 271 et 272).

Dès le XII^e siècle, on voyait prendre corps ce qui était encore une société swahili pluriethnique, avec une langue qui s'était développée pendant les cinq siècles précédents. L'Afrique orientale n'est jamais devenue une région arabophone ; l'islamisation s'y est produite pacifiquement, et l'interaction entre les langues swahili et arabe a abouti à l'enrichissement de la première par l'adjonction d'un vocabulaire quotidien emprunté à la seconde.

La rupture avec les anciennes croyances et l'adhésion à l'islam signifia que les Swahili durent se trouver une place bien à eux dans la cosmographie idéologique, historique et politique du monde islamique. Il en résulta toute une série de légendes ethnogénétiques qui rattachaient les origines de tout le peuple ou de la famille régnante à un personnage musulman renommé, ou à quelque dynastie du Proche-Orient. Quasiment toutes les cités de l'Afrique orientale et, en fait, presque tous les pays africains gagnés par l'islam se sont dotés de légendes de ce type pour étayer l'idée que les fondateurs de la culture est-africaine étaient arabes ou persans. Cela ne signifie pas que telle a été la réalité et que les racines de la culture swahili n'étaient pas essentiellement indigènes. Tout au contraire, notre thèse personnelle attribue des racines endogènes à la civilisation de l'Afrique orientale et peut également en apporter des preuves. Misyugin considérait les sources écrites swahili moins comme les chroniques des événements que comme des documents juridiques sur l'accession des diverses dynasties au pouvoir. À son tour, cela permet de clarifier les règles de succession et la nature de l'institution. Il apparaît que dans les dynasties régnantes de l'Afrique orientale, le pouvoir des cités-États se transmettait par la voie masculine, mais de la génération des pères et oncles à la génération des fils et non pas directement de père en fils, puis, à l'intérieur d'une génération (*ndugu*), de l'aîné au plus jeune frère. Les femmes du clan régnant étaient les gardiennes de ce pouvoir, mais son acquisition dépendait du mariage, cérémonie qui était aussi l'occasion de sa transmission à l'héritier le plus proche. Afin de favoriser la conservation du pouvoir, le mariage se pratiquait entre membres du clan régnant. Pourtant, il semble qu'il soit parfois arrivé que des liens matrimoniaux soient conclus en dehors du clan, ce qui ouvrait les portes du pouvoir à un mâle venu de l'extérieur. Il apparaîtrait que ce fut le cas pour Sulaymān, le fondateur de la

dynastie Al-Nabhani, au Paté, dont l'union avec une femme du clan régnant sert de base à nombre de légendes ethnogénétiques.

À des époques plus récentes, dans divers groupes ou clans est-africains qui revendiquaient des origines arabes ou persanes malgré le caractère incontestablement africain de leurs racines, des allégations concernant de fausses appartenances à une lignée ont été répétées. Et c'est pourquoi l'existence du mode d'héritage décrit ci-dessus chez les familles régnantes des villes et villages est-africains démontre que ces souverains étaient des Africains (Swahili) et non des Arabes ou des Persans, qui se conformaient à un système successoral différent.

Tout ce qui précède montre que la culture de la population est-africaine, continentale ou insulaire, s'est formée sous l'influence de la société locale et a assimilé les particularités de diverses sources, mais qu'elle est fondamentalement restée locale, africaine et swahili.

BIBLIOGRAPHIE

- CHITTICK H. N. 1974. *Kilwa: an Islamic trading city on the East African coast*. Nairobi.
- 1980. *L'Afrique de l'Est et l'Orient: les ports et le commerce avant l'arrivée des Portugais*. Paris, pp. 15–26.
- FREEMAN-GRENVILL G. S. P. 1962. *The medieval history of the coast of Tanganyika*. Londres.
- 1962. *The East African coast: selected documents from the first to the earlier nineteenth century*. Oxford.
- INGRAMS W. H. 1931. *Zanzibar, its history and its people*. Londres.
- MASAO F. T., MUTORO H. W. 1988. «La côte d'Afrique orientale et les Comores». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. III. Paris, UNESCO, pp. 625–656.
- MATHEW G. 1966. «The East African coast until the coming of the Portuguese». Dans : R. Oliver, G. Mathew (dir. publ.). *History of East Africa*. Oxford, pp. 94–128.
- MATVEIEV V. V. 1984. «L'essor de la civilisation swahili». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. IV. Paris, UNESCO, pp. 495–522.
- 1960. *Northern boundaries of the eastern Bantu (Zinj) in the tenth century, according to Arab sources*. Moscou, Institut oriental.
- MISIUGIN V. M. 1966. «Suakhiliiskaia khronika srednevekovnogo gosudarstva Pate» [La chronique swahili de l'État médiéval du Paté]. Dans :

Africana, kultura i iazyki narodov Afriki. Moscou, Akademiia nauk SSR, Trudy Instituta etnografii iu. N. N. Miklukho-Maklaia, n. s., 90, Afrikanskii etnograficheskii sbornik, 6.

MIKLUKHO-MAKKAIA M. S. 1990. *Afrikanskii etnograficheskii sbornik*. Moscou.

OLIVER R. 1970. «Afrique orientale». Dans: H. Deschamps (dir. publ.). *Histoire générale de l'Afrique noire des origines à 1800*. Paris, pp. 424–432.

STIGAND C. H. 1966. *The land of Zinj*. Londres.

35.4

Le brassage culturel à Madagascar et dans les autres îles

Rafolo Andrianaivoarivony

Depuis des temps immémoriaux, l'océan Indien et ses nombreuses îles sont le théâtre d'une navigation à longue distance qui, vers les premiers siècles de notre ère, a conduit les marins à pouvoir utiliser les moussons, clef de la navigation entre l'Inde, le golfe Persique, la mer Rouge et la côte est-africaine (illustration 22). Le peuplement de Madagascar au milieu du premier millénaire apr. J.- C. et des Comores aux VIII^e et IX^e siècles est la conséquence des voyages des marins et des marchands depuis l'archipel indonésien, l'Asie du Sud-Est, le sud de l'Inde, le golfe Persique et la mer Rouge jusqu'à l'ouest de l'océan Indien. Cependant, le peuplement de l'archipel des Mascareignes, de l'île Maurice (île de France), de la Réunion (île Bourbon), de l'île Rodrigues et des Seychelles n'a pas débuté avant le XVII^e siècle, bien que celles-ci aient été bien connues des marins arabes au «Moyen Âge».

L'océan Indien, qui lie l'Océanie, l'Asie et l'Afrique, a importé les peuples et les cultures qui sont venus s'installer à Madagascar et dans les Comores. Il a engendré un mélange des cultures dans ces îles : austronésienne, ouest-africaine (bantoue) et, de façon limitée, arabo-islamique à Madagascar ; arabo-islamique, ouest-africaine et, de façon limitée, austronésienne aux Comores.

Nous n'avons pas l'intention ici de tenter de déterminer dans quelle mesure chaque influence a contribué à la civilisation de ces îles, mais nous nous proposons plutôt de décrire ces cultures mélangées dans leur nouvel environnement, ainsi que d'examiner la créativité culturelle et technique de ces sociétés pendant la période considérée, à savoir de 600 à 1492.

LES LIEUX D'INSTALLATION ET LES TRANSFORMATIONS DE L'ENVIRONNEMENT

Du VII^e au XIII^e siècle, date vers laquelle la majeure partie du peuplement de Madagascar est finalement achevée, aussi bien le long de la côte qu'à l'intérieur, les immigrants arrivent par vagues, chacune présentant ses propres caractéristiques culturelles. Nous pouvons citer les Afro-Indonésiens du sud-est de Bornéo (VII^e–IX^e siècle), qui avaient probablement séjourné pendant un temps considérable sur la côte est-africaine et permis ainsi la parfaite symbiose des cultures austronésienne et est-africaine visible sur le sol malgache, puis les Shīrāzī qui ont débarqué à la fois aux Comores et dans le nord de Madagascar au XI^e siècle, suivis au XII^e siècle par des groupes islamisés, les Zafiraminia (descendants de Raminia), lesquels, après un court séjour dans le nord de l'île, se sont finalement installés dans le sud-est, et le groupe *antalaotse* («peuple de la haute mer»), un peuple commerçant urbanisé qui s'est établi dans les îles et à l'embouchure des baies des côtes nord-ouest et nord, comme le «peuple de la côte» et des villes swahili de l'Afrique de l'Est. À la même époque, d'autres Indonésiens, influencés à différents degrés par la civilisation bantoue, débarquent dans la baie d'Antongil, au nord-nord-est du pays, avec l'intention d'occuper l'intérieur de l'île. Enfin, au XIII^e siècle, d'autres groupes islamisés arrivent dans le sud-est du pays, les Zafikazimambo (descendants de Kazimambo) et les Antemoro-Anakara («peuple de la côte»), qui connaissaient l'écriture *sorabe* («grands caractères»), permettant la transcription de la langue malgache en caractères arabes bien avant l'adoption de l'alphabet latin en 1820.

La transformation de l'environnement malgache a commencé avec les premières arrivées, et chaque nouvel établissement a conduit au déboisement de vastes zones forestières et au déblaiement de larges pans de terre, d'abord pour le défrichement, puis pour la mise en valeur des basses terres et des vallées grâce à la culture du riz. Cela a conduit à la disparition, vers le XI^e ou le XII^e siècle, de la plupart des grands animaux comme le lémurien géant (*Archaeolemur*), la tortue terrestre géante (*Geochelone grandidieri*), la ratite («oiseau éléphant», *Aepyornis*) et l'hippopotame nain (*Hippopotamus lemerlei*).

L'arrivée des humains aux Comores — Ngazidja (Grande Comore), montagneuse et sans cours d'eau permanent, Moili (Mohéli), Ndzuani (Anjouan) et Maoré (Mayotte) avec leurs accueillants sols fertiles et leurs cours d'eau permanents — a pris la même forme qu'à Madagascar. Tout d'abord, de petits groupes d'Afro-Indonésiens arrivent probablement dès le V^e siècle apr. J.-C. (Masao et Mutoro, 1990, p. 633), puis, entre les VIII^e et X^e siècles, on assiste à l'arrivée d'Arabes non encore islamisés (des tombes

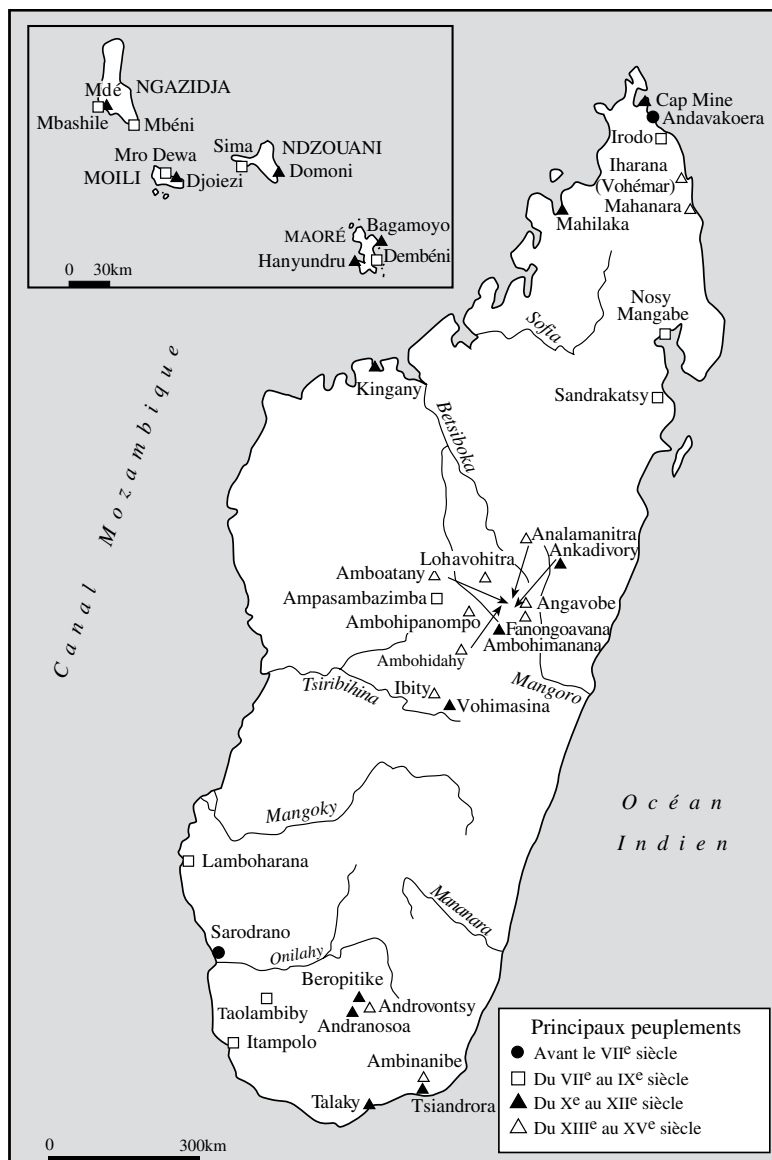
le confirment) par vagues successives mais de faible amplitude. Cette haute époque est marquée par la fameuse culture de Dembéni (Wright, 1984 et 1992 ; Allibert, 1990), sur laquelle nous reviendrons plus loin. Des groupes islamisés arrivent entre les XI^e et XIV^e siècles, notamment les Shīrāzī associés à l'expansion de l'islam dans le sud-ouest de l'océan Indien et qui vont convertir tout l'archipel.

LES TYPES D'INSTALLATIONS ET LES CADRES DE VIE

Les types d'installations varient selon l'époque et le lieu, ils peuvent être simples ou fortifiés. Peu de vestiges demeurent des premiers, et ils sont parfois difficiles à localiser en l'absence de tout élément marquant leurs limites. C'est le cas, à Madagascar, des sites de pêcheurs du Sud (Sarodrano, V^e siècle ; Talaky, XI^e siècle), des abris rocheux et des grottes du Nord, notamment Andavakoera (405 apr. J.-C.) — le plus ancien site connu de l'île — ou les sites d'installation rudimentaires situés le long des cours d'eau (Beropitike, XI^e siècle, dans le sud de Madagascar) ou près des sources (sites du pays Mahafale, XV^e siècle). De petites amulettes retrouvées aux Comores datent du XII^e siècle. Certains des sites ci-dessus comportent des structures de pierre plutôt de grandes dimensions comme les enceintes de pierres sèches ou *manda* du centre et du sud de Madagascar (XIV^e–XVI^e siècle), qui seraient des enclos pour animaux, et des vestiges architecturaux (maisons, tombes, mosquées) dans les comptoirs commerciaux établis le long des côtes comoriennes et du nord de Madagascar, florissants vers le IX^e siècle aux Comores et vers les XI^e–XII^e siècles à Madagascar.

Des établissements fortifiés ont été construits à des fins défensives sur des collines ou des éminences. Ils comprennent des murs de fortification aux Comores à partir du XV^e siècle et des douves, c'est-à-dire des fossés défensifs, à Madagascar à partir du XI^e siècle, voire plus tôt. Ces sites entourés de douves se situent dans les zones montagneuses du centre et de l'extrême sud-est de Madagascar. Les plus anciens connus actuellement sont Ambohimana (XI^e siècle) et Ankadivory (XII^e siècle), tous deux dans la région d'Antananarivo.

Les anciens établissements malgaches de l'époque ont été bâtis avec des matériaux périssables (bois, feuilles, écorce, branches, etc.) et sont de forme rectangulaire, comme en Indonésie. Ils se dressent sur des pilotis dans les zones humides, sur des supports de pierre en altitude et directement sur le sol dans les régions chaudes du sud et de l'ouest. Leur surface varie de 20 à 30 mètres carrés et peut atteindre de 50 à 70 mètres carrés pour les



Carte 32 Sites archéologiques connus et datés à Madagascar et aux Comores, de 600 à 1500 (dessin A. Rafolo).

huttes royales au XVI^e siècle. Ils sont alignés selon un axe nord-sud avec les ouvertures à l'ouest et un mur aveugle à l'est pour se protéger des vents froids. L'organisation de la surface habitable est gouvernée par le relief et la configuration particulière de chaque site, mais on accorde généralement la priorité au côté nord, sauf dans les parties méridionales de l'île, où l'on privilégie le côté sud.

Aux Comores, la pierre est utilisée pour les fondations des maisons depuis les ères culturelles les plus anciennes (VIII^e – X^e siècle), les sites les plus typiques étant Dembéni (Maoré) et l'ancienne Sima (Nzouani). L'utilisation de la pierre s'est développée avec l'islam, mais la plupart des habitations étaient construites en matériaux végétaux.

LES MODES DE VIE ET LES TECHNIQUES

Les modes de vie

La culture sur brûlis, une ancienne technique indonésienne et africaine, était une nécessité vitale pour les personnes habituées à d'autres traditions agricoles comme la culture du paddy ou du riz de colline. Il a fallu attendre pour cela que les vallées soient prêtes et que la forêt soit déboisée. Un grand nombre de grains de riz brûlés découverts à Dembéni (IX^e siècle) et sur certains sites de l'intérieur de Madagascar (Fanongoavana, XIII^e siècle et Lohavohitra, XV^e siècle) témoignent de la pratique de sa culture. En outre, le millet, les légumineuses, la noix de coco, le bambou, les bananes et le taro étaient cultivés dans des parcelles (Wright, 1992) aux Comores, et l'on trouvait les mêmes plantes à Madagascar, ainsi que la canne à sucre et l'igname asiatique. Des tubercules et des fruits des bois étaient également récoltés.

Le mode de vie du chasseur-cueilleur ne semble pas avoir été prédominant, sauf dans certaines régions de Madagascar, et devait toujours être complété par l'agriculture. Tout porte à croire que l'élevage était pratiqué sur tous les sites de l'époque à Madagascar et aux Comores, en raison des grandes quantités d'os de zébus (*Bos indicus*), de bœufs (*Bos taurus*), de moutons, de chèvres et de cochons (*Sus scrofa domesticus*, en particulier à Dembéni, bien avant l'arrivée de l'islam). Les sites malgaches de l'intérieur comportent des enclos rappelant les *kraal* bantous d'Afrique de l'Est, également à l'origine de l'utilisation du bétail comme capital. On chassait les insectivores comme le tenrec (*Centetes ecaudatus*) et l'éricule (*Ericulus telfairi*) aux Comores du VIII^e au XI^e siècle, et dans le sud de Madagascar au XI^e siècle. La viande de potamochère (*Potamochoerus larvatus*) était consommée sur de nombreux sites malgaches, et l'on chassait des gros

animaux jusqu'au XIII^e siècle dans l'extrême nord de l'île (Dewar et Rakotovololona, 1992). Les pêcheurs des sites côtiers de Madagascar (Sarodrano, Talaky) et des Comores (Bagamoyo, X^e–XIII^e siècle, sur Maoré) avaient un régime alimentaire dominé par les produits de la mer comme le poisson, les crustacés, les tortues et les coquillages capturés au harpon, à l'hameçon, à la canne à pêche ou au filet. Les populations non côtières s'étaient également mises à la pêche.

Les techniques

Ceux qui ont accosté à Madagascar et aux Comores ont apporté leurs propres techniques et leurs compétences, qu'ils ont adaptées en fonction des types et surtout de la qualité des matériaux disponibles dans leur nouvel environnement.

Le bois, matériau abondant et facilement disponible, était utilisé pour construire des habitations et fabriquer du mobilier domestique ou funéraire, des instruments de musique, de la vaisselle, des armes ou des pièges. Certaines régions peuvent légitimement être décrites comme ayant une civilisation végétale.

La forte influence exercée par les ressources locales apparaît également dans la céramique, qui présente des caractéristiques spécifiques résultant de l'esprit créatif du peuple. Ainsi, les Malgaches sélectionnaient des terres pour les argiles, ainsi que du mica, du quartz ou du feldspath comme dégraissant et du graphite pour le mélanger à l'argile ou l'utiliser comme glaçure. La poterie était réalisée entièrement à la main et la cuisson effectuée à l'air libre à basse température (500–800 °C). La forme des récipients et les motifs décoratifs, identiques dans tout le pays, témoignent d'une véritable unité culturelle et d'une circulation des techniques. On trouve des bols, des pots, des pichets, des marmites (les plus anciens rappellent ceux fabriqués en stéatite dans les relais islamiques), des éléments en terre cuite destinés à refroidir l'eau, des assiettes sur pied au graphite, typiques des zones montagneuses centrales, des lampes à huile et des louches en argile cuite. Par ailleurs, on trouvait des jouets et quelques instruments comme des fusaïoles. Des formes et des styles se sont naturellement développés à travers le pays, mais il ressort une remarquable continuité culturelle s'étendant tout au long de la période et même au-delà. Les motifs décoratifs, exclusivement géométriques, peuvent être des empreintes de petits triangles ou de petits cercles, des chevrons, des incisions parallèles ou cruciformes, en relief ou ciselées. Aux Comores, la caractéristique originelle de la céramique locale est la tradition de décoration au moyen de coquillages aux bords dentelés, y compris le décor à l'« arca » mentionné par les archéologues H. Wright à Dembeni et C. Allibert à Bagamoyo. Le

second type de faïence en céramique locale originale est connu sous le nom de *Dembeni graphitized red*, en raison de son engobe rouge polie et contenant du graphite. Le reste de la production était de facture commune et présentait des similitudes avec certaines céramiques des relais malgaches ou swahili. Ainsi, les céramiques carénées de l'époque de Majikavo (VIII^e siècle) ressemblent à celles d'Irodo (nord-est de Madagascar) et de Manda, les céramiques de l'époque d'Hanyundru (XI^e–XIII^e siècle) à celles de Mahilaka (nord-ouest de Madagascar). Les récipients les plus courants sont creux et de large diamètre, parfois carénés, glaçurés à l'aide d'un vernis rouge brillant agrémenté de bandes au graphite et présentant pour certains un décor à l'« arca ». Sont ensuite apparues des marmites de forme globulaire avec une ouverture étroite.

En ce qui concerne le travail de la pierre, les anciens Malgaches extrayaient du granit par choc thermique. La stéatite, abondante dans les régions nord-est et sud-est et utilisée pour la fabrication de marmites, était détachée au couteau, puis tournée et/ou sculptée à la gouge.

La métallurgie, importée par les premiers migrants, a laissé de nombreux vestiges (instruments, scories, ateliers, meules, armes, ornements) sur les côtes de Madagascar et des Comores (sites antérieurs aux IX^e et X^e siècles), ainsi que dans le centre et le sud de Madagascar (sites antérieurs au XII^e siècle). Les anciens Malgaches fabriquaient du fer à partir de minerai en poudre ou de roches ferrugineuses dans de petits fourneaux d'argile en utilisant du charbon comme combustible et de la pierre à chaux (CaCO₃) comme fondant (Radimilahy, 1985, pp. 63–66). La découverte de meules de différentes formes sur un certain nombre de sites de l'intérieur de Madagascar témoigne du travail des métaux précieux comme l'or et l'argent.

Le travail du cuir, la vannerie et le tissage datent seulement d'une époque tardive (XII^e–XIV^e siècle) et ont laissé peu de traces : hameçons en métal, polisseurs d'os, traces de vannerie reproduites par hasard au bas de récipients avant la cuisson, fusaïoles.

LE COMMERCE ET LE DÉVELOPPEMENT DES VILLES

Le grand nombre d'objets importés retrouvés témoigne de l'existence d'un commerce intense le long des routes maritimes reliant les îles du sud-ouest de l'océan Indien à l'Afrique de l'Est, à la mer Rouge (et de là, certainement, à la Méditerranée), au golfe Persique (en particulier au port de Sirāf) et à l'Extrême-Orient par l'Inde du Sud, l'Asie du Sud-Est et l'Indonésie. Entre les VII^e et XI^e siècles, ce commerce était principalement mené par les com-

merçants austronésiens, et Madagascar exportait, entre autres produits, des aromates, des plantes médicinales et des épices (Domenichini-Ramiaramanana, 1990 ; Domenichini, 1988). Certains marchands arabes non islamisés étaient également présents aux Comores (Wright, 1992). Entre le XII^e siècle et la fin du XV^e siècle, le commerce dans la région est tombé sous domination arabe, et les îles ont commencé à s'intégrer au monde et à l'économie islamiques. Cette relation et les influences arabes ont apporté dans la culture malgache des éléments comme le calendrier lunaire, l'astrologie, les noms de jours, l'écriture *sorabe*, le vocabulaire de la divination, l'utilisation des unités monétaires et de masse, l'interdit alimentaire que constitue le porc.

Aux Comores, les installations successives de commerçants musulmans ont introduit des traditions culturelles très proches de celles du monde swahili, dont les comptoirs commerciaux trouvaient leurs équivalents malgaches dans les établissements *antalaotse* situés le long des côtes nord-ouest et nord-est. L'expansion de leurs activités, principalement orientées vers la haute mer, en a fait de véritables villes, initialement de taille relativement réduite, couvrant de 8 à 15 hectares comme Dembeni, Sima et Domoni (Ndzouani) pendant l'époque de Hanyundru aux Comores, et par la suite plus grandes, comme Mahilaka, couvrant jusqu'à 60 hectares, selon les recherches en cours de Radimilahy. Les « ports » se composaient de bancs de sable sur lesquels des *dhow*s étaient conduits à quai pour être déchargés et chargés à marée basse. Ils attendaient ensuite la marée haute pour reprendre la mer. Les marchandises transportées (atteignant parfois des zones éloignées de la côte comme le centre et le sud de Madagascar) comprenaient des produits agricoles tels que des épices, différents liquides (eau, huiles, sirops), des esclaves, de grandes quantités de céramique islamico-sassanide (pots en terre cuite, bols), de la vaisselle en *sgraffiato* après le XI^e siècle (émail jaspé et céramique islamique décorée à l'engobe), la fameuse céramique *Dembeni graphitized red*, des marmites en stéatite de Madagascar, de la cornaline rouge d'Inde, de la céramique de l'ouest de l'Indochine (Martaban), de la porcelaine de Chine « bleu et blanc » et « jaune et noir », du céladon chinois vert jade (assiettes, bols, marmites, théières, etc.), du verre dès le X^e siècle, des miroirs en bronze, de l'ambre gris et bien d'autres marchandises dont il ne subsiste aucune trace ni aucun souvenir.

L'Ouest de l'océan Indien, en règle générale, et Madagascar, en particulier, constituait pendant toute cette période un lieu de rencontre pour les peuples voisins de tout l'océan Indien. La grande île était ainsi un centre à partir duquel se diffusaient les idées ainsi que toutes sortes de marchandises et de végétaux vers la côte est de l'Afrique. Néanmoins, le flux était aussi dense en sens inverse, car une grande partie de la population, un certain nombre de composantes culturelles, la religion islamique et de nombreux produits commerciaux transitaient par l'Afrique de l'Est avant d'atteindre Madagascar.

L'ÉVOLUTION DES FORMES DE GOUVERNEMENT

Il est probable que les migrants de chaque époque avaient connu des concepts et des formes complexes d'organisation politique et sociale dans les pays dont ils étaient originaires ou dans lesquels ils avaient vécu temporairement. Néanmoins, il n'était pas encore nécessaire de les établir dans les régions où ils arrivaient, que ce soit à Madagascar ou aux Comores, étant donné la taille des communautés et leur isolement. Une organisation élémentaire pour régir l'économie et les pratiques religieuses de petites zones fut suffisante jusqu'au XII^e siècle, date à laquelle les groupes devinrent assez importants pour qu'il fût nécessaire d'adopter un système d'organisation différent, mieux adapté, comme l'État, autrement dit une autorité supra-ethnique (Vérin, 1992), dont l'idée a pu naître d'une influence extérieure. Ce changement d'organisation politique n'a pas eu lieu au même moment dans toutes les régions : à Madagascar, certaines ne l'ont pas connu avant le XIX^e siècle. Il s'est produit aux Comores avec l'établissement des *fani* (les premiers chefs musulmans) aux XII^e et XIII^e siècles et le régime des sultanats qui a débuté au XV^e siècle, ainsi qu'à Madagascar à partir du XII^e siècle avec l'avènement de royaumes dans diverses parties de l'île et de cités-États dans les principaux comptoirs commerciaux (Vérin, 1975 et 1992).

LA RELIGION ET LES CROYANCES

La religion des anciens Malgaches reposait sur un dieu créateur de tout (Zanahary, Andriamanitra), les ancêtres censés veiller sur les vivants, les esprits de la nature, les amulettes destinées à protéger leur détenteur ou à faire du mal aux autres, ainsi que sur la divination fondée sur des sorts bénéfiques ou maléfiques (*vintana*) et la géomancie (*sikidy*). L'*ombiasa* (devin-guérisseur), le *mpisikidy* (devin) et le *mpitan-kazomanga* (détenteur d'une amulette, qui était et demeure répandu dans tout l'ouest et le sud de Madagascar) constituaient ce que l'on pourrait appeler les « saints » de la religion traditionnelle malgache (Vig, 1973). Les anciens Malgaches invoquaient Dieu, les ancêtres et les esprits dans différents lieux sacrés : l'angle nord-est d'une maison, des tombes, certaines pierres, arbres, montagnes, sources, lacs, etc. Cette religion a résisté à l'expansion de l'islam, qui n'a pu s'enraciner superficiellement que le long des côtes nord-ouest et nord-est de l'île. Aux Comores, en revanche, en particulier à cause de la superficie limitée de l'archipel et du faible nombre d'habitants, l'islam, initialement shī'ite (XI^e – XIII^e siècles) et par la suite sunnite (XIV^e siècle), a pu s'installer totalement et marquer d'une profonde empreinte la civilisation des îles.

L'arrivée de l'islam dans cette partie de l'océan Indien est due à plusieurs facteurs, notamment le commerce et les persécutions religieuses. Les sectes et les confréries considérées comme hérétiques — en particulier certaines sectes soufies, qui n'étaient pas les bienvenues partout, car elles étaient considérées comme obscurantistes, mystiques et trop irrationnelles — étaient contraintes de s'exiler, parfois très loin. Ainsi, l'ouest de l'océan Indien, déjà bien connu des marchands et navigateurs arabes, offrait un refuge : ceux qui étaient persécutés et portaient en exil étaient bien accueillis en Afrique de l'Est et aux Comores par la population locale qui s'y était installée avant eux et allait être par la suite convertie à la foi coranique.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLIBERT C., ARGANT A., ARGANT J. 1983. «Le site de Bagamoyo (Mayotte)». *Études Océan Indien*. Paris, n° 2, pp. 5–10.
- 1990. «Le site de Dembéni (Mayotte, Archipel des Comores)». *Études Océan Indien*. Paris, n° 11, pp. 63–172.
- Chanudet C., Vérin P. 1983. «Une reconnaissance archéologique de Mohéli». *Études Océan Indien*. Paris, n° 2, pp. 41–58.
- DESCHAMPS H. 1972. *Histoire de Madagascar*. Paris.
- DEWAR R., RAKOTOVOLOLONA S. 1992. «La chasse aux subfossiles : les preuves du XI^e siècle au XIII^e siècle». *Taloha*. Antananarivo, n° 11, pp. 4–15.
- DOMENICHINI-RAMIARAMANANA B. 1990. «Madagascar». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. III. Paris, UNESCO, pp. 681–703.
- DOMENICHINI J. P. 1988. *L'Histoire de Madagascar aujourd'hui*. Antananarivo.
- ESOAVELOMANDROSO F. V. 1984. «Madagascar and the neighbouring islands from the 12th to the 16th century». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. IV. Paris, UNESCO, pp. 597–613.
- MASAO F. T., MUTORO H. W. 1990. «The East African coast and the Comoro Islands». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. III. Paris, UNESCO, pp. 586–615.
- OTTINO P. 1976. «Le Moyen Âge de l'océan Indien et les composantes du peuplement de Madagascar». *Asie du Sud-Est et monde insulindien (ASEMI)*. Paris, vol. VII, n°s 2–3, pp. 3–8.
- RADIMILAHY C. 1985. *La Métallurgie ancienne du fer à Madagascar*. Antananarivo, musée de l'Université.

- RAFOLO A. 1987–1988. «L'alimentation carnée chez les anciens Malgaches». *Nouvelles du Centre d'art et d'archéologie*. Antananarivo, n^{os} 5-6, pp. 22–26.
- 1989. *Habitats fortifiés et organisation de l'espace dans le Vonizongo (centre-ouest de Madagascar). Le cas de Lohavohitra*. Thèse de doctorat. Paris, Université Paris I.
- RASAMUEL D. 1984a. «Alimentation et techniques anciennes dans le Sud malgache à travers un dépotoir du XI^e siècle». *Études Océan Indien*. Paris, n^o 4, pp. 81–109.
- 1984b. *L'Ancien Fanongoavana*. Thèse de troisième cycle. Paris, Université Paris I.
- 1989. «Madagascar. Archéologie». Dans : *Encyclopaedia Universalis*. Paris, pp. 229–233.
- TOUSSAINT A. 1961. *Histoire de l'océan Indien*. Paris.
- VÉRIN P. 1975. *Les Échelles anciennes du commerce sur les côtes nord de Madagascar*. 2 vol. Lille, Service de reproduction des thèses.
- 1990. *Madagascar*. Paris.
- 1992. «États ou cités-États dans le nord de Madagascar». *Taloha*. Antananarivo, n^o 11, pp. 65–70.
- VÉRIN P., WRIGHT H. T. 1981. «Contribution à l'étude des anciennes fortifications de Ngazidja (Grande Comore)». *Asie du Sud-Est et monde insulindien (ASEMI)*. Paris, n^o XI, pp. 289–303.
- VIG I. 1973. *Les Conceptions religieuses des anciens Malgaches*. Tananarive, Impr. catholique.
- WRIGHT H. T. 1984. «Early seafarers of the Comoro Islands: the Dembeni phase of the IXth-Xth centuries AD». *Azania*. Nairobi, n^o XIX, pp. 13–59.
- 1990. «Trade and politics on the eastern littoral of Africa AD 800–1300». Dans : *Urban origins in Eastern Africa/Working Papers 1989*, Stockholm, Central Board of Swedish Antiquities.
- 1992. «Early Islam, oceanic trade and town development on Nzwani: the Comorian archipelago in the XIth–XVth centuries AD». *Azania*. Nairobi, n^o XXVII.

35.5

L'importance internationale de la région

Edward A. Alpers

Comme pour toutes les civilisations, nous pouvons présumer sans risque d'erreur que la population imprégnée par la culture swahili, alors en pleine évolution sur la côte orientale de l'Afrique et les îles voisines, se considérait comme le centre de l'univers. Pourtant, si l'on se place dans la perspective de l'histoire universelle, voire seulement dans le contexte immédiat — même élargi — de l'océan Indien ou du continent africain, la région se situait à la périphérie du monde connu. Certes, elle n'était pas totalement inconnue, et avec la naissance, l'ascension et l'expansion de l'islam, elle fut progressivement happée par les courants internationaux dominants dans le domaine du commerce et de la culture. Néanmoins, tout au long des 900 années qui nous intéressent ici, l'intérêt primordial et l'importance internationale de cette vaste région du monde africain consistaient en la fourniture de produits luxueux par ailleurs inaccessibles. Malgré quelques réussites indigènes assez considérables, la culture locale ne fut pas considérée par les autres peuples comme une source d'inspiration ou un instrument de domination mondiale.

Au début de cette longue période, l'isolement de la région semble avoir été plus grand vers l'an 600 qu'au début du premier millénaire apr. J.-C., c'est-à-dire à l'époque où le *Périple de la mer Érythrée* donne à penser qu'elle formait une partie éloignée, mais bien connue d'un monde méditerranéen plus vaste. Et nous avons vu, dans notre précédent exposé sur le développement commercial et urbain de la côte (voir le sous-chapitre 35.2), que cette dernière était restée relativement marginale jusque vers 1100 apr. J.-C. Un argument qui est parfois avancé pour expliquer cette situation fait état de l'interruption majeure causée, au début de l'avancée du commerce musulman dans l'océan Indien, par la révolte des esclaves zanj dans le sud de l'Iraq et dans le golfe Persique entre 866 et 883, soulèvement qui a paralysé les principaux ports du Golfe et gravement perturbé le commerce maritime. Si l'on admet que les esclaves zanj venaient de la côte, ou au moins que la traite était organisée par les commerçants de cette région (en dépit du fait que nous ne sommes pas en mesure d'identifier avec certitude les origines des esclaves, sauf à remarquer qu'ils n'étaient pas de langue arabe), il est

bien évident que le littoral de l'Afrique orientale a eu un fort impact sur le califat 'abbāsside à la fin du IX^e siècle.

À l'époque où Al-Mas'ūdī se rendit pour la dernière fois en Afrique orientale, soit seulement trois décennies plus tard, les bases des relations commerciales florissantes qui allaient avoir cours pendant les siècles suivants étaient posées, et il était déjà possible de commencer à observer l'impact des influences culturelles émanant du monde musulman sur la société côtière. Par exemple, en décrivant le commerce de l'ivoire sur la côte, Al-Mas'ūdī remarque que presque tout était transporté par voie maritime à partir de la côte vers Oman, d'où le chargement prenait la route de l'Inde et de la Chine, ce que l'auteur déplore car « s'il n'était pas embarqué pour ces destinations, l'ivoire serait abondant dans les pays musulmans ». En Chine, explique-t-il, l'ivoire était sculpté pour être transformé en cannes que portaient tous les fonctionnaires, ou en décorations destinées aux temples, alors qu'en Inde il servait à fabriquer les poignées des dagues, les fourreaux des sabres et, tout particulièrement, les pièces de jeux d'échec ou de trictrac (Al-Mas'ūdī, 1965, pp. 323–324). À peu près un demi-siècle plus tard, avance Horton, « un changement radical survint » dans la culture européenne, aussi bien chrétienne que musulmane, avec l'apparition de sculptures remarquables en ivoire d'éléphant, dont la plus grande partie (suggère-t-il) « provenait de l'Afrique orientale » (Horton, 1987, p. 86). Ce à quoi nous assistons au cours de ce X^e siècle de développement, c'est à la reconnaissance internationale de la supériorité de l'ivoire africain et, notamment, de celui que fournissait l'Afrique orientale, dont la qualité se prêtait à des sculptures compliquées.

Au fur et à mesure que la renommée de cette matière première en provenance de l'Afrique orientale se répandait dans le monde connu, la curiosité augmentait dans les mêmes proportions pour la région. De même que les habitants de la côte conservaient par-devers eux les clefs du continent, les commerçants musulmans assuraient les liaisons matérielles entre la côte et le monde extérieur. La mainmise arabe et indienne sur les relations commerciales dans l'océan Indien garantissait que l'accès et la connaissance de l'Afrique orientale ou des îles dépendaient presque exclusivement des réseaux arabes. Les diverses sources littéraires arabes postérieures au texte d'Al-Mas'ūdī apportent une confirmation éloquentes de cette réalité. Simultanément, étant donné sa proximité géographique avec les pays qui formaient le cœur de l'islam, l'Afrique orientale fournissait un refuge aussi vaste que sûr aux divers dissidents musulmans — religieux ou politiques — venus du sud de l'Arabie et du golfe Persique, de même qu'elle offrait un territoire vierge, riche en possibilités à explorer, pour les esprits aventureux. L'histoire complexe de l'implantation et du développement de l'islam le long de la côte apporte des preuves abondantes à l'appui de cette théorie, même si ses détails restent la source de maintes contestations érudites. Ce que nous ne

savons pas, malheureusement, c'est dans quelle mesure les peuples de la côte ont contribué à la diffusion populaire des connaissances et des images de l'Afrique orientale (par opposition à toute diffusion littéraire) pendant cette période, comme cela a sûrement été le cas. Il est peu douteux que les populations côtières aient participé, en qualité de marins, au commerce dans l'océan Indien, même si les voies de la navigation internationale étaient le domaine quasiment exclusif des navires arabes, persans et indiens. Et comme tous les navigateurs du monde entier, ils ont dû, au moins dans les ports de la région, y compris ceux de la mer Rouge, échanger des histoires sur leur pays natal qui ont attisé l'imagination de leurs auditeurs. Nous n'aurons jamais la possibilité d'étayer par des documents cette histoire perdue, mais elle a certainement dû avoir des effets.

Il n'est pas de meilleur moyen pour saisir la saveur de cet univers et mesurer sa réputation sur le plan international que d'écouter le récit d'un témoin visuel comme Ibn Baṭṭūṭa, qui a passé plusieurs jours, pendant ses voyages de 1331, dans chacune des deux principales villes de la côte, Mogadiscio et Kilwa. Ibn Baṭṭūṭa décrit Mogadiscio comme «une ville d'une taille énorme. Ses habitants sont des marchands propriétaires de vastes ressources; ils possèdent un grand nombre de chameaux, dont ils abattent plusieurs centaines chaque jour [pour se nourrir], ainsi que quantité de moutons. C'est là que sont fabriqués les tissus sans pareil qui portent le nom de la ville et sont exportés en Égypte et ailleurs» (d'après la trad. anglaise de Gibb, 1956–1971, vol. II, pp. 419–420).

Comme il n'était pas marchand mais homme de lettres, au lieu d'être hébergé par un courtier local, Ibn Baṭṭūṭa fut l'hôte du *qāḍī*. Il fut présenté au souverain de la ville, qui portait le titre de *shaykh* et qui parlait à la fois la langue locale (rien n'indique s'il s'agissait du somali ou du swahili) et l'arabe. Lorsqu'il fut reçu par le *qāḍī* qui était «d'origine égyptienne», on lui servit «quelques feuilles de bétel et des noix d'arec», produits de l'Asie méridionale et caractéristiques de l'hospitalité indienne, et on lui lava les mains à l'«eau de rose de Damas». La nourriture servie à Ibn Baṭṭūṭa dénonce les influences de l'Inde, du golfe Persique et de l'Afrique. Les descriptions qu'il a faites des vêtements dont il fut gratifié pour les prières du vendredi révèlent les mêmes caractères cosmopolites. D'autres influences notées par le grand voyageur concernent la manière dont le *shaykh* le fit accueillir par ses courtisans, qui «est identique à la coutume du peuple d'Al-Yaman», et les quatre dais surmontés par la silhouette d'un oiseau en or que l'arabisant britannique H. A. R. Gibb identifie comme des objets inspirés des parasols de cérémonie en usage dans l'Égypte fātimide. Le lendemain, Ibn Baṭṭūṭa assista aux audiences judiciaires hebdomadaires à la résidence de son hôte et remarqua que certaines affaires étaient jugées conformément à la loi islamique, d'autres conformément à la loi coutumière (Gibb, 1962, vol. II, pp. 375–378).

Là-dessus, le juriste marocain se reposa à Mombasa pendant une seule nuit (ce détail indique que la ville, destinée à devenir le centre d'une rivalité internationale entre les Portugais et les Arabes d'Oman après 1500, n'avait pas encore atteint toute son importance dans l'économie politique côtière), avant de poursuivre sa route jusqu'à Kilwa, «une grande ville en bord de mer, dont les habitants sont pour la plupart des Zinj [*sic*], d'un noir de jais». C'est là qu'il obtint des renseignements sur la route maritime de Sofala et sur le temps qu'il fallait pour atteindre le pays situé à l'intérieur de l'Afrique australe, d'où l'or était acheminé jusqu'à la côte de Sofala. Kilwa lui fit l'impression d'être «l'une des villes les plus belles et les plus solidement construites», et il observa que ses habitants «sont pour la plupart religieux et probes, de rite shāfi'ite». On a le sentiment que, pour Ibn Baṭṭūṭa, Kilwa se trouvait à la limite du monde musulman, lorsqu'on lit son commentaire à propos du sultan «qui avait l'habitude d'entreprendre de fréquentes expéditions en territoire des Zinj [*sic*], pour attaquer la population et prélever un butin», dont un cinquième était destiné à des travaux religieux comme le prescrivait le Coran. Tout en s'attardant sur la piété, l'humilité et la générosité du sultan, Ibn Baṭṭūṭa mentionne par leurs noms plusieurs *sharīf* originaires d'Iraq et du Hijāz qui se trouvaient de passage à Kilwa, ce qui témoigne encore plus de la place occupée par cette ville dans la conscience internationale (Gibb, 1962, vol. II, pp. 379–381) (illustration 35).

La reconnaissance du rôle dévolu à la côte est-africaine pendant cette période ne se limitait ni aux Arabes en particulier ni aux musulmans en général. La diffusion d'articles de luxe en provenance du continent africain dans le bassin méditerranéen et en Asie a dû conforter sa réputation d'être une région d'une richesse considérable, ou en tout cas d'un endroit où l'on avait la possibilité de devenir riche. Pourtant, il existe hélas peu d'information à glaner dans les sources indiennes sur l'Afrique orientale ou sur les Africains en Inde pendant toute cette période (Talib, 1988, p. 731 ; Devisse, en collaboration avec Labib, 1984, p. 656). Les sources chinoises fournissent cependant quelques aperçus sur la façon fortement péjorative dont les esclaves zanj étaient dépeints, alors que, simultanément, l'Afrique orientale était présentée comme un endroit digne d'attention en raison de ses ressources naturelles. Finalement, dans une succession hardie de sept voyages réalisés entre 1405 et 1433 par des flottes exceptionnellement importantes, les Chinois s'aventurèrent pour leur propre compte dans l'océan Indien et atteignirent l'Afrique de l'Est à deux reprises, en 1417–1419 et 1421–1422. Au cours du premier voyage, la flotte parvint à Malindi, sur la côte kenyane au nord de Mombasa, et les dirigeants de l'endroit envoyèrent une girafe à la cour impériale, ce qui fut considéré comme un présage de bon augure. Au cours du deuxième de ces voyages, les Chinois touchèrent terre à Mogadiscio et à Barawa, dans l'extrême

sud de la côte somalienne de Benadir dont les habitants firent l'objet de descriptions curieuses de la part des voyageurs (Talib, 1988, pp. 731–733 ; Devisse, en collaboration avec Labib, 1984, p. 658 ; Wheatley, 1975 ; Shen, 1995, pour une étude récente et critique de la façon dont ces sources ont parfois été mal interprétées et mal utilisées).

Le XV^e siècle fut le théâtre de quelques revers de fortune sur la côte, alors que Kilwa et Mogadiscio perdaient un peu de leur importance, pendant que Mombasa, Malindi et Zanzibar étendaient leur influence. Cependant, sur le plan régional, tout en restant considérés comme situés à la périphérie des affaires mondiales, le littoral est-africain et ses îles bénéficiaient d'une position bien établie dans le monde d'alors. Néanmoins, lorsque les Portugais pénétrèrent dans les eaux de l'océan Indien à la fin du XV^e siècle, bien qu'ils aient eu manifestement une connaissance considérable des richesses de l'Orient, en particulier dans le domaine des épices, ils ne possédaient que peu d'informations sur la riche culture régionale qui s'était épanouie sur la côte de l'Afrique orientale (illustrations 22, 200, 271 et 272).

BIBLIOGRAPHIE

- ABUNGU G. H. O., MUTORO H. W. 1993. «Coast-interior settlements and social relations in the Kenya coastal hinterland». Dans : T. Shaw *et al.* (dir. publ.). *The archaeology of Africa : food, metals and towns*. Londres/New York, pp. 694–704.
- AL-MAS'ŪDĪ. 1861-1877. *Murūj al-Dhahab*. Texte arabe avec trad. française C. Barbier de Meynard, Pavet de Courteille, *Les Prairies d'or*. Texte arabe révisé par C. Pellat, Beyrouth, 1965 (réimp., Beyrouth, 1987).
- BERG F. J. 1968. «The Swahili community of Mombasa, 1500-1900». *Journal of African History*. Londres, vol. IX, n° 1, pp. 35–56.
- CHITTICK H. N. 1974. *Kilwa : an Islamic trading city on the East African coast*. 2 vol. Nairobi, British Institute in Eastern Africa (Mémor n° 5).
- 1975. «An early salt-working site on the Tanzanian coast». *Azania*. Nairobi, British Institute in Eastern Africa, vol. X, pp. 151–153.
- 1980. «Sewn boats in the Western Indian Ocean, and a survival in Somalia». *The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration*. Londres, vol. 9, n° 4, pp. 297–309.
- 1982. «Medieval Mogadishu». *Paideuma* (Wiesbaden), n° 28, pp. 45–62.
- COUPLAND R. 1938. *East Africa and its invaders*. Oxford.

- DEVISSE J. (en collaboration avec S. Labib). 1984. «L'Afrique dans les relations intercontinentales». Dans : D. T. Niane. *Histoire générale de l'Afrique*. Vol IV, *L'Afrique du XII^e au XVI^e siècle*. Paris, UNESCO, pp. 693–730.
- HARRIS J. E. 1971. *The African presence in Asia*. Evanston (Illinois).
- HORTON, M. 1987. «The Swahili corridor». *Scientific American*. Washington, vol. XXX, pp. 86–93.
- 1992. *Archaeology and the early history of Zanzibar*. Communication présentée à la Conférence sur l'histoire et la culture de Zanzibar. Zanzibar.
- HORTON M., MUDIDA N. 1993. «Exploitation of marine resources : evidence for the origin of the Swahili communities of East Africa». Dans : T. Shaw *et al.* (dir. publ.). *The archaeology of Africa : food, metals and towns*. Londres/New York, pp. 673–693.
- IBN BAṬṬŪṬA. 1853–1859. *Rihla* [Le voyage]. Titre arabe complet : *Tuhfāt al-Nuzzār fi 'Ajā'ib al-Amsār* [Présent offert aux observateurs : choses curieuses et merveilleuses vues dans les pays]. 1^{re} éd. du texte arabe et trad. française C. Defréméry, B. R. Sanguinetti. 4 vol., Paris, 1853–1859. Trad. anglaise H. A. R. Gibb, *The travels of Ibn Battūta*, Cambridge, Hakluyt Society, 1956–1971. Texte arabe seul Talāl Harb (dir. publ.), *Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya*, Beyrouth, 1992.
- MASAO F. T., MUTORO H. W. 1988. «The East African coast and the Comoro Islands». Dans : M. El Fasi, I. Hrbek (dir. publ.). *Histoire générale de l'Afrique*. Vol III. *L'Afrique du VII^e au XI^e siècle*. Paris, UNESCO, pp. 586–615.
- MATVEIEV V. V. 1984. «L'essor de la civilisation swahili». Dans : D. T. Niane (dir. publ.). *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. IV. *L'Afrique du XII^e au XVI^e siècle*. Paris, UNESCO, pp. 495–522.
- NURSE D., SPEAR T. 1985. *The Swahili : reconstructing the history and language of an African society, 800–1500*. Philadelphie.
- SHEN J. 1995. «New thoughts on the use of Chinese documents in the reconstruction of early Swahili history». *History in Africa* (Madison), vol. 22, pp. 349–358.
- SINCLAIR P. J. J. 1982. «Chibuene : an early trading site in southern Mozambique». *Paideuma* (Wiesbaden), n° 28, pp. 149–164.
- SINCLAIR P. J. J. *et al.* 1993. «A perspective on archaeological research in Mozambique». Dans : T. Shaw *et al.* (dir. publ.). *The archaeology of Africa : food, metals and towns*. Londres/New York, pp. 409–431.

- STRANDES J. 1961. *The Portuguese period in East Africa*. Trad. J. F. Wallwork. Publié avec des notes topographiques de J. S. Kirkman. Nairobi, East African Literature Bureau, Transactions of the Kenya Historical Society, vol. II (1^{re} éd., Berlin, 1899).
- TALIB Y. 1988. «À partir d'une contribution de F. Samir, la diaspora africaine en Asie». Dans : M. El Fasi, I. Hrbek (dir. publ.); *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. III. *L'Afrique du VII^e au XI^e siècle*. Paris, UNESCO, pp. 749–778.
- UNESCO. 1980. *Relations historiques à travers l'océan Indien*, compte rendu et communications de la réunion d'experts organisée par l'UNESCO à Port-Louis, Maurice, 15–19 juillet 1974. Dans : *L'Histoire générale de l'Afrique*. Paris (Études et Documents, 3).
- WHEATLEY P. 1975. «Analecta sino-africana recensa». Dans : H. N. Chittick, R. I. Rotberg (dir. publ.). *East Africa and the Orient : cultural syntheses in pre-colonial times*; New York/Londres, pp. 76–114, appendice 2, pp. 284–290.
- WRIGHT H. T. (avec des contributions de J. E. KNUDSTAD, L. W. JOHNSON, R. W. REDDING) 1992. «Early Islam, oceanic trade and town development on Nzwani : the Comorian Archipelago in the XIth–XVth centuries AD». *Azania*. Nairobi, British Institute in Eastern Africa, vol. XXVII, pp. 81–128.
- 1993. «Trade and politics on the eastern littoral of Africa, AD 800–1300». Dans : T. Shaw *et al.* (dir. publ.). *The archaeology of Africa : food, metals and towns*. Londres/New York, pp. 658–672.

36

L'Afrique centrale et méridionale

Isidore Ndaywel è Nziem

L'Afrique centrale et méridionale, cette vaste région qui va environ du 4^e parallèle nord au cap de Bonne-Espérance en Afrique australe, de laquelle il faut extraire l'espace compris entre l'axe reliant le lac Victoria au lac Malawi et l'océan Indien, représente plus du tiers du continent et plus de la moitié de l'Afrique subsaharienne. Cet espace présente la plus grande diversité des faits géographiques, avec ses montagnes, les plus fortes altitudes du continent, et ses grands fleuves comme le Zambèze et le Limpopo qui se jettent dans l'océan Indien, ou encore comme l'Orange et le Congo qui se déversent dans l'Atlantique.

Son manteau végétal est une sorte de reproduction, en sens inverse, de la situation prévalant en Afrique occidentale et septentrionale. Effectivement, à la savane qui couvre l'espace septentrional de l'Afrique centrale succède une vaste zone forestière dominant les alentours de l'équateur et des principaux cours d'eau; puis s'étend la grande savane méridionale qui ne s'efface, dans sa partie sud-ouest, que pour céder la place à des steppes et au désert de Kalahari et, pour finir, au paysage tempéré dans la pointe australe. Dans l'ensemble, le climat est tropical, à l'exception de la région de l'équateur — au Gabon, dans le sud du Cameroun et dans la République démocratique du Congo — où il est équatorial, et de la partie sud-ouest de la région — en Namibie, au Botswana et en Afrique du Sud occidentale — où il est sahélien, voire désertique. On comprend que la densité de la population soit plutôt faible, à l'exception de quelques poches comme le Rwanda et le Burundi, les alentours des grandes agglomérations et la zone côtière australe (van Chi-Bonnardel, 1973, pp. 25–41).

Jusqu'à 1000 apr. J.-C. environ, cette partie du continent est demeurée pratiquement isolée du reste du monde, en dehors de quelques influences d'origine indonésienne, enregistrées sur la côte orientale. Pourtant elle a

connu, elle aussi, une occupation fort ancienne, comme l'attestent nombre d'industries lithiques qui y ont été identifiées par l'archéologie préhistorique¹.

En Afrique méridionale, la couche de population la plus ancienne figurant dans l'identité démographique contemporaine se trouve représentée à la fois par des chasseurs-cueilleurs et des pasteurs, connus sous les appellations respectives de *Bochiman* (*Bushmen*) et de *Hottentot*. Manifestement apparentés les uns aux autres, et peu différenciés par leurs types physiques, les deux groupes de population parlent des langues similaires et disposent de techniques de subsistance et d'une culture matérielle très largement communes. On en est venu à les appeler les *Khoi Khoi*, s'agissant des pasteurs hottentots, et les *San*, lorsqu'ils étaient chasseurs bochiman, la juxtaposition des deux noms donnant le terme *Khoisan* (Parkington, 1984, pp. 695–727). Au début de notre ère, ils furent rejoints dans cet habitat par des peuples utilisant le fer et provenant des régions septentrionales.

Les *San* représentent vraisemblablement les plus anciennes populations du continent. Originellement, ils ne seraient pas autochtones du Kalahari et auraient peut-être largement occupé certaines régions du Sahara qui possèdent, dans leurs grottes, des gravures rupestres d'un style semblable à celles produites dans le Sud-Ouest africain. Quant aux *Khoi Khoi*, ils pourraient bien être un produit du métissage entre *San* et envahisseurs blancs venus du nord-est. Leur aire de dispersion semble être la région des Grands Lacs, et ils n'auraient atteint l'Afrique australe qu'après la migration des *San*.

En Afrique centrale, les essaims de *Pygmées*, qui subsistent encore de nos jours dans des zones reculées, sont désignés comme les résidus des populations archaïques de la région. Ils vivent par groupes dispersés dans la haute vallée de l'Ituri à l'est de la République démocratique du Congo, dans la forêt du Gabon et du sud du Cameroun, ainsi que dans les vallées de l'Oubangui et de la Sangha (Schebesta, 1957 ; Vansina, 1966a, pp. 53–60). Ce groupe d'autochtones était vraisemblablement répandu dans toute cette région du continent, vivant pour l'essentiel de cueillette, de chasse et de pêche et se procurant céréales et tubercules en échange de viande de gibier. Leur taille, visiblement modeste, serait à l'origine des légendes sur les « petits hommes à grosse tête » que rapportent les traditions bantoues sur ces premiers maîtres du pays qui finirent par être évincés par les nouveaux venus. Pour justifier leur conduite de confiscation des meilleurs espaces habitables, les migrants rapportent volontiers dans leurs traditions conquérantes que les « petits hommes » avaient été chassés d'autant plus facilement qu'ils étaient incapables, aussitôt tombés, de se relever seuls à cause du poids de leur tête. C'est ainsi qu'ils auraient été décimés si aisément.

En réalité, les faits n'étaient pas aussi simplistes que le laissent entendre les légendes, et les premiers maîtres de l'espace d'Afrique centrale n'étaient

pas constitués uniquement de Pygmées. On notait en effet également, dès cette époque, l'existence de groupes humains semblables aux Bantous actuels. Apparemment, les récits des commencements n'ont emprunté la forme étiologique que pour justifier une situation de fait où l'irruption des nouveaux venus a entraîné l'absorption des groupes préexistants certainement moins nombreux. Qu'ils aient été vaincus, absorbés et intégrés, c'est que les groupes dominants avaient sur eux l'avantage de maîtriser les techniques métallurgiques, la domestication des animaux et la culture des plantes.

Certains noyaux de ces populations archaïques se sont toutefois isolés dans des coins moins propices à l'habitat pour sauvegarder leur autonomie, ce qui explique l'existence, encore de nos jours, des Pygmées, des San et des Khoi Khoi dans l'identité démographique de l'Afrique centrale et méridionale.

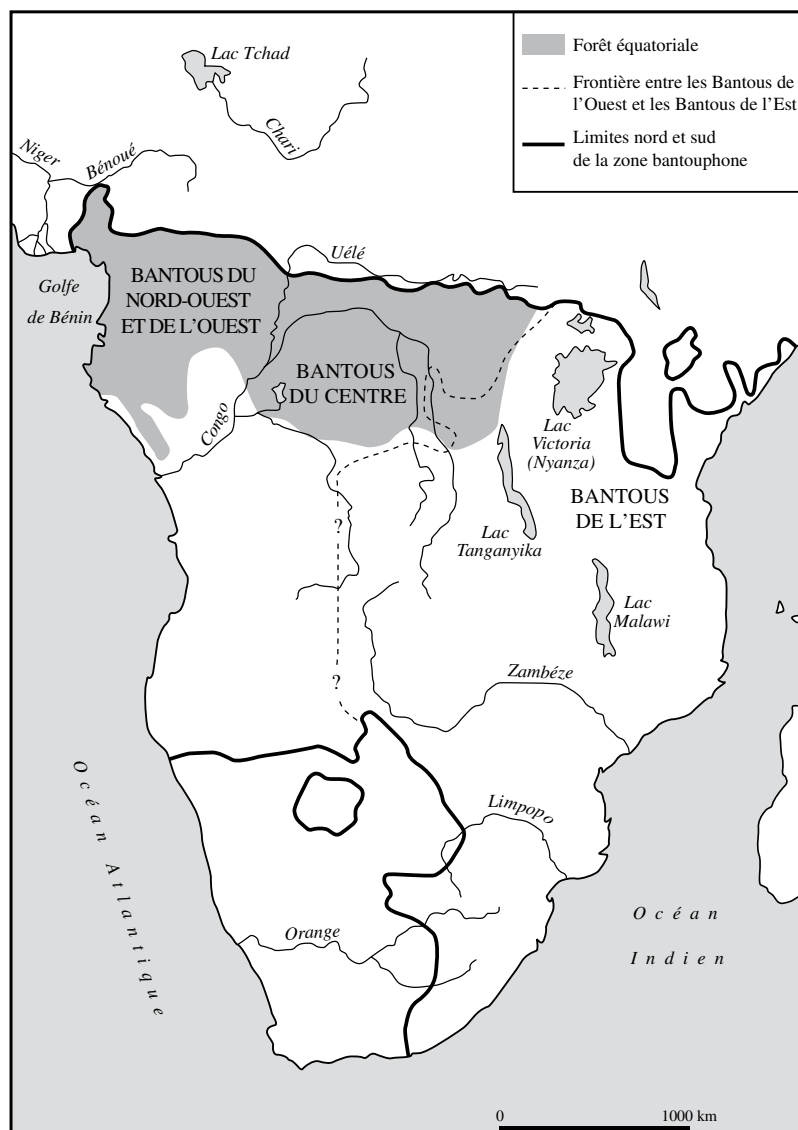
LES GRANDES MIGRATIONS

Les migrations en tant que conséquences des impératifs d'autosubsistance ont constitué un phénomène permanent, voire immuable, en Afrique subéquatoriale. En effet, de manière saisonnière, il se révélait indispensable d'aller à la recherche de terrains plus giboyeux et propices à l'approvisionnement, aussitôt que ceux en cours d'exploitation devenaient moins généreux ou trop éloignés des habitations.

Sans être instantanée, la mobilité était donc inscrite dans les conduites comme une condition de survie. Et celle-ci n'était pas toujours consciente ni automatique car, logiquement, le déménagement ne devait, en principe, réellement s'envisager qu'après épuisement des possibilités d'approvisionnement sur place. De même, la nécessité constante d'approcher les habitations des zones de cueillette en perpétuel éloignement créait un mouvement d'expansion presque imperceptible, qui ne s'imposait à l'attention de tous qu'au bout de plusieurs années.

Les grandes migrations qui se sont opérées ici étaient, quant à elles, d'une tout autre nature. Elles se sont imposées comme conséquences lointaines des poussées en provenance des régions septentrionales à la suite de l'assèchement progressif du Sahara. À cela se seraient certainement ajoutées, ici et là, d'autres motivations comme les famines, les épidémies, les guerres ou, plus simplement encore, l'esprit d'aventure.

Le premier mouvement migratoire est celui de l'essaimage des Bantous (Obenga, 1985 et 1989). L'identification de ce groupe de population draine derrière elle toute une histoire. La linguistique a été la première à remarquer



Carte 33 L'expansion bantoue en Afrique centrale et méridionale (d'après J. Vansina, 1990, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. III, UNESCO/NEA).

que la grande majorité des populations occupant le tiers méridional de l'ensemble du continent usent des langues étroitement apparentées.

À partir des similitudes des mots signifiant « gens » dans ces différentes langues (notamment *bato* en duala, *bot* en fang, *baaru* en tio, *bantu* en kongo, *banto* en mongo, *vear* en ngwii, *baar* en ding, *baat* en bushong, *bantu* en luba, *abangu* en rwanda, *vanhu* en shona, *abantu* en herero, etc.), W. Bleek baptisa en 1862 ce groupe de parlers de « bantou ». En effet, les similitudes entre eux sont si importantes qu'elles ne pouvaient relever ni du hasard ni du simple emprunt, elles attestaient plutôt une parenté commune. Conséquemment, on qualifia de « protobantou », la langue originelle, celle-là même qui, suppose-t-on, aurait donné naissance en disparaissant à cette multiplicité de parlers suivant un processus dynamique d'émiettement linguistique.

À partir des travaux de H. Johnston (1886) furent élaborées les premières hypothèses sérieuses pour localiser le berceau de cette langue archaïque commune, déterminer sa localisation géographique et, partant, le lieu d'origine des Bantous. À partir de là, on se mit à reconstituer le processus de leur dispersion sur le continent. Plusieurs spécialistes s'investirent dans cette problématique, linguistes mais aussi praticiens d'autres disciplines comme l'archéologie, l'anthropologie et l'histoire².

Cette multiplication de l'intérêt sous des regards différents, depuis des décennies, n'a pas nécessairement conduit à une plus grande maîtrise du dossier. Sur certains aspects, elle a même été la source de nouvelles confusions³. La preuve en est que, en l'état actuel de la recherche, il est encore et toujours difficile de déterminer de façon précise les origines des Bantous et les raisons de leur expansion dans toute l'Afrique subéquatoriale. Au demeurant, le principe même de « migration » n'est pas aussi probant qu'il en donne l'air. Les langues bantoues peuvent avoir connu une large diffusion sans que cela implique le déplacement de la population, comme dans le cas des langues romanes qui se sont répandues dans toute l'Europe occidentale, à partir du Latium, sans provoquer d'importantes migrations des Latins ou encore dans celui de la langue et de la culture arabes, largement répandues en Égypte et dans les autres parties de l'Afrique du Nord, sans avoir nécessité pour autant une grande expansion à partir de la péninsule Arabique.

La première grille de lecture pertinente de l'histoire de l'expansion bantoue, de leur territoire d'origine à leur essaimage sur le continent jusqu'en Afrique du Sud, a été proposée par l'éminent historien R. Oliver qui révéla le caractère plutôt complémentaire des thèses, en première lecture discordantes, de Greenberg et de Guthrie. Enrichie des données plus récentes, cette histoire pourrait s'énoncer comme suit, du moins jusqu'à preuve du contraire.

Les peuples bantouphones étaient installés sur les plateaux nigéro-camerounais, plus précisément dans la région de la moyenne Bénoué, aux confins de ces deux pays. Leur expansion vers les terres méridionales

remonte au néolithique, entre 1000 (ou même plus tôt) et 400 av. J.-C. (De Maret; Nsuka, 1977, pp. 43–66). Elle se serait déroulée sur une longue durée et en quatre phases : d'abord une assez rapide progression, le long des voies d'eau du Congo, de petits groupes de populations parlant des langues « prébantoues », depuis les régions boisées du centre du Cameroun et de l'Oubangui jusqu'à des régions de même caractère au sud de la forêt équatoriale qui présente un environnement similaire à celui de l'habitat originel ; ensuite un renforcement progressif de l'implantation de ces populations immigrées et leur expansion à travers la région boisée s'étendant d'un littoral à l'autre et embrassant le centre de l'Afrique depuis l'embouchure du fleuve Congo sur la côte occidentale jusqu'au fleuve Rovuma en Tanzanie sur la côte orientale ; puis la pénétration rapide des Bantous dans la région plus humide située au nord et au sud de leur précédente zone d'expansion latérale ; et, enfin, l'occupation du reste de l'actuelle Afrique bantoue. L'ensemble du processus ne s'acheva que vers le milieu du deuxième millénaire apr. J.-C. (Lwanga-Lunyiigo et Vansina, 1990, pp. 164–187).

À partir de la savane du Nord, ce mouvement d'expansion aurait connu deux grands embranchements, passant par les régions occidentales et orientales. Il existerait ainsi deux groupes de langues bantoues, les langues bantoues occidentales (particulièrement celles du groupe kongo), et les langues bantoues orientales (notamment celles du pays des Grands Lacs) qui ont connu un plus grand prolongement vers les terres méridionales.

Dans la « voie » occidentale, la langue « ancestrale » du groupe aurait encore été parlée, au cours du premier millénaire apr. J.-C., entre la rivière Alima et la forêt sur la rive droite du Congo, une région à végétation de transition entre forêt et savane qui lui servit d'habitat originel. De là, elle se serait répandue en s'émiettant par des voies de pêche dans les différents cours d'eau de la région et par des individus circulant de village en village. La progression fut si rapide qu'elle n'a pas laissé des traces des parlers autochtones préexistants qui furent absorbés ou vite envahis par ces langues des pêcheurs.

Dans la région orientale, les Protobantous de l'est se seraient fixés autour des rives occidentales du lac Tanganyika en trois vagues successives entre 600 et 400 av. J.-C. au plus tard. La première fut composée des ancêtres des populations lega-guha de la République démocratique du Congo oriental, à l'ouest du système occidental de la Rift Valley, puis des Bantous interlacustres du Rwanda, du Burundi et de l'Ouganda et, enfin, des Tuli de l'Afrique orientale, centrale et méridionale. Il est possible que la diffusion des techniques métallurgiques constatée à partir des Grands Lacs jusqu'au Transvaal et au Natal soit le corollaire de cette expansion linguistique qui va de cette région des Grands Lacs au Cap. Cette grande expansion fut l'élément

majeur de l'identité démographique de l'ensemble de la région, complétée par des mouvements internes de répartition de l'espace entre communautés plus restreintes.

Cependant, cette identité de l'ensemble de la région n'a été pleinement réalisée qu'avec l'arrivée plus tardive d'autres populations. Dans la savane septentrionale de l'Afrique centrale, des éléments soudanais et nilotiques se mélangèrent avec les bantouphones au point parfois d'emprunter leurs langues comme dans le cas des Alur du nord-est de la République démocratique du Congo. Plus généralement, ce brassage est à la base de l'émergence des sociétés ethniques de culture hybride comme les Zandé, les Mangbetu ou les Ngbandi⁴.

Au Malawi comme dans l'ensemble de l'Afrique orientale, centrale et méridionale, ce complément démographique a été également assuré par l'arrivée des nègres zanzibarites, tandis qu'en Afrique australe, il l'a été par l'immigration des Boers et d'autres populations d'origine européenne et asiatique. Mais cela n'a pas empêché qu'une certaine culture régionale prenne corps dès la fin du premier millénaire apr. J.-C. et que des institutions sociales et économiques se soient élaborées en vue de l'organisation concrète de la vie dans cet espace.

LES TECHNIQUES ET L'ENVIRONNEMENT

Les récits des migrations permettent de situer le type d'environnement qui se prêtait le mieux à la pratique ancienne d'autosubsistance. Il s'agit des zones intermédiaires forêt/savane. Cette situation rendait possible l'accès à l'approvisionnement forestier, riche et diversifié en produits végétaux et animaux, sans avoir à subir, par contrecoup, les méfaits de ce milieu dus à son insalubrité, son gigantisme et son caractère sauvage. En même temps, les produits de la savane venaient compléter ceux de la forêt et garantir la survie générale.

Les premières techniques qui s'élaborèrent étaient liées aux moyens de subsistance, à la récolte de nourriture, puis à sa production. La technique de capture des animaux (la nourriture carnée), une activité éminemment masculine, relevait d'abord du simple piégeage. La chasse au filet fut une innovation dans cette recherche de techniques adaptées à la « récolte » de produits animaux. Puis elle fut complétée, peu à peu, par le recours à la lance, prélude à l'invention de la flèche, encore que certaines de ces populations semblent avoir utilisé directement la flèche, cette courte lance qui a l'avantage de se passer de l'énergie humaine, nécessairement limitée, pour être projetée au loin. Mais cette activité, tout comme la pêche, était peu certaine,

soumise qu'elle était aux caprices du hasard. En effet, la chasse n'était pas nécessairement fructueuse, et la consommation de viande dépendait de ces incertitudes.

La récolte de nourriture la plus régulière concernait les produits végétaux et les insectes, une activité reconnue pour être par excellence celle de la femme. Plusieurs variétés de légumes, de fruits, d'insectes et autres chenilles, de larves et de fourmis étaient ainsi ramassées. Une telle activité passait par le repérage des produits comestibles qui existaient dans l'environnement. Ce degré de connaissance était variable d'un groupe de population à l'autre, selon les particularités du milieu, ce qui était à la base de l'extrême variation des habitudes alimentaires qui se constatent encore aujourd'hui.

Chez les Bantous occidentaux, la perception des légumes et des fruits comestibles passait par l'observation des animaux. Le champignon sauvage était jugé non vénéneux et donc propice à la consommation lorsqu'il se trouvait consommé par le mille-pattes ; de même, les fruits sauvages dont se délecte volontiers le singe devaient en principe être comestibles.

La nécessité d'installer ou de transférer des espèces végétales, productrices de nourriture, dans les zones d'approvisionnement et de les soustraire à tout danger de destruction — notamment les incendies — a créé des conditions favorables à l'apparition des pratiques préagricoles. Cette préoccupation, conduisant peu à peu à la domestication des plantes, a permis l'invention de l'agriculture en tant que telle au tout début de notre ère. La pratique agricole itinérante sur brûlis est vraisemblablement le vestige de ce comportement ancien de production d'une partie de la nourriture indispensable, afin de ne plus être entièrement dépendant de la cueillette.

Il n'existe pas encore d'inventaire complet des plantes alimentaires d'origine locale. On sait qu'elles étaient dans l'ensemble d'ordre vivrier. Il y avait des variétés d'ignames, de courges et de haricots, des céréales comme le sorgho, le mil et le millet à chandelle, des plantes à graines oléagineuses et stimulantes comme, respectivement, le palmier elaeis et le cola, sans compter une variété de légumes, de nos jours encore insuffisamment identifiés par l'ethnobotanique et qui constituaient la principale production maraîchère de la région.

L'activité agricole fut renforcée très tôt, entre 400 av. J.-C. et 200 apr. J.-C., grâce à l'apport des plantes d'origine asiatique comme le riz, l'igname asiatique, le taro, probablement la canne à sucre puis la banane, avec ses multiples variétés qui permettaient d'en faire à la fois une nourriture de base et un aliment subsidiaire⁵.

Quant à l'élevage, cela resta une activité marginale, séparée de l'agriculture et le fait de groupes ethniques spécialisés comme les Khoi Khoi du Kalahari, des peuplades nomades des steppes de Tanzanie ou des pasteurs tutsi du Rwanda et du Burundi dans la région des Grands Lacs. Non

pas que les agriculteurs l'eussent totalement ignoré (petit bétail, volailles, chien, chèvre et mouton), mais il se limitait à des pratiques subsidiaires qui n'intervenaient que médiocrement dans l'économie d'autosubsistance. Récemment encore, il n'était pas rare que le paysan répugnât à consommer de la « viande domestique » et préférât de la « viande sauvage », alors qu'il ne pratiquait pas la même discrimination à propos des produits végétaux d'origine sauvage ou domestique.

Des pratiques de domestication — notamment de certaines variétés de chiens — ont précédé la diffusion de nombre d'espèces animales comme la poule, le canard, la chèvre et le mouton. Que le chien soit d'origine locale, cela est attesté par l'intégration de cet animal dans les pratiques domestiques. Il y intervenait à la fois comme auxiliaire de chasse, comme objet de libation dans le rituel religieux et comme source de nourriture carnée. L'introduction de la chèvre et du mouton dans les régions désertiques a eu pour effet de retirer au chien une partie de ses attributs pour le spécialiser comme compagnon de chasse⁶.

La prédominance de l'agriculture n'a été possible que parce qu'elle était appuyée par la maîtrise des techniques de la forge. C'est l'usage du fer, bien davantage que le simple recours au feu, qui autorisait un déboisement important et un labourage éventuel. Pourtant, malgré cette maîtrise et la disponibilité des espaces, l'activité agricole est restée limitée. Le seul recours à la houe et à la machette, en dehors de toute utilisation de la charrue, imposait des limitations qui auraient pu être compensées par la pratique de la double récolte. Mais le mode de culture pratiqué, essentiellement à base de tubercules et de céréales locales, n'autorisait pas non plus un tel rendement qui ne deviendra réellement possible qu'avec l'introduction du maïs. Aussi l'agriculture traditionnelle est-elle restée victime de son caractère rudimentaire, malgré son antériorité et son association à la connaissance du fer.

En Afrique centrale, l'archéologie associe habituellement l'âge du fer ancien à la céramique à fossette basale (*dimple based pottery*) connue dans la région interlacustre, y compris dans le Kivu en République démocratique du Congo. La datation qui s'en dégage confirme celle établie à partir des vestiges des nécropoles de Sanga et de Katoto, dans le haut Lualaba (Congo), ce qui atteste que la connaissance du fer était chose acquise au cours des tout premiers siècles de l'ère chrétienne⁷. Il en est pratiquement de même en Afrique méridionale, où la maîtrise des techniques métallurgiques est attestée au sud du fleuve Limpopo dès le IV^e ou le V^e siècle apr. J.-C. au moins (Phillipson, 1984, pp. 729–750 ; Posnansky, 1984, pp. 779–794). Au sud du Zambèze, les cultures du début de l'âge du fer du premier millénaire furent ensuite remplacées par des sociétés nouvelles au cours des XI^e et XII^e siècles, héritières d'une poterie mieux finie, de figurines humaines en argile et de

l'importation de perles, de verre et d'autres objets. Ce sont ces populations qui seraient à la base de la construction du monument impressionnant du «Grand Zimbabwe» (illustration 33) (Fagan, 1984, pp. 571–579).

L'ORGANISATION SOCIOPOLITIQUE

L'individu et la communauté

Au-delà de tout effort d'utilisation des éléments de l'environnement, autochtones et migrants n'ont pu occuper l'espace disponible sans se doter d'une organisation interne. L'espace familial fut l'instance première sur laquelle reposèrent les premières nécessités d'organisation rigoureuse.

La première distinction qui s'imposa fut la relation particulière entre apparentés, de laquelle les autres humains se trouvaient exclus. Et la parenté elle-même ne put résister à la nécessité d'instaurer des divisions internes. Déjà la parenté par alliance ne pouvait souffrir d'être confondue avec la parenté par consanguinité qui est la relation la plus importante qui ne pouvait être reniée. Pour en faire un mode pertinent d'organisation, particulièrement en matière d'héritage, l'usage consacra la pratique de privilégier un seul des deux modes de filiation, matrilineaire ou patrilineaire. C'est ainsi que les «frères de sang» se recrutèrent suivant l'une de ces deux formules, et rarement les deux à la fois⁸. Des deux filiations, l'organisation matrilineaire serait la plus archaïque; elle aurait existé même là où prévaut actuellement le système patrilineaire (de Heusch, 1972, pp. 99–111; Cheikh Anta Diop, 1960).

Au sein de la communauté consanguine, l'individu appartient à la même «classe» que ceux avec qui il partage les mêmes références familiales. Par conséquent, tous les frères sont en situation de «père» par rapport à l'enfant que l'un deux engendre. Ceci justifie la simplification des termes d'adresse. Se trouvent qualifiés de «père» non seulement le géniteur, mais aussi l'ensemble de ses frères réels et classificatoires. Il en est de même des autres positions au sein de la famille élargie.

Cette structure permet de repérer l'existence des «classes» familiales, celles des parents et grands-parents, démarqués de celles des enfants et petits-enfants. Au sein de la «classe», les rapports relevaient de la réciprocité et, entre celles-ci, ils étaient de type hiérarchique; l'on discute avec son frère et non avec son père ou son oncle. Pourtant, ce clivage entre «cadets» et «aînés» se trouvait nuancé par la relation unissant les générations alternes. Il n'était pas rare qu'elles connaissent entre elles des relations «à plaisanterie»⁹.

Quant à la parenté par alliance, elle trouvait son fondement dans la nécessité de tisser des relations, grâce aux liens de mariage, entre communautés familiales. Un individu pouvait offrir à sa communauté familiale la possibilité de plusieurs alliances grâce au recours aux unions polygamiques.

En Afrique centrale, les alliances considérées comme particulièrement heureuses pouvaient faire l'objet d'un renouvellement par d'autres unions maritales, pour que celles-ci ne tombent pas dans l'oubli et que les parents alliés ne puissent se perdre de vue. Ces mariages « préférentiels » se contractaient de préférence entre cousins croisés ou encore entre petite-fille et grand-père classificatoire, le plus souvent le petit-neveu du grand-père.

Les unités familiales

Ici comme ailleurs, on notait l'existence de plusieurs unités familiales de tailles différentes, depuis les ensembles les plus restreints jusqu'aux constructions sociales les plus complexes. À noter que la famille nucléaire classique étant le point de jonction de deux communautés consanguines, elle ne pouvait passer pour une subdivision de l'une de celles-ci. La famille minimale, le « lignage nucléaire », la plus petite unité du matrilignage ou du patrilignage, serait plutôt celle qui regroupait la mère et ses enfants en filiation matrilineaire ou, en filiation patrilinéaire, le père et ses enfants (Ndaywel è Nziem, 1981, pp. 272–282). À partir de cette « famille minimale » furent élaborées d'autres constructions sociales dont le clan représente l'étape maximale et le lignage la structure intermédiaire.

Le lignage, regroupement des consanguins qui sont encore capables de retracer la nature des liens qui les unissent, se limitait généralement à trois ou quatre générations, rarement davantage. Mais la consanguinité, au-delà de cette limite, n'était pas pour autant négligée, car elle se trouvait prise en charge par la fraternité clanique ; le « clan » étant la macrostructure rassemblant tous ceux qui se réclamaient être parents, même s'ils ne pouvaient plus, au niveau du souvenir, déterminer la nature précise des liens qui les unissaient. Pour dépister cette relation et, partant, écarter l'éventualité des unions incestueuses, la société avait forgé des critères formels par lesquels les « frères de clan » se reconnaissaient. Aussi tout clan était-il caractérisé par une dénomination précise, un ou plusieurs interdits alimentaires et quelquefois une devise (incluant dans ce cas-là dans son énoncé l'interdit alimentaire). Par la correspondance de ces éléments identitaires, la fraternité clanique pouvait être attestée, même entre inconnus qui s'ignoraient jusque-là¹⁰.

Le clan possédait ainsi une capacité d'extension finalement insaisissable puisque personne ne pouvait *a priori* en fixer les limites, en dehors d'une éventuelle enquête générale dans un espace donné. En réalité, par le

mécanisme de circulation des hommes, son extension allait en principe au-delà des frontières ethniques, de sorte que la fraternité clanique se trouvait en situation de concurrence avec la fraternité ethnique. Si l'ère d'extension clanique dépassait les frontières de l'ethnicité, en revanche la société ethnique pouvait abriter en son sein une pluralité de clans qui étaient en réalité autant de segments d'unités claniques plus étendues et plus importantes ayant débordé des cadres restreints des ethnies. Le clan était donc interethnique, de même que l'ethnie était, dans sa morphologie, interclanique (Vansina, 1980, pp. 135–155 ; Perrot, 1985, pp. 1289–1305).

Du familial au politique

La reconnaissance du principe de la hiérarchie situe la base de la pratique politique déjà inscrite, on l'a vu, dans l'espace familial. De la sorte, les lignages, au sein d'une même unité clanique, se retrouvaient suivant un certain ordre hiérarchique, comme pouvaient l'être les clans au sein d'un ensemble donné. La terminologie sanctionnant ces rapports de subordination était empruntée à l'univers familial. Ainsi la distinction la plus courante démarquait-elle la structure politique « aînée » des structures politiques « cadettes » ou encore la structure « époux » des structures « épouses ». Le passage de l'ordre familial à l'ordre politique s'est réalisé visiblement sur la base de ce même clivage, par la distinction entre villages « aînés » et villages « cadets ».

À partir de cette différenciation, on en vint à distinguer le clan « royal » ou « aristocratique » des autres formations similaires (Balandier, 1969). L'idéologie royale vint renforcer ici le pouvoir du roi en lui ajoutant l'attribut de sacré. Le roi finit par être perçu comme un « surhomme », doué de forces supranaturelles et en communication avec le monde invisible. Voilà pourquoi il avait la capacité d'agir par les éléments de la nature et qu'il détenait la paternité de toute innovation, y compris d'ordre technique. Voilà aussi pourquoi il en imposait à tous et que son pouvoir ne pouvait être contesté, si ce n'est par un autre « surhomme », c'est-à-dire par un autre membre du clan royal.

Le clan et l'ethnie sont donc les deux structures qui ont rendu possible l'invention du politique à partir de l'ordre familial, bien qu'elles soient divergentes dans leur comportement. En effet, si le clan est un regroupement familial, l'ethnie est une communauté culturelle sanctionnée en principe par l'usage de la même langue et le recours aux mêmes institutions sociales¹¹. L'ethnie fonctionne ainsi comme une association de clans, plus précisément de sous-clans ayant en commun les mêmes références culturelles et ayant conscience de cette communauté d'appartenance. Et la citoyenneté se détermine entre autres par l'appartenance à l'un des clans affiliés.

De ces deux formations sociales, le clan est évidemment le plus ancien. Dans la phase protobantoue, il devait constituer une communauté de résidence. Mais avec les migrations et les brassages avec des peuples rencontrés sur les nouveaux lieux de résidence, il ne fut plus possible à tous les Bantous d'user de la même langue. Si cette différenciation posait problème, c'est davantage à cause des exigences de l'exogamie. Car il fallait à tout prix recruter des partenaires conjugaux dans d'autres cercles parentaux. Les épouses choisies finissaient par adopter la langue de leur mari. On peut dire que par leur présence, ce même dialecte se trouvait désormais utilisé par une pluralité de clans, celui des maris et ceux des multiples épouses venues d'autres villages. Cette communauté linguistique nouvelle, pluriclanique, constituait une nouvelle structure sociale, la genèse de l'ethnicité. Le clan, réalité homogène sur le plan de la parenté, allait désormais coexister avec l'ethnie, élément interclanique, à laquelle il a donné naissance.

Les ethnies allaient faire du chemin. Avec les impératifs des déplacements, les toutes premières se segmentèrent et donnèrent naissance à d'autres unités semblables. Celles-ci allaient connaître des évolutions totalement divergentes suivant les circonstances et le dynamisme des aristocraties en place. Certaines allaient se doter de hiérarchies internes au point de se constituer en unités politiques ; d'autres allaient évoluer dans le sens d'un émiettement plus grand, créant une multiplicité d'autres structures semblables ; d'autres encore, absorbant ici et là un trop grand nombre d'autochtones ou de nouveaux immigrants, allaient se transformer en entités culturelles composites. En tout cas, cette institution a fini par devenir un mode d'organisation valable pour tous en Afrique subsaharienne. Là où elle a été l'amorce du processus de construction politique, celle-ci prend appui, pour sa consolidation, sur des structures de contrôle et de protection des hiérarchies inférieures par le pouvoir suprême. Le paiement régulier du tribut était une marque de reconnaissance et d'allégeance à l'égard de ce pouvoir ; son interruption était le signal d'une contestation politique et d'une velléité d'indépendance.

L'institution ethnique est donc distincte des unités spécifiquement politiques : village, seigneurie ou chefferie, royaume et empire. À preuve, un seul ensemble ethnique pouvait abriter en son sein plusieurs sociétés politiques, de même qu'une société politique pouvait englober plusieurs formations ethniques. Le premier cas est notamment celui de la société shi dans le Kivu (République démocratique du Congo) qui abritait à elle seule plusieurs royautes dont les plus connues étaient celles de Kabare et de Ngweshe (Bishikwabo, 1982), ou encore celui du seul groupe lunda qui a pu produire plusieurs aristocraties politiques au sud de la République démocratique du Congo et au nord de l'Angola et de la Zambie comme celles de Mwant Yav, de Kasanje, de Kazembe, de Lwena et de Kiamfu (Vansina, 1966*b*). À ce modèle peut également être rattachée la situation de l'espace politique entre le Kalahari et la région de

Sofala au bord de l'océan Indien, du moins après la mort du *mwene mutapa* (roi) qui en avait assuré la conquête et l'organisation politique. Deux États rivaux émergèrent et se combattirent tout au long du XVIII^e siècle : celui des Karanga et celui des Rozwi. Pourtant, les uns et les autres formaient ensemble la communauté ethnique des Shona (Ki-Zerbo, 1978, pp. 188–189). Le second cas est celui, plus général, de la grande majorité des royaumes et empires africains qui ont existé et qui ont, chaque fois, regroupé une pluralité d'ethnies. À titre d'exemple, même si le mot «kuba» est tiré du registre de l'ethnicité, le royaume portant ce nom a regroupé, outre les Bushong, des Luba, des Mongo et des Kete. En pareille situation, les groupes dominés adoptaient les usages des conquérants, voire leurs traditions — comme le firent les Mbundu soumis à la cour du Kongo —, ou encore l'on assistait à l'émergence d'une langue d'origine composite comme dans le cas de la langue kuba (Vansina, 1964 ; 1974, pp. 171–184). En réalité les «ethnies» constituaient des peuples, elles étaient distinctes des «familles» et des «États».

Le marché et la circulation des biens

Dans cet espace, jusqu'au début du deuxième millénaire, l'institution économique la plus pertinente était le marché. C'était l'instance par excellence de polarisation des échanges régionaux et interrégionaux. En effet, de manière générale, l'Afrique centrale et l'Afrique australe ont été peu concernées par le commerce international qui s'est développé dans d'autres régions, exception faite de la zone centrée autour du Copperbelt, qui a été indirectement en contact avec l'océan Indien avant 1100, et l'intégration d'une partie du Zimbabwe et du Transvaal dans un réseau international qui a constitué un phénomène encore plus récent (Devisse et Vansina, 1990, pp. 828–830).

La distinction entre marchés locaux et interrégionaux se situait tant au niveau des produits qu'à celui de l'origine des marchands. Les marchés locaux regroupaient la clientèle du village même et des environs, tandis que les marchés interrégionaux, présentant des étalages plus diversifiés, rassemblaient des marchands provenant des régions parfois lointaines. Les objets vendus n'étaient pas seulement composés des produits de consommation courante, mais aussi des produits de l'artisanat.

Chaque région avait son calendrier des marchés, afin que ceux-ci ne se déroulent pas les mêmes jours. Les impératifs du marché avaient provoqué dans certaines contrées, comme dans la savane méridionale occidentale, la nécessité de mettre au point un système de computation. Sur la base des changements de la lune qui, au cours du mois, présente quatre quartiers de sept jours, on instaura la semaine de quatre jours, au nombre de sept pour remplir le mois. Et la semaine traditionnelle comprenait un jour particulier consacré au marché, distinct de ceux consacrés au repos et aux travaux agricoles.

La circulation des biens, par le biais des marchés, ne pouvait connaître un grand essor sans l'existence d'un système fiscal quelconque qui, au départ, a dû être le simple troc : deux marchandises de même valeur étaient échangées.

Lorsque la circulation des biens devint plus intense, il ne fut plus du tout aisé de continuer avec un tel type d'évaluation. On en vint progressivement à effectuer l'échange en fonction d'un seul et même produit. Certains produits, comme les coquillages, les tissus et les objets en métal, acquièrent une double importance : ils devinrent à la fois objets et outils d'échange.

L'usage du coquillage (appelé *nzimbu*) est attesté sur les côtes angolaises (illustration 274). Son exploitation était un attribut du roi qui se chargeait de mettre en circulation la monnaie disponible. Le choix de ce produit était sans doute motivé par sa durabilité et son indivisibilité ; il pouvait même être étalonné. En effet, un tamis calibré permettait de séparer les petits coquillages des grands ; on confectionnait des paniers-mesures qui contenaient un nombre précis de coquillages (Dartevelle, 1953 ; Balandier, 1965, p. 122).

Quant au tissu, il devait représenter, de par sa nature, l'un des premiers produits de l'industrie humaine à avoir servi de monnaie d'échange. Il intervenait à la fois comme objet de parure, comme monnaie courante et comme monnaie de prestige dans les transactions matrimoniales. Mais il était un instrument moins rigoureux et avait le désavantage de ne pouvoir être étalonné, bien qu'il ait constitué le mode d'échange le plus répandu en Afrique centrale.

Certains instruments d'échange furent confectionnés à partir des métaux, notamment le cuivre rouge et le fer, produits de fabrication locale. Le fer aussi était à la fois marchandise et monnaie ; son usage est plus ancien que le cuivre, car il est déjà attesté au V^e siècle apr. J.-C. où il était utilisé sous forme de collier ou de barre. Le recours au cuivre, de portée évidemment plus restreinte, a eu cependant une résonance plus grande à cause de l'expansion des « croisettes ». La zone de production des croisettes de cuivre était en principe limitée au Copperbelt (République démocratique du Congo/Zambie), où elles étaient utilisées pour l'« achat » des femmes, des esclaves et des produits artisanaux, mais cette production se retrouvera jusque sur la côte indienne, prouvant en cela le développement du commerce à longue distance vers la fin du premier millénaire.

Toutes ces structures sociales, politiques et économiques témoignaient d'une grande maîtrise de l'espace. Au cours du deuxième millénaire, les peuples d'Afrique centrale et australe allaient faire preuve de plus de créativité et ériger de grands systèmes socio-économiques dont l'éclosion et le développement ne seront compromis qu'avec l'intervention des forces extérieures.

L'art et les formes d'expression

L'invention de l'art plastique a été fonction de la rencontre de trois éléments : le besoin de l'homme de s'exprimer, le recours à la matière comme mode d'expression et l'existence d'une écriture plastique qui soit lisible pour l'ensemble de ceux qui partagent la même culture.

Que les populations d'Afrique centrale et australe aient ressenti le besoin de s'exprimer par l'art plastique, cela est confirmé par la pratique de cet art sur l'ensemble de l'espace considéré. Ce mode d'expression semble avoir été le corollaire de la nécessité de fabriquer des outils et, donc, d'approprier des instruments standardisés destinés aux mêmes usages. À preuve, les matériaux destinés à la fabrication des outils sont ceux-là même qui intervenaient dans la production plastique et qui pouvaient être d'origine minérale (pierre tendre, céramique, fer, cuivre), végétale (bois) ou animale (ivoire, coquillage). On prit l'habitude d'inscrire quelque chose d'autre sur ces matières, que celles-ci soient transformées en outils ou non. Le langage esthétique était surtout adressé aux habitants du monde invisible, divinités et esprits ancestraux. Aussi l'activité artistique était-elle éminemment religieuse, en tant qu'instrument de prière, de supplication, de bénédiction ou de malédiction.

Comment justifier pareilles attitudes ? Les raisons les plus vraisemblables sont sans doute celles qui paraissent les plus simplistes. La quête de l'absolu est une donnée innée, valable sous toutes les latitudes. Sans doute ici plus qu'ailleurs le gigantisme de la nature ambiante (fleuves, lacs, montagnes, forêts, savanes) allié à ses agressions brutales et souvent impitoyables (sécheresse, épidémie, attaques de fauves) et ses générosités tout aussi immenses, capables de combler au-delà des espérances (chasse et pêche fructueuses, cueillette abondante, plantes médicinales diversifiées) aura-t-il accentué le besoin de maîtriser et de sécuriser l'évolution. Si pareille hypothèse se trouvait vérifiée, elle justifierait non seulement l'orientation de cet art, mais aussi ses particularités.

Les œuvres plastiques produites en Afrique centrale et australe sont en principe toujours dotées d'une certaine forme de fonctionnalité ; elles constituent le travail d'auteurs anonymes dont l'inspiration est dépendante de canons préétablis (Mabiala Mantuba, 1994). C'est grâce à cette dernière caractéristique que se déterminent de nos jours les aires géographiques des modèles plastiques, de même qu'il est en principe possible de localiser dans le temps ces différents modèles, comme a tenté de le faire W. Gillon¹² (1984).

Dans cet entendement, la sculpture archaïque serait celle retrouvée grâce aux fouilles archéologiques et qui, généralement, a été fabriquée avec de l'argile (illustration 275). La sculpture préclassique est plus perfectionnée

et se trouve façonnée en matériaux durables comme la pierre et le bronze. Tel est notamment le cas des figurines en pierre datant du XI^e siècle apr. J.-C. au Zimbabwe où le royaume de Mwene Mutapa a constitué un véritable foyer de rayonnement de la culture lithique (Bastin, 1984, pp. 50–52). L'art lithique avait également fleuri au royaume du Kongo (ouest de la République démocratique du Congo, nord-ouest de l'Angola) où il intervenait dans la représentation des personnalités, des chefs politiques ou de famille (*mintadi* ou *bitumba*). Lorsque le personnage sculpté disparaissait, la statue était déposée sur sa tombe, d'où il continuait à assurer la protection générale. La sculpture classique qui succède à cette période est celle de la grande production de l'Afrique traditionnelle. Elle regroupe pratiquement l'ensemble des objets fabriqués aux fins des autochtones et que les Européens vont trouver entre les mains de ceux-ci. Au demeurant, nombre d'objets qu'ils ont trouvés jusqu'au seuil du XX^e siècle et qui se situent dans la continuité de cette tradition doivent être rattachés à ce courant plastique, assurément distinct de la sculpture moderne qui témoigne de l'influence d'origine externe tant dans le choix des thèmes que dans la finalité des objets.

Dans leur distribution spatiale, les arts africains se prêtent à plusieurs formes de classifications. La plus courante distingue les cultures forestières de celles de la savane. La sculpture forestière se caractérise par un plus grand symbolisme religieux, comme on peut l'observer dans les masques et les statues des peuples de la zone équatoriale. Les Ngbaka, les Mbole, les Yela et les Lega de la République démocratique du Congo notamment sont connus pour leurs masques anthropomorphes, ovales et zoomorphes, par lesquels les esprits tutélaires des ancêtres continuaient d'assurer leur présence dans le monde des vivants. Dans cet espace, les Zandé et les Mangbetu ont particulièrement excellé par leur sens esthétique exceptionnel et par le statut particulier qu'ils accordaient à l'artiste comme à l'artisan (Neyt, 1981, pp. 21–71).

Dans la savane méridionale et australe, l'art s'est fait plus aristocratique en raison de son implication dans le domaine politique qui a permis l'épanouissement des arts des chefferies et royaux. Telle est notamment la caractéristique de l'art des peuples du Grassland camerounais (Bangwa, Bamileke et Bamoun), dans la savane du Nord.

La savane méridionale, quant à elle, a abrité plusieurs grands foyers de rayonnement comme ceux de la culture plastique pende, cokwe, luba et songye. Partout la symbolique fondamentale est tributaire à la fois de l'ordre magico-religieux et des sphères du pouvoir politique ou militaire (Cornet, 1972, pp. 17–286). Dans le Royaume kuba, chaque habitation, dans la capitale, constituait pratiquement une œuvre d'art. En effet, le faste de la cour royale, l'ingéniosité et le soin raffiné accordé à l'architecture des palais, en particulier de l'enceinte royale, la variété des masques disponibles pour les cérémonies et la beauté des tissus en raphia recouverts de perles avec lesquels

s'habillaient le roi et ses dignitaires confirment le degré élevé atteint par cette culture politique au cœur de l'Afrique centrale (Cornet, 1982).

Dans le domaine architectural, le cas le plus spectaculaire est à coup sûr celui de l'espace du Zimbabwe, qui occupe la région située entre le Zambèze et le Limpopo et qui se caractérise par des ruines monumentales représentant autant de grandes habitations en pierre. Ces constructions demeurent quelque peu énigmatiques en raison de leur gigantisme et de leur origine. Au moins, de nos jours, il est indubitable que cette entreprise est d'origine africaine puisqu'elle est produite avec des matériaux locaux et selon des principes architecturaux qui ont prévalu dans la région pendant des siècles¹³.

Les ruines situées près de la ville de Masvingo (anciennement Fort-Victoria) représentent, par leur ampleur, le Zimbabwe par excellence, le Grand Zimbabwe. On distingue en leur sein plusieurs parties : d'abord le grand enclos qui en constitue la partie la plus spectaculaire avec sa hauteur moyenne de 7,30 m, son épaisseur de 5,50 m à la base et de 1,30 à 3,60 m au sommet, décoré d'un motif à chevrons sur une longueur de 52 mètres. Ensuite, une série de murs parallèles et d'enclos intérieurs et, dans un coin, deux tours coniques. Enfin, plus loin, sur une colline, l'acropole, les restes d'une fortification colossale. Entre celle-ci et les enclos intérieurs, des restes de maisons d'habitation parsèment la vallée. Même si l'interprétation de cet amas de données éparses est difficile à faire à cause du pillage effréné dont ce site a fait l'objet, on peut supposer qu'il y avait une relation évidente avec l'ordre hiérarchique et que cette construction impressionnante était la demeure du souverain du Grand Zimbabwe. Cet État était certainement antérieur à l'architecture monumentale qui le caractérisait. L'occupation la plus intense du site a dû débuter aux environs du XI^e siècle, mais aucun mur de pierre n'a pu être érigé avant le XIII^e siècle. En effet, c'est durant cette époque ou un peu plus tard, au XIV^e siècle, que les premières constructions ont été élevées en contrebas de l'acropole. Le grand enclos n'a été construit que graduellement, au cours du XV^e siècle (Fagan, 1985, pp. 579–588) (illustration 33).

Quant à la statuaire, en Afrique australe, elle était certes moins présente. Mais la préoccupation sculpturale s'est exprimée par d'autres objets comme les élégants appui-tête cintrés en bois patiné des Shona (Zimbabwe), les poupées de fécondité enalebasse et perles des Nguni et les réceptacles à poudre à fusil ou à tabac des Sotho (Bastin, 1984, pp. 381–384). Partout, statuettes, masques, architecture de luxe et autres objets de prestige ont constitué le reflet des préoccupations majeures, alors que leur rôle au quotidien était et demeurerait fonctionnel.

NOTES

1. Voir à ce sujet le numéro spécial d'*Études d'histoire africaine* (IX–X, 1977–1978) consacré à l'« archéologie en Afrique centrale » et la synthèse des informations disponibles qui a été établie par Muya, 1987. Sur les fouilles du haut Lualaba, déterminantes dans la connaissance de l'histoire archéologique de la région, se rapporter à de Maret (1985).
2. Les études les plus courantes ont été celles de Johnston (1919–1922), Guthrie (1962, pp. 273–282), Greenberg (1972, pp. 189–216) et Oliver (1966, pp. 361–376).
3. Dans *Le Phénomène bantou et les savants* (1987, pp. 495–503), Vansina a dénoncé naguère le danger d'une interdisciplinarité insuffisamment assumée dans les études sur les Bantous où « les hypothèses d'une science sont prises pour des certitudes au sein d'une autre discipline ». L'avertissement demeure encore d'actualité et se présente comme une nouvelle source de difficultés dans l'étude de l'histoire des Bantous.
4. Sur les identités particulières de ces populations, nous renvoyons le lecteur, entre autres, aux écrits de Thuriaux-Hennebert (1964) et de Ngbakpwa te (1992).
5. Sur l'histoire ancienne des plantes alimentaires en Afrique subsaharienne, prendre connaissance des travaux de Porteres (1962, pp. 195–210) et Porteres et Barrau (1981, pp. 725–745).
6. Certaines populations d'Afrique centrale consomment encore, de nos jours, du chien, mais sous certaines conditions ou dans des circonstances exceptionnelles.
7. Voir le numéro spécial d'*Études d'histoire africaine* (IX–X, 1977–1978) et Van Noten *et al.* (1981, pp. 673–693).
8. La filiation dite omnilinéaire est en réalité une situation de coexistence de deux filiations unilinéaires (et non une combinaison des deux), comme chez les Lunda où la filiation « populaire » est matrilineaire et la filiation « aristocratique » est patrilineaire (Crine-Mavar, 1974, pp. 87–90).
9. À cause du rapprochement entre générations alternes, il arrive que les enfants se voient qualifiés de « père » ou de « mère » par leurs propres parents, en raison du rapprochement qui existe entre eux et leurs grands-parents qui se trouvent être des parents de leurs propres parents.
10. En dehors d'une confirmation d'anthropologie physique, rien ne peut attester que cette parenté sociale soit réellement fondée sur l'appartenance à un même patrimoine biologique.
11. Le cas des ethnies tutsi et hutu (Rwanda et Burundi), qui parlent les mêmes langues (kinyarwanda et kirundi), démontre qu'il y a des exceptions à la règle et que des ethnies distinctes, conscientes de leurs différences, peuvent partager les mêmes parlers (Chrétien, 1985, pp. 129–166).
12. Cet auteur a repéré dans l'histoire des arts plastiques africains quatre périodes distinctes : la première, c'est l'âge archaïque (vers 500 av. J.-C.–800 apr. J.-C.), à laquelle auraient succédé l'âge préclassique (entre le IX^e et le XVII^e siècle), puis l'âge classique (XVII^e–XIX^e siècle), dont la production peuple les galeries des musées, et, enfin, l'âge moderne (de 1900 à nos jours).
13. Fagan (1985, p. 588) note que cette architecture était l'aboutissement de larges enclos réservés au chef, à ceci près que le banco avait été remplacé par la pierre parce que le granit abondait dans les parages.

BIBLIOGRAPHIE

- BALANDIER G. 1968. *La Vie quotidienne au royaume du Congo du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris, Hachette.
- 1969. *L'Anthropologie politique*. Paris, PUF.
- BASTIN M. L. 1984. *Introduction aux arts plastiques d'Afrique noire*. Arnouville.
- BISHIKWABO C. 1982. *Histoire d'un État shi en Afrique des Grands Lacs : Kaziba au Zaïre (c. 1850–1940)*. Thèse de doctorat d'histoire. Louvain.
- CHRÉTIEN J. P. 1985. «Hutu et Tutsi au Rwanda et Burundi». Dans : J. L. Amsele, E. Mbokolo (dir. publ.). *Au cœur de l'ethnie*. Paris.
- CORNET J. 1972. *Art de l'Afrique noire au pays du fleuve Zaïre*. Bruxelles, Arcade.
- 1982. *Art royal kuba*. Milan, Edizioni Sipiel.
- CRINE-MAVAR B. 1974. «L'avant-tradition zaïroise». *Revue zaïroise des sciences de l'homme*. Kinshasa.
- DARTEVELLE E. 1953. *Les Nzimbou, monnaie du royaume du Congo*. Bruxelles.
- DEVISSE J., VANSINA J. 1990. «L'Afrique du VII^e au XI^e siècle : cinq siècles formateurs». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. III. Paris, UNESCO/NEA, pp. 797–842.
- DIOP C. A. 1960. *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*. Paris, Présence africaine.
- FAGAN B. M. 1985. «Les bassins du Zambèze et du Limpopo : 1100–1500». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. IV. Paris, UNESCO/NEA, pp. 570–599.
- GILLON W. 1984. *Short history of African art*. Londres.
- GREENBERG J. 1972. «Linguistic evidence regarding Bantu origins», *Journal of African History*. Londres, vol. 12, n° 2.
- GUTHRIE M. 1932. «Some development in the pre-history of the Bantu languages». *Journal of African History*. Londres, vol. 3, n° 2.
- HEUSCH L. (de). 1972. *Le Roi ivre ou l'origine de l'État*. Paris, Gallimard.
- JOHNSTON H. 1919–1922. *A comparative study of the Bantu and semi-Bantu languages*. 2 vol. Oxford.
- KEIM C. 1979. «Precolonial Mangbetu rule : political and economic factors». Dans : *Nineteenth century Mangbetu history*. Thèse de doctorat. Indiana University.

- KI-ZERBO J. 1978. *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*. Paris, Hatier.
- LWANGA-LUNYIIGO S., VANSINA J. 1990. «Les peuples bantouphones et leur expansion». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. III, Paris. UNESCO/NEA, pp. 165–187.
- MABIALA MANTUBA N. 1994. *Méthodologie des arts plastiques de l'Afrique noire*. Cologne, Rüdiger Köppe Verlag.
- MARET P. (DE). 1985. *Fouilles archéologiques dans la vallée du haut Luabala*. 2 vol., Tervuren, MRAC.
- MARET P. (de), NSUKA, F. 1977. «History of Bantu metallurgy : some linguistic aspects». *History in Africa*. African Studies Association, Wisconsin University Press, Wisconsin.
- MUYA K. 1987. *La Préhistoire du Zaïre oriental*. 2 vol., Bruxelles.
- NDAYWEL È NZIEM I. 1981. «Histoire clanique et histoire ethnique : quelques perspectives méthodologiques». Dans : *Les Civilisations anciennes des peuples des Grands Lacs*. Paris, pp. 272–282.
- NEYT F. 1981. *Arts traditionnels et histoire au Zaïre*. Bruxelles.
- NGBAKPWA TE M. 1992. *Histoire des Ngbandi du Haut-Oubangi (des origines à 1930)*. Thèse de doctorat, Bruxelles.
- OBENGA T. 1985. *Les Bantous, langues, peuples et civilisations*. Paris, Présence Africaine.
- (dir. publ.) 1989. *Les Peuples bantous, migrations, expansion et identité culturelle*. 2 vol. Paris, L'Harmattan.
- OLIVER R. 1966. «The problem of the Bantu expansion». *Journal of African History* (Londres), vol. 7, n° 3.
- PARKINGTON J. E. 1984. «L'Afrique méridionale : chasseurs et cueilleurs». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. II. Paris, UNESCO/Jeune Afrique/Stock, pp. 695–727.
- PERROT C. H. 1985. «L'appropriation de l'espace : un enjeu politique pour une histoire du peuplement». *Annales*, n° 6, pp. 1289–1305.
- PHILLIPSON D. W. 1984. «Les débuts de l'âge du fer en Afrique méridionale». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. II, Paris, UNESCO/Jeune Afrique/Stock, pp. 729–750.
- PORTERES R. 1962. «Berceaux agricoles primaires sur le continent africain». *Journal of African History*. Londres, vol. 3, n° 2.
- PORTERES R., BARRAU J. 1980. «Débuts, développement et expansion des techniques agricoles». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. I. Paris, UNESCO/Jeune Afrique/Stock, pp. 725–745.

- POSNANSKY M. 1984. «Les sociétés de l'Afrique subsaharienne au premier âge du fer». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. II. Paris, UNESCO/Jeune Afrique/Stock, pp. 779–794.
- SCHEBESTA P. 1957. *Les Pygmées du Congo-Belge*. Namur.
- THURIAUX-HENNEBERT A. 1964. *Les Zande dans l'histoire du Bahr el Ghazal et de l'Equatoria*. Bruxelles.
- VAN CHI-BONNARDEL R. (dir. publ.). 1973. *Grand Atlas du continent africain*. Paris, Jeune Afrique.
- VAN NOTEN F. et al. 1984. «L'Afrique centrale». Dans : *Histoire générale de l'Afrique*. Vol. II. Paris, UNESCO/Jeune Afrique/Stock.
- VANSINA J. 1964. *Le Royaume kuba*. Tervuren, MRAC.
- 1966a. *Introduction à l'ethnographie du Congo*. Kinshasa.
- 1966b. *Kingdoms of the savanna : a history of the central African states until European occupation*. Madison, University of Wisconsin Press.
- 1974. «Les langues bantoues et l'histoire : le cas kuba». Dans : *Perspectives nouvelles sur le passé de l'Afrique noire et de Madagascar. Mélanges offerts à H. Deschamps*. Paris, pp. 171–184.
- 1980. «Lignage, idéologie et histoire en Afrique équatoriale». *Enquêtes et documents d'histoire africaine*, vol. 4, pp. 135–155.
- 1981. «Le phénomène bantou et les savants». Dans : *Le Sol, la parole et l'écrit. Mélanges offerts à R. Mauny*. Paris.

VI

Les civilisations des Amériques

Introduction

Louis Bazin et Christine Niederberger

Les problèmes de périodisation qui se sont posés pour ce volume, prévu pour couvrir la période qui va des environs de l'an 600 apr. J.-C. à 1492, celle de la découverte du «Nouveau Monde» par Christophe Colomb et son équipage, sont particulièrement complexes s'agissant, précisément, de l'histoire (ou plutôt de la protohistoire) du continent américain et de ses îles. Le début de la période retenue a, en effet, surtout été choisi en raison d'un événement considérable pour l'«Ancien Monde», à savoir la naissance et l'expansion de l'islam, qui ne concerne pas encore le futur «Nouveau Monde» des Amériques.

Il faut bien parler «des» Amériques car, si le continent américain est nettement délimité par les océans Atlantique et Pacifique, il forme néanmoins un ensemble géographique qui, dès les temps dits précolombiens, est extrêmement diversifié, du nord au sud et de l'est à l'ouest, quant à son peuplement : les langues, les ethnies, les modes de vie, les types d'organisations sociales et les systèmes de croyances y sont multiples et varient tout autant que les conditions climatiques et écologiques. C'est que les distances sont énormes d'un bout à l'autre du continent américain : celle du détroit de Béring à la Terre de Feu est équivalente à celle de ce détroit à Dakar ou au cap de Bonne-Espérance et elle dépasse largement les plus grandes distances continentales au sein de l'Eurasie. De plus, les obstacles naturels, montagnes, forêts, déserts, ainsi que l'étroitesse de l'isthme de Panama contrarient la circulation et les échanges, ce qui explique en grande partie le morcellement de l'habitat, des ethnies, des langues et des formations sociopolitiques dans la plupart des territoires.

Ce morcellement fut constaté dès la découverte du «Nouveau Monde» par les premiers conquérants, puis par les évangélisateurs catholiques, qui durent s'initier aux langues locales, afin de pouvoir transmettre leur message religieux. Il est encore très important de nos jours, bien que des regroupements socioculturels se soient opérés entre-temps autour de grandes lan-

gues traditionnelles héritées d'anciens peuples fédérateurs (quechua, maya, aymara, guaraní, aztec-náhuatl, etc.).

Une difficulté majeure pour écrire une histoire de ces divers peuples américains réside dans le fait que seul un petit nombre d'entre eux — notamment les Mayas, les Zapotèques, les Mixtèques et les Aztèques — nous ont laissé des documents écrits. Le système graphique des Aztèques, en vigueur peu avant la conquête espagnole, est très difficile à déchiffrer parce qu'il procède en partie par rébus. Mais, fort heureusement, le système d'enregistrement graphique très complexe des Mayas de l'époque «classique», véritable écriture à la fois hiéroglyphique et syllabique, est à présent en grande partie déchiffré, grâce à la persévérance des chercheurs et à l'informatique. On peut dès à présent considérer que cette réussite ouvre la voie à l'acquisition d'informations historiques et culturelles importantes sur la période précolombienne (carte 34).

Il faut d'autre part retenir qu'à défaut de documents écrits compréhensibles pour eux, les premiers conquérants européens n'ont pas manqué de recueillir, de la bouche des divers autochtones, de nombreuses informations de nature historique, économique et socioculturelle sur le monde préhispanique. Ces informations ont été consignées par des lettrés espagnols (ecclésiastiques pour la plupart) et des descendants de l'aristocratie autochtone dans de nombreux ouvrages qui constituent aujourd'hui des témoignages d'une valeur inestimable. Cependant, dans tous les types de cultures, la transmission orale reste sujette à caution et la recherche historique ne peut s'en satisfaire entièrement. D'où l'intérêt majeur, pour les périodes lointaines, des recoupements avec les données matérielles de l'archéologie, largement utilisées par les auteurs des chapitres qui vont suivre.

Nous avons, dans ce volume essentiellement consacré à l'histoire, préféré le terme «protohistoire» pour caractériser le contenu de la partie VI traitant des civilisations de l'Amérique (ou, mieux, des Amériques). C'est parce que, pour la période considérée, le continent américain ne relève pas encore de l'histoire proprement dite, qui suppose l'exploitation de textes. Il existe différentes explications à ce phénomène. D'une part, au moment de la «découverte» de 1492, la compréhension de certains systèmes d'écriture, comme celui de la civilisation maya du premier millénaire, avait largement disparu. D'autre part, il ne faut pas oublier les systématiques autodafés de manuscrits précolombiens pratiqués par les Espagnols au début du XVI^e siècle, tant en pays Maya que dans le bassin de Mexico où les princes des dynasties régnantes avaient constitué de véritables «bibliothèques» couvrant de larges domaines allant de la politique à l'économie et de la géographie à la poésie.

On ne peut donc parler de préhistoire du fait de l'existence de ces écrits. De plus, pour la recherche d'aujourd'hui, les informations contenues dans la mémoire des habitants ou dans les textes ethnohistoriques du XVI^e siècle



Carte 34 Les aires culturelles américaines (P. Schmidt, 1971).

ont au moins en partie valeur d'«histoire», tout comme l'étude des us et coutumes — monuments, constructions, habitations, systèmes agraires ou pratiques alimentaires — hérités de l'époque précolombienne.

En somme, pour écrire — ou tenter de reconstituer — l'histoire de l'humanité dans les Amériques entre les débuts du VII^e siècle et la date fatidique de 1492 (suivie à la fois de guerres atroces, d'acculturations réciproques et de répercussions économiques d'une grande ampleur), on dispose d'une masse d'informations considérable mais hétéroclite relevant certes de l'histoire, mais autant, sinon plus, de l'archéologie, de l'anthropologie et même de la linguistique comparative actuellement en grand progrès.

L'importance relative de ces quatre domaines de recherche varie profondément selon les régions. Tous les quatre sont porteurs d'informations, et complémentaires, dans deux grands ensembles culturels séparés par l'isthme de Panamá et les hautes montagnes de Colombie. Il s'agit :

1. de la Més-Amérique dont les régions méridionales et orientales, Yucatán et Guatemala inclus, furent dominées par les Mayas, créateurs d'une haute civilisation. Les autres régions furent occupées par une myriade de différentes ethnies, notamment par les Mixtèques et les Zapotèques, qui exercèrent une grande influence dans la région d'Oaxaca. Les Aztèques, arrivés plus tard dans le bassin de Mexico et acculturés au contact des dynasties locales, fondèrent une immense et brillante capitale, cœur d'un empire encore en pleine expansion au moment de la conquête espagnole ;
2. des Andes centrales, où les Incas fondèrent également un empire théocratique hautement civilisé, organisé en une société communautaire aux lois très élaborées (excluant toute propriété individuelle du sol), avec pour langue dominante le quechua. La civilisation inca possédait un système d'enregistrement graphique de données qui est encore mal compris.

Trois peuples remarquables, les Mayas, les Aztèques et les Incas, établirent de grandes entités politiques, dont les langues ont survécu jusqu'à nos jours (le maya, le náhuatl et le quechua respectivement). Les conquérants ont pu, grâce au haut niveau de culture de ces peuples, collecter de nombreuses informations sur leur histoire traditionnelle, ainsi que sur leurs us et coutumes.

Par la suite, le monde savant, à commencer par les lettrés de l'Amérique latine, n'a cessé de poursuivre la recherche historique concernant, sous leurs divers aspects, les cultures de ces régions privilégiées qu'étaient la Més-Amérique et les Andes centrales. Par un effet d'entraînement, cet intérêt s'est étendu peu à peu aux régions voisines du nord du Mexique et à d'autres aires culturelles des Amériques.

Les auteurs des chapitres 38 et 39 du présent volume ont donc pu travailler sur un terrain déjà largement exploré, en utilisant simultanément les données de l'histoire et de l'archéologie, essentielles pour l'évaluation des cultures. Il arrive toutefois qu'un auteur ne puisse s'appuyer que sur les données de l'archéologie (c'est notamment le cas pour la partie de l'Amérique centrale comprise entre la Méso-Amérique au nord et les Andes centrales au sud).

D'autres auteurs ont combiné les méthodes de l'archéologie et de l'anthropologie culturelle et ont ainsi pu dégager des conclusions sur l'alimentation, l'habitat, l'organisation de l'occupation des sols par les collectivités, le commerce, l'organisation sociopolitique, les systèmes de croyances et les pratiques funéraires.

Pour ce qui est, dans le présent volume, de l'Amérique du Nord (qui s'étend des régions arctiques au voisinage du tropique du Cancer et correspond aujourd'hui au Canada, aux États-Unis et à la partie septentrionale du Mexique), la nature de la documentation diffère nettement de celle dont on dispose pour les régions situées plus au sud : les témoignages sont moins nombreux au nord et sont avant tout fournis par l'ethnohistoire et l'archéologie. L'éphémère épisode (984–vers 1000) des découvertes de l'Islandais Éric le Rouge sur les côtes sud-est du Groenland et de son fils Leif Ericson sur celles du « Vinland » (vers le sud du Labrador ?) resta pratiquement sans conséquences, l'exploration de l'Amérique du Nord ne devant commencer qu'à partir de l'année 1497.

Les auteurs des chapitres 37.1 à 37.5 du présent volume n'ont donc pas pu utiliser des informations historiques proprement dites. Ils ont dû accomplir un travail de préhistoriens, ne disposant pratiquement, pour leur documentation, que des résultats des recherches archéologiques, qui ont pris beaucoup d'ampleur dans la période contemporaine.

Ils ont interprété ces résultats, par déduction ou induction, à l'aide de données ethnographiques, linguistiques ou historiques postérieures. Pour ce faire, ils ont, le plus souvent, employé les méthodes (et le vocabulaire spécifique) des théories de l'évolution culturelle, qui ont été reprises et affinées, à partir des années 1950, par les anthropologues américains tels que J. Steward et E. Service. Ces méthodes pouvant dérouter certains lecteurs familiers de la recherche historique classique, les responsables de l'édition du volume III ont pensé devoir ajouter une note éditoriale, après l'introduction de la partie VIII (p. 1198), « Les Amériques », en grande partie rédigée dans l'esprit du mouvement anthropologique précité. Nous ne pouvons mieux faire que citer un extrait de cette note : « Dans cette section, on notera que William T. Sanders et Philip Weigand utilisent une terminologie issue de l'anthropologie culturelle évolutionniste pour identifier et décrire des institutions et des systèmes sociaux, politiques et

économiques préhistoriques. Cette terminologie comporte des termes tels que bande, tribu, chefferie, État, rang, stratification et urbanisme. Ces spécialistes considérant l'archéologie comme partie intégrante du champ plus général de l'anthropologie, nombre de leurs concepts proviennent de ce domaine plus vaste. »

L'état d'avancement des fouilles archéologiques en Amérique du Nord (du moins, au moment de la rédaction des chapitres 37.1 à 37.5) ne permet pas encore une périodisation assez fine, malgré les récents et remarquables progrès réalisés dans la compréhension des sociétés agraires anciennes du sud-ouest des États-Unis, ainsi que des civilisations à caractère urbain de la vallée du Mississippi. De plus, le principe théorique d'une tranche chronologique de 600 à 1492 n'avait guère ici de signification ni de fondement scientifique. Aussi les auteurs s'en sont-ils affranchis assez hardiment, en veillant toutefois à ne pas reprendre les informations déjà contenues dans le volume III. Les responsables de l'édition du présent volume ont accepté cette entorse à une règle de toute façon inapplicable au pied de la lettre en pareilles circonstances.

Le résultat, pour l'ensemble des chapitres concernant l'Amérique du Nord précolombienne, est un vaste panorama sur l'organisation territoriale, les ressources alimentaires (chasse, pêche, cueillette, agriculture embryonnaire), les techniques, les arts et leur arrière-plan religieux, les rites funéraires, l'armement, les conflits interethniques et, dans la mesure du possible, la segmentation linguistique et son évolution jusqu'à la conquête espagnole.

Une attention particulière a été portée aux progrès qualitatifs de l'alimentation en Amérique du Nord, qui furent réalisés grâce à l'introduction et au développement d'un nombre croissant de plantes cultivées venues de Més-Amérique, qui s'ajoutèrent aux espèces botaniques locales. Dans certaines zones, on détecte également des influences venues du Sud dans des types complexes de structures sociopolitiques et de systèmes de croyances.

De fait, la partie VI, qui traite des civilisations américaines avant que les Amériques soient entrées dans l'histoire mondiale proprement dite, contraste nettement avec les autres parties du volume (sauf, peut-être, celle consacrée à l'Océanie), puisqu'on dispose pour l'Europe, l'Asie et une grande partie de l'Afrique d'une vaste documentation écrite remontant souvent jusqu'aux alentours de 600 apr. J.-C. et dont la richesse n'a cessé de s'accroître.

Ce contraste n'est pas seulement entre l'abondance ou la précarité des sources historiques explicites. Il porte aussi sur les méthodes employées qui sont, dans un cas, celles d'une histoire classique et, dans l'autre, celles d'une protohistoire reposant essentiellement sur les données de l'archéologie et sur les théories de l'évolution culturelle, lesquelles sont, sur le lieu même de leur développement, l'Amérique, objet de discussions et actuellement complétées par d'autres types d'approches.

Mais, au-delà des théories et des méthodes, il reste le corpus des données acquises, des interprétations solidement argumentées et de l'ensemble, non moins stimulant, des questions posées qui offrent au lecteur une remarquable synthèse sur la longue trajectoire et l'extraordinaire complexité de l'Amérique précolombienne.

37

L'Amérique du Nord

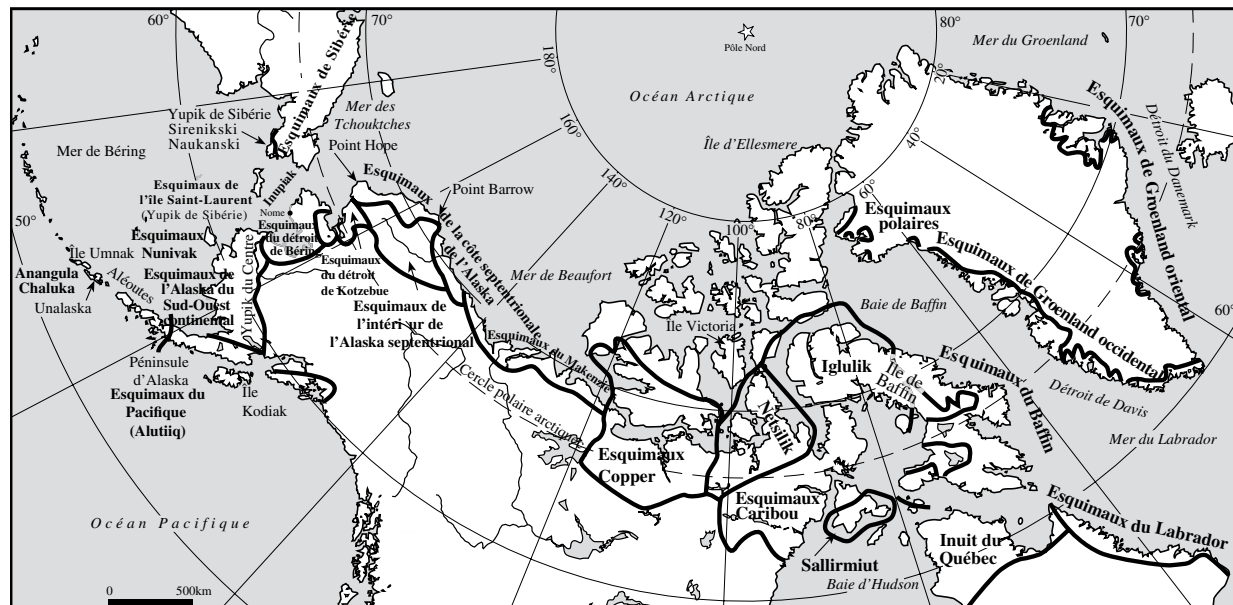
37.1

Les cultures arctiques nord-américaines

Jean Aigner

La zone littorale arctique de l'Amérique du Nord s'étire sur 77 000 kilomètres, de l'Alaska à l'ouest jusqu'au Labrador et au Groenland à l'est (carte 35). Elle est bordée par la mer de Béring, le Pacifique Nord, l'océan Arctique et l'Atlantique Nord, et comprend la côte arctique dépourvue d'arbres ainsi que, comme nous le verrons dans la présente étude, les prairies maritimes des îles Aléoutiennes et la côte forestière pacifique de l'Alaska. C'est dans cette zone que se trouvent les principaux foyers traditionnels d'adaptation des peuples de langues esquimau-aléoutes d'Amérique du Nord, ainsi que les centres saisonniers, récents ou anciens, de plusieurs groupes de locuteurs des langues athapascan-eyak ou algonquiennes. On estime qu'à l'époque qui a précédé la découverte, la population de la zone arctique devait compter quelque 90 000 individus. La présente étude est consacrée aux peuples de langues esquimau-aléoutes des îles Aléoutiennes et des aires yupik et inupiak, ainsi qu'à leur histoire au cours de la période comprise entre 700 et 1500, même si l'on doit aborder nécessairement ici leur passé plus lointain. Ces peuples appartiennent aux ethnies aléoutes, yuit et inuit.

Il existe, à travers la zone littorale arctique, des différences importantes dans la répartition annuelle, la variété et la densité des ressources côtières. Ces variations sont liées au climat, à la longitude et à la latitude, au degré d'insularité et au découpage plus ou moins complexe des côtes. D'une manière générale, la complexité et la densité des ressources sont les plus grandes dans l'ouest du Pacifique Nord et en bordure de la mer de



Carte 35 Les principaux territoires tribaux dans l'Arctique (Arctic, 1984, Smithsonian Handbook of North America).

Béring. C'est tout particulièrement vrai dans la région des îles Aléoutiennes et Kodiak où les eaux libres de glace et la remontée des eaux profondes font vivre une vaste faune intertidale de mammifères marins, de poissons et d'oiseaux. Les ressources sont un peu moins variées et moins riches dans la région du détroit de Béring, peuplée de baleines boréales, de phoques barbus, de phoques annelés et de morses. Elles sont plus restreintes le long des fjords profonds du Groenland occidental et plus rares encore sur la côte embâclée de l'océan Arctique, en particulier dans l'Arctique canadien central. Dans ces deux régions et dans certaines sous-zones, les ressources en animaux terrestres revêtent une plus grande importance économique.

Les variations sous-régionales des ressources ont influencé la structure et la densité de la population, la taille des communautés, leur mobilité, la complexité de leurs structures sociales et de leurs techniques. Des sociétés hiérarchisées aux caractéristiques proches de celles des chefferies se sont développées parmi les communautés les plus sédentaires et les plus anciennes des îles Aléoutiennes et Kodiak. Les sépultures raffinées des familles nobles attestent leur richesse et leur prestige. Les membres de ces familles recevaient un traitement différencié en fonction de leur âge et de leur sexe, dans la mort comme de leur vivant. Les villages formaient entre eux des alliances politiques souples, dans les Aléoutiennes orientales notamment, et se plaçaient sous l'autorité de villages et de chefs influents. L'organisation militaire et sociale du type de la chefferie s'est peu à peu développée et est probablement devenue courante à la fin de l'ère préhistorique (après 700).

Il existait des sociétés villageoises hiérarchisées dans le détroit de Béring au sein des communautés baleinières de l'Arctique qui comptaient plus de 300 individus. Les villages les plus peuplés étaient organisés en sous-unités autour de capitaines baleiniers et de maisons rituelles. Les villages formés par des groupes historiquement liés entre eux, qui étaient de taille plus modeste, n'abritaient en revanche qu'un capitaine, les membres de son équipage et leur famille. Pour conserver leur position, les capitaines devaient mener avec succès des expéditions de chasse à la baleine. Les aspects techniques et sociaux de l'adaptation à la culture baleinière ont évolué et ont commencé à se diffuser entre 700 et 1000.

Les communautés égalitaires de pêcheurs et de chasseurs de mammifères marins qui vivaient sur les rives de la mer de Béring et du Groenland occidental étaient plus mobiles que les sociétés hiérarchisées. Leurs villages étaient, en règle générale, plus petits et moins permanents. Ceux des bassins du Yukon et de la Kuskokwim, dont les habitants pêchaient le saumon, connaissaient toutefois une certaine stabilité, leur peuplement ne se déplaçant vers la côte que pour la chasse saisonnière des phoques. Hormis ce cas particulier, les communautés pêchaient et chassaient sur la côte et le long de la

tundra côtière. Elles changeaient de lieu de résidence jusqu'à six fois par an et modifiaient souvent l'emplacement de leur village d'hiver.

Les populations les plus nomades vivaient dans le centre de l'Arctique canadien, en petites bandes de 25 à 50 individus. La mobilité de leur peuplement et de leurs installations était caractéristique de ces groupes qui pêchaient, traquaient le gibier à l'intérieur des terres et chassaient les phoques à travers la glace hivernale.

S'il existe des différences linguistiques et culturelles entre les Aléoutes, les Yuit et les Inuit, ces groupes ont tous en commun d'être d'origine asiatique. Il y a entre 16 000 à 18 000 ans, lors du maximum de la dernière période glaciaire, le niveau moyen de la mer avait baissé de 100 mètres. La Sibérie orientale et une grande partie de l'Alaska formaient alors un large pont terrestre appelé « Bérिंगie ». Cet immense territoire émergé, au climat sec, était recouvert de steppe et de tundra. Jusqu'aux environs de 8000 av. J.-C., les glaciers interdisaient l'accès et l'exploitation des rivages du Groenland, du Canada oriental et du sud-ouest de l'Alaska. Les côtes de l'Extrême-Arctique n'étaient donc pas habitables. La partie sud de la mer de Bérिंग abritait des mammifères marins, des poissons, des oiseaux et quelques invertébrés. Lors du réchauffement, la glace a fondu, et le niveau de la mer est remonté, séparant les masses continentales asiatique et américaine. À l'holocène, les côtes ont été remodelées par les phénomènes de relèvement isostatique, de diastrophisme et d'érosion qui ont affecté à la fois leur position et, par la suite, leur intégrité. À la fin du pléistocène et à l'holocène, le trait de côte de la mer de Bérिंग est ainsi devenu plus long et plus convoluté.

La plupart des archéologues pensent que les ancêtres asiatiques des Aléoutes, des Yuit et des Inuit ont colonisé l'Alaska en progressant petit à petit le long de la côte vers le sud-est, il y a entre 18 000 et 10 000 ans. Cette expansion a sans aucun doute duré plusieurs millénaires au cours desquels les groupes se sont adaptés à des climats moins rudes, à des eaux plus dégagées, à des glaces hivernales moins épaisses et à des ressources marines plus variées. Leur installation dans ces nouveaux territoires fut une réussite, puisque les premiers témoignages de communautés ayant un mode d'adaptation subarctique de type aléoute remontent à plus de 8 500–9 000 ans et ont été trouvés sur l'île d'Anangula, proche d'Umnak, dans la partie orientale des îles Aléoutiennes.

Le plus ancien village répertorié est implanté sur la côte, à proximité de rookeries d'oiseaux migrateurs, et surplombe des eaux riches en poissons et en mammifères marins. Il se compose de quelques habitations semi-souterraines mesurant 3 mètres de large sur 5 mètres de long qui sont parfois pourvues d'un petit foyer en pierre où l'on a trouvé des résidus de graisse. Les caractéristiques générales de l'emplacement du village, de son architecture, de son économie maritime telle qu'elle a été reconstituée, voire

l'utilisation même de l'espace, peuvent être retrouvées dans les villages datant d'il y a 4 000 ans des îles Aléoutiennes orientales, à Chaluka sur l'île Umnak et dans d'autres sites, de sorte que nous disposons d'informations concernant une longue période ininterrompue sur la population aléoute et sur son existence villageoise.

Quelque temps avant les premiers contacts entre Aléoutes et Russes, qui datent de 1759, s'étaient formées des chefferies hiérarchisées. À l'est, les communautés de plus de 100 individus vivaient dans une ou plusieurs longues maisons communes et semi-souterraines, qui mesuraient de 25 à 50 mètres de longueur et de 5 à 10 mètres de largeur. La société se composait de nobles, de gens du commun et d'esclaves, lesquels étaient en général des prisonniers aléoutes ou yuit. Certains pensent que les nobles avaient droit de vie ou de mort sur les esclaves.

Les nobles et leur famille étaient riches mais ne pouvaient, pour autant, se dispenser de toute activité économique. Ils pratiquaient notamment la pêche en eau libre, la chasse au gibier à plumes et aux mammifères marins, en kayak et sur la côte, la capture d'oiseaux, le ramassage des œufs dans les nids et les rookeries, la pêche au saumon à l'aide de foënes, d'hameçons, de nasses et peut-être de filets, ainsi que le ramassage de mollusques sur la grève et la cueillette de toutes sortes de plantes sur les rivages. Grâce à une répartition souple des tâches économiques (à l'exception de la chasse en kayak, réservée aux hommes), à l'utilisation de techniques élaborées et à une organisation ingénieuse de l'économie, les ressources riches et variées des îles Aléoutiennes permettaient de faire vivre un vaste peuplement et d'assurer la stabilité de son organisation sociale complexe.

Les membres des sociétés ou entités politiques aléoutes marquaient leur rang et leur appartenance à une communauté par leurs vêtements et leurs parures. À leur mort, quel que soit leur âge, les plus riches recevaient un traitement funéraire particulier qui consistait en une longue préparation et un habillage soigneux des dépouilles. Nous connaissons bien les momies aléoutes datant du XVIII^e siècle. On sait également que les grottes qui abritaient ces momies étaient utilisées depuis une époque beaucoup plus ancienne. On a par ailleurs trouvé d'autres formes de sépultures exigeant un travail considérable, qui remontent à la fin de la période préhistorique. Il s'agit, dans un cas, d'une tombe à fosse creusée sur le flanc d'une haute colline. La dépouille soigneusement préparée et habillée du défunt y était ensevelie sous un grand tertre recouvert de pierres apportées du rivage.

L'étude archéologique de l'évolution de la structure hiérarchique de ces peuples, de leurs longues maisons et de leur organisation en chefferies n'a été entreprise que récemment. Des travaux menés sur les îles Unalaska et Umnak laissent penser que l'architecture a eu tendance à se différencier, probablement entre 700 et 1500. On a, en effet, trouvé dans les villages remontant

à cette époque des maisons de tailles et de formes diverses, notamment de nombreuses petites habitations ovales qui ne pouvaient abriter qu'une seule famille et divers bâtiments spacieux destinés à plusieurs unités familiales ou à une famille riche. Certains de ces logements possèdent une forme complexe et sont flanqués des fosses auxiliaires ovales à chacun de leurs angles. Le corps principal du bâtiment pouvait mesurer 15 mètres de long, sans compter les fosses de 5 mètres de diamètre. Il est possible que ces bâtiments aient été progressivement agrandis et soient devenus des maisons collectives, des fosses étant ajoutées à leurs flancs à mesure que de nouvelles familles y étaient accueillies. D'après certaines études, l'espace habitable interne était attribué en fonction du rang : le chef occupait l'extrémité orientale, et les familles de classe inférieure se répartissaient par ordre décroissant vers l'ouest.

Le littoral arctique sud-ouest présente plusieurs particularités marquantes qui le distinguent du reste de la région : il s'agit, en effet, de la zone où l'adaptation à la vie maritime a été la plus précoce, où l'évolution des modes de vie a été la plus stable et où l'organisation sociale a atteint la plus grande complexité. C'est, au demeurant, dans les parties les plus hospitalières de l'archipel qu'entre 700 et 1500 les chefferies hiérarchisées ont atteint le stade ultime de leur développement.

La région voisine de Kodiak, dans le Pacifique Nord, possède des caractéristiques similaires, quoique moins marquantes. Les autochtones s'y sont également adaptés très tôt à la vie maritime, les sites les plus anciens que l'on ait découverts remontant à plus de 6 000 ans. Divers indices indiquent que la culture matérielle et les rites funéraires se sont progressivement complexifiés pour atteindre leur apogée après 700. Quant à l'organisation sociale, on sait que le système de la chefferie était déjà en place lorsqu'eurent lieu les premiers contacts avec les Russes, au milieu du XVIII^e siècle. Il semblerait, par ailleurs, que la population ait augmenté entre 700 et 1500, accentuant la compétition pour les ressources, et que de nouvelles formes d'adaptation sociale soient parallèlement apparues.

Sur les rivages de la mer et du détroit de Béring et les côtes de l'océan Arctique, la période comprise entre 700 et 1500 a été marquée par de grandes mutations et l'ethnogenèse de nombreuses sociétés. La diversité linguistique existant au sein des idiomes yupik-inupiak et yupik est le reflet de différences séculaires de modes de vie et d'activités, dont témoignent aussi clairement les vestiges archéologiques trouvés sur le littoral de la mer de Béring. Le fait que les Inupiak soient faiblement différenciés et peu dispersés géographiquement atteste un déplacement récent de population, qu'indiquent également les données archéologiques relevées dans toute la partie septentrionale de l'Arctique.

Les archéologues se demandent si la culture originelle de la mer de Béring a reçu des influences venant du sud ou du nord. Il se peut que les

premières communautés côtières aient en premier lieu colonisé la côte béringienne et aient ensuite été contraintes de migrer vers l'est au cours de l'holocène, lorsque le niveau de la mer est remonté et que la côte a été peu à peu submergée. Durant cette même période, le rivage de la mer de Béring s'est allongé, offrant de nouveaux territoires aux autochtones. Ceux qui vivaient dans le Sud étaient en contact avec les groupes du Pacifique Nord, si l'on se fonde sur l'existence de caractéristiques culturelles communes. Les habitants du Nord entretenaient quant à eux des rapports plus étroits avec la partie sibérienne du détroit de Béring.

Au cours de la période étudiée, les chasseurs et les pêcheurs de la mer de Béring ont élaboré des stratégies d'adaptation très variées en fonction des ressources présentes dans leur environnement. C'est sur la côte sud, riche en mammifères marins et en rivières à saumons, qu'étaient concentrées les activités de subsistance. Des communautés ont établi leur résidence permanente au bord des cours d'eau de la péninsule d'Alaska il y a au moins 3 000 ans. L'un des sites se compose d'habitations de 4 mètres de côté, légèrement enterrées dans le sol, qui sont pourvues d'une entrée couverte et d'un foyer. Le sol y est jonché d'arêtes de saumon carbonisées. Ces témoignages sont sans aucun doute liés aux expéditions saisonnières lancées sur la côte pour pêcher et chasser les mammifères marins. À diverses époques, dans l'arrière-pays, la chasse au caribou a probablement revêtu une certaine importance. On trouve aussi très tôt du matériel de navigation qui laisse supposer une forte activité maritime.

Les travaux archéologiques menés dans la région ont pu établir qu'après 700, le mode d'adaptation de la population autochtone reposait avant tout sur la chasse et la pêche en mer. Les rives du Yukon et de la Kuskokwim, rivières de frai d'importantes populations de saumons, ont abrité, pendant des millénaires, les établissements permanents de communautés de pêcheurs regroupant entre 50 et 100 individus. Les connaissances actuelles permettent de retracer l'évolution des modes d'adaptation et de la culture matérielle tout au long de la période étudiée. On a, en effet, retrouvé des vestiges vieux de 2 000 ans enfouis sous une épaisse couche de limon dans le delta du Yukon. Ces vestiges, qui témoignent de l'existence d'une culture régionale esquimaude (Yupik), comprennent notamment des masques de bois attestant l'existence de pratiques cérémonielles complexes. Au fil du temps, les villages se sont disséminés en amont des deux fleuves. On observe une continuité culturelle permettant d'identifier des groupes historiques tout au long de la période comprise entre 700 et 1500. L'expansion des peuples du Nord à cette même époque a entraîné des déplacements de la population locale et contribué à une plus large diffusion des innovations techniques. Cette période voit ainsi évoluer l'identité des groupes autochtones et les limites du territoire qu'ils occupent.

Le littoral américain du détroit de Béring, qui comprend la péninsule de Seward et le nord-ouest de l'Alaska, forme une mosaïque de biotopes aux ressources disparates. De nombreuses zones, comme celle de Point Hope, ont sans doute bénéficié de ressources abondantes et facilement accessibles en mammifères marins et en caribous. Le nord de la péninsule de Seward abritait encore récemment une population de rennes qui, avec les phoques de la côte, constituaient l'essentiel des ressources exploitées. Les groupes installés dans le sud de la péninsule de Seward pêchaient et chassaient en mer. Ils faisaient le commerce de leurs excédents de ressources et se rencontraient en été à l'occasion de foires commerciales. À certaines époques, ils formèrent des alliances pour repousser les Sibériens. On a de bonnes raisons de penser qu'il existait une grande diversité sous-culturelle à l'époque préhistorique.

Des travaux archéologiques ont pu établir que les côtes de la partie septentrionale de la mer de Béring sont habitées depuis au moins 4 000 ans. Au cap Krusenstern, des campements de chasseurs de phoques gardent la trace d'une culture matérielle qui s'est répandue au même moment dans tout l'est de l'Arctique. Les peuples de l'Alaska (porteurs de la tradition microlithique de l'Arctique) et ceux de l'Est (du Prédorset ou de l'Indépendance I) ont une culture de chasseurs, essentiellement axée sur la chasse au phoque sur la côte et au caribou dans la toundra. La plus grande partie du Nord s'étend au-delà de la zone de frai des saumons. Les outils en pierre retrouvés sur le littoral nord de la mer de Béring et sur les côtes de l'océan Arctique présentent des similitudes — qui n'impliquent pas nécessairement de liens culturels — avec ceux des cultures néolithiques de Sibérie.

Le nord de l'Alaska a peut-être été originellement colonisé par des chasseurs des régions arctiques du nord-est de l'Asie, auxquels sont venus s'ajouter des peuples de l'Alaska qui adoptèrent leur mode de vie. Il est également possible que les premiers colons appartiennent à une culture plus ancienne de la côte nord de la mer de Béring qui aurait largement imité les techniques de fabrication d'outils en pierre mises au point par les peuples de Sibérie. Il semble en tout cas que, quelle que soit leur origine, ces hommes aient été les premiers à exploiter les eaux libres des côtes de l'océan Arctique et qu'ils se soient rapidement répartis dans l'ensemble de la région. On peut supposer que cette expansion a été favorisée par le fait que la faune locale était à l'époque peu farouche. L'histoire de ces peuples après leur installation en Amérique est mieux connue pour ce qui concerne les communautés de l'est de l'Arctique que pour celles de l'Alaska. Les archéologues pensent toutefois que les groupes ipiutak et norton, établis ultérieurement en Alaska septentrional le long des côtes du détroit et de la mer de Béring, étaient liés aux premiers colons. La culture ipiutak remonte à 400/500–1 200 ans, mais les témoignages qu'elle nous a laissés sont pour la plupart tardifs et proviennent majoritairement de

zones marginales du Nord. Il est possible que les différents groupes aient évité d'entrer en compétition avec les nouveaux venus du détroit de Béring et n'aient pas cherché à revendiquer les principales zones côtières.

Les Ipiutak et la population de la baie de Norton concentraient, dans la mesure du possible, leurs activités de subsistance sur la côte. Ils y chassaient le phoque, le morse et le caribou, qui constituaient les principales ressources disponibles dans le détroit de Béring. Quand le climat se réchauffait, ils pouvaient également se nourrir des saumons qui avaient migré dans la zone de Nome. Les communautés ipiutak et norton étaient petites et se déplaçaient plusieurs fois par an. Les techniques et les outils qu'elles mirent au point étaient parfaitement adaptés à la vie dans le Grand Nord, mais se révélèrent moins performants que ceux des peuples du détroit de Béring qui commencèrent à s'infiltrer dans le nord des territoires ipiutak et norton après 500 apr. J.-C. Ces derniers pratiquaient en effet la chasse collective en oumiak, utilisaient des harpons à tête détachable ou à flotteur, ainsi que des traîneaux à chiens et des outils élaborés pour chasser les phoques à travers leurs trous de respiration.

Il n'y a que dans les zones particulièrement riches en ressources que les communautés du nord de l'Alaska purent mener une vie sédentaire et jouir pleinement de la richesse et du confort que pouvaient leur offrir leurs connaissances techniques et leur structure sociale. Point Hope comptait parmi ces régions privilégiées. On y trouvait toute l'année des phoques, des morses, des petites baleines et des caribous. Ces mammifères étaient chassés à l'aide de techniques que les groupes nordiques maîtrisaient déjà il y a 4 000 ans et qui continuèrent à être employées au cours du millénaire suivant.

Point Hope fut occupé, à partir de 400–500 et pendant plusieurs siècles, par une communauté ipiutak prospère. Le site est connu pour ses centaines d'habitations construites en planches et en rondins de bois et son remarquable cimetière. Certaines des sépultures qu'il abrite renferment de magnifiques objets ornementaux en ivoire et en bois de cervidé finement sculptés. Plusieurs tombes à rondins contiennent, par ailleurs, des masques faciaux composites en os avec des incrustations en ivoire représentant les yeux. On peut supposer qu'il s'agit de tombes de chamans. Quant aux habitations réparties dans le site, elles sont de forme carrée et d'allure imposante et possèdent parfois une entrée couverte qui était utilisée pour stocker la viande. L'intérieur était meublé de bancs bas disposés autour de foyers centraux. Ces maisons sont de dimension et de confort variables. Les différences qu'elles présentent sont peut-être uniquement attribuables à la réussite personnelle de leurs occupants. Elles ne sont, en tout cas, pas suffisamment importantes pour suggérer une hiérarchisation et une différenciation sociales aussi poussées que celles observées dans les Aléoutiennes ou dans l'île Kodiak. Il semble, par ailleurs, que la dimension de ces maisons ainsi que

leur équipement en objets domestiques dépendaient en partie du nombre et de la situation familiale de leurs occupants : les habitations de 2 mètres sur 2 étaient probablement destinées aux célibataires, tandis que celles qui mesuraient 5 mètres sur 5 et qui contenaient de nombreux jouets, outils et petits ustensiles, devaient loger une famille composée de plusieurs enfants et accueillant d'autres adultes. Dans l'ensemble, la communauté semble avoir connu stabilité, richesse et sécurité, surtout si l'on en juge à l'aune des autres villages de la côte arctique.

Pourtant, le village ipiutak de Point Hope n'a pas survécu. Les stratégies d'adaptation de ses habitants ont néanmoins beaucoup influencé la culture matérielle des peuples historiques du littoral septentrional de la mer de Béring. Et, comme nous l'avons déjà mentionné, nous disposons de données archéologiques très anciennes sur les communautés du sud de la péninsule de Seward qui suggèrent une continuité entre ces divers peuples. À partir de l'an 1000, des innovations culturelles et de nouvelles stratégies d'adaptation originaires des côtes sibériennes et de l'île Saint-Laurent se sont répandues sur la côte de la mer de Béring. Par ailleurs, certains faits linguistiques donnent à penser qu'il y a eu une expansion récente (vers 1500) des groupes de langue inupiak vers le nord des rivages de la mer de Béring.

Les premiers habitants des côtes de l'océan Arctique et de la toundra se sont dispersés d'ouest en est il y a plus de 4 000 ans. Les stratégies d'adaptation de ces peuples qui vivaient au nord du cercle polaire présentent de nombreuses similitudes avec celles qu'emploient encore aujourd'hui les Inuit. Toutefois, il y a quatre millénaires, certaines techniques ou pratiques n'étaient pas ou peu développées : c'est le cas de la chasse en eau libre, des expéditions baleinières à bord de kayaks ou d'oumiaks perfectionnés, de la chasse au phoque à travers ses trous de respiration et des déplacements en traîneau à chiens. Les outils en os et les restes de repas découverts lors de fouilles archéologiques attestent que le mode de vie des premiers colons était tourné vers la chasse et la pêche sur la côte et dans la toundra. On a, en effet, trouvé dans les sites fouillés de nombreux restes de phoques annelés, de phoques barbus et de morses. Les restes de phoques du Groenland, espèce migratrice très agile, et de grandes baleines sont, en revanche, rares. On a également pu établir que les habitants de ces sites pratiquaient la chasse au bœuf musqué, au caribou, à l'ours polaire, au lièvre, au renard et aux oiseaux à l'intérieur des terres et peut-être aussi la pêche à l'omble. Ces groupes avaient, par ailleurs, élaboré une technique lithique qui, par plusieurs aspects, peut être rattachée aux traditions du travail de la pierre du néolithique sibérien, comme nous l'avons déjà mentionné. Quelle que soit la nature des liens unissant ces divers peuples, les stratégies d'adaptation des prédorsétiens s'apparentent étroitement à celles employées ultérieurement par les Yuit et les Inuit. Leur adaptation

au milieu nordique leur a permis de coloniser d'autres régions de l'Arctique. C'est ainsi qu'ils sont particulièrement bien représentés dans la zone du bassin Foxe et du détroit d'Hudson, ainsi qu'au cours des périodes de réchauffement climatique dans l'Extrême-Arctique, au-dessus du parallèle 75° de latitude nord.

L'expansion des premiers hommes le long de la côte arctique, qui remonte à plus de 4 000 ans, s'est en fait produite à la fin d'une période d'amélioration climatique. Les peuples du Prédorset et de l'Indépendance I atteignirent alors les îles canadiennes de l'Extrême-Arctique, ainsi que le Groenland. La plupart d'entre eux quittèrent les côtes les plus septentrionales de ces deux régions lorsque le climat se refroidit il y a environ 3 500 ans. Certains explorèrent alors les terres continentales et s'y établirent durablement. À cette même période, le froid poussa également de nombreux groupes vers le sud le long des côtes du Labrador, où ils déplacèrent les Indiens de culture archaïque maritime qui y exploitaient les ressources de manière saisonnière. Les colonisateurs des côtes arctiques se maintinrent jusqu'aux alentours de l'an 1000, époque des premières incursions des Thuléens (Inuit).

Le Dorset récent (500–1000) et le Dorset terminal (1000–1500) sont le prolongement de la culture matérielle des premiers colonisateurs. La première vague de réchauffement survenue depuis 1 000 ans poussa les peuples du Dorset récent à migrer dans l'Extrême-Arctique. Les vestiges tardifs laissés par ces peuples comprennent des objets artistiques, utilisés en général à des fins magiques, qui sont de petite taille mais offrent de remarquables exemples de sculpture. Les abris dorsétiens étaient, pour la plupart, des brise-vent temporaires et de petites tentes familiales. Il semblerait que les peuples du Dorset récent soient à l'origine de la construction de longues enceintes en pierre dépourvues de toit. Celles-ci mesurent entre 5 et 7 mètres de large et environ 14 mètres de long ; l'une d'entre elles atteint 32 mètres. Ces enceintes renfermaient peu de restes de déchets, et l'on suppose qu'elles servaient de lieux de rassemblement et de cérémonie pendant les périodes sans neige de l'année. Quoi qu'il en soit, les groupes du Dorset récent virent leur population diminuer ou, tout au moins, certains traits de leur culture disparaître à partir de l'an 1000, au fur et à mesure que des communautés thuléennes venues de l'ouest s'établissaient dans leur territoire. À partir de cette époque, les villages pouvant être rattachés au Dorset récent sont de plus en plus rares, la population porteuse de cette culture déclinant peu à peu ou s'assimilant aux communautés thuléennes.

L'échec des peuples du Dorset est attribué à certains traits de leur économie et de leur organisation sociale. Si leur système d'adaptation avait fait ses preuves pendant 3 000 ans, il se révéla toutefois moins compétitif que celui de la culture thuléenne. Les Dorsétiens ne chassaient, en effet, qu'à

proximité de leurs habitations, dans un périmètre qui ne nécessitait pas plus d'un jour de marche. Ils pratiquaient la chasse au phoque dans d'étroits chenaux plutôt que sur le littoral. De façon générale, ils concentraient leurs efforts sur les zones les plus riches en gibier et ne prenaient pour cible que les proies les moins farouches. Ils s'attaquaient aux rookeries plutôt qu'aux espèces migratrices plus difficiles à capturer. Leurs techniques et leurs traditions restaient conservatrices. Les Dorsétiens considéraient ainsi que le moment choisi pour les déplacements en bande revêtait une importance déterminante pour le succès du groupe, et plusieurs échecs pendant les migrations annuelles pouvaient grandement l'affaiblir. On estime que les peuples du Dorset ne résistèrent pas au partage de leur territoire avec les groupes de culture thuléenne qui se déplaçaient sur de longues distances en *oumiak* et en traîneau à chiens, disposaient d'un équipement plus spécialisé et s'organisaient plus efficacement pour la chasse collective.

On est en mesure de retracer l'histoire des Yuit sibériens (qui parlaient le *sireniksi*, le *yupik* sibérien central et le *naukanski*) jusqu'au début de notre ère. Leurs racines historiques plongent dans les cultures entièrement axées sur la chasse aux mammifères marins des îles Punuk, Diomède et Saint-Laurent et de la côte de Chukotka. C'est dans ces régions que se sont développées les traditions « Old Bering Sea/Okvik » (1–700) et punuk (700–1500). La culture punuk et sa variante continentale américaine, la culture *birnik*, ont contribué à l'adaptation du peuple thuléen, vers l'an 1000, qui a donné naissance au peuple inuit historique. Il reste à identifier les cultures qui sont à l'origine des modes d'adaptation à la vie maritime septentrionale développés par la tradition « Old Bering Sea/Okvik ».

La culture punuk, qui a commencé à s'épanouir vers 700, nous a laissé un certain nombre de témoignages caractéristiques, notamment une grande quantité d'objets et d'outils décorés, des projectiles en ardoise polie, des couteaux et des *ulus* (couteaux de femmes), des poteries crues et une grande variété de têtes de harpon et de pointes de lance en os et en ivoire. Au début de l'ère punuk, les hommes ont fait un usage accru de leurs méthodes de capture des phoques à travers leurs trous de respiration pendant l'hiver, ainsi que de leurs techniques de chasse en kayak en eau libre durant le printemps et l'été, qui nécessite l'utilisation de harpons à tête détachable et de flotteurs en peau de phoque gonflée. Ils avaient, par ailleurs, souvent recours au chaman. Le traîneau à chiens était connu. La priorité donnée à la chasse aux gros mammifères marins a fini par entraîner des changements sociaux. Les capitaines baleiniers propriétaires d'une embarcation (*umialik*) ont peu à peu acquis un grand prestige au sein des communautés punuk qui se sont organisées autour de ces derniers, de leur équipage et de leur famille et d'une maison des hommes (utilisée pour travailler et célébrer les cérémonies). Les villages ont alors augmenté en nombre et en taille, et les

maisons construites en os de baleine sont devenues plus vastes. Il y a eu, parallèlement, une intensification des contacts et des conflits entre villages et entre peuples. Les vestiges de cette époque comprennent ainsi des armures en os, de nouveaux types de lances, des arcs plus robustes et des protections pour les poignets.

La concurrence grandissante dans les zones maritimes septentrionales a sans doute entraîné le déplacement de certains groupes vers l'intérieur du continent américain aux environs de 500. On sait que les Birnik occupaient les principales zones de chasse aux mammifères marins de la région du détroit de Béring, telles que celle de Point Hope. Si, dans certains sites, les indices retrouvés sont révélateurs d'un mode de vie reposant sur la chasse à la baleine, dans d'autres, ils indiquent que l'activité était centrée sur la chasse au phoque en eau libre et sur la glace. À Point Barrow, les maisons birnik mesurent 2,50 m de large et 3 mètres de long et sont flanquées d'un long tunnel d'entrée. L'intérieur était meublé de banquettes de couchage disposées au fond de l'habitation et était éclairé et chauffé par des lampes. Le village était vraisemblablement peu peuplé. Cape Krusenstern abritait une petite communauté qui ne possédait que deux maisons exiguës. Ses habitants vivaient essentiellement de la chasse au phoque et au caribou. Le style des outils de pierre indique que cette communauté a été en contact avec des peuples de culture ipiutak.

Les groupes birnik nouvellement arrivés connurent la prospérité. Ils disposaient d'un avantage compétitif sur les groupes indigènes de chasseurs-pêcheurs norton dans la région du cap Nome. Les Birnik pouvaient en effet assurer leur subsistance en chassant le phoque tout au long de l'année, tandis que les Norton ne purent surmonter les contraintes qu'exerçaient sur leur mode d'adaptation la raréfaction des poissons anadromes (pendant une phase de refroidissement climatique) et la diminution des populations de caribous.

Les Punuk et les Birnik ont ouvert la voie à l'émergence de la culture thuléenne en Amérique vers 900. Cette dernière s'est propagée d'ouest en est en l'espace d'un siècle ou deux. Le développement et la diffusion de la culture et du mode d'adaptation thuléens ont été favorisés par trois facteurs étroitement liés. Tout d'abord, les Thuléens ont pu reprendre à leur compte les acquis techniques et l'organisation sociale des Punuk, ce qui leur a permis de pratiquer la chasse collective aux gros mammifères marins et aux baleines de printemps en oumiak. En deuxième lieu, le réchauffement climatique survenu entre 900 et 1350 a étendu les zones d'eaux libres de l'océan Arctique, où ont alors migré des baleines boréales et d'autres gros mammifères marins, rendant les côtes plus attractives pour les chasseurs maritimes du Grand Nord. Enfin, l'expansion thuléenne est également liée à la pression démographique qui s'est exercée dans le nord-est de la Sibérie à la suite de

déplacements de population vers le nord. Les archéologues pensent que les peuples de tradition punuk ont migré vers l'est en raison de cette pression, mais aussi de l'extension de leurs zones d'habitat de prédilection à la faveur du réchauffement climatique. C'est ainsi que les groupes punuk ont importé leur organisation et leur économie baleinières en Alaska. D'après les données archéologiques et l'interprétation qu'en font certains spécialistes, les communautés punuk et birnik ont noué d'étroits contacts qui ont abouti à la naissance de la tradition thuléenne.

Dans les régions où leur culture a vu le jour — c'est-à-dire en Alaska, le long du détroit de Béring, notamment à Point Hope, à Point Barrow et au cap du Prince-de-Galles —, les Thuléens ont maintenu et agrandi leurs communautés baleinières. Ils parcouraient les longues distances qui séparaient les grands villages baleiniers en bateau ou en traîneau. L'été, les contacts entre communautés s'intensifiaient à l'occasion des foires commerciales, auxquelles participaient également les groupes de la péninsule de Seward et de North Slope. Dans ces deux contrées et à Cap Krusenstern, les villages baleiniers faisaient place à des hameaux peu peuplés, constitués de quelques maisons unicellulaires. Leurs habitants, qui ne pouvaient tirer l'essentiel de leurs ressources de la chasse à la baleine, axaient leur mode de vie sur la pêche et formaient, par conséquent, des communautés très mobiles.

Les groupes thuléens utilisaient une grande quantité d'outils et d'instruments pour mener à bien leurs activités. Lors de leurs déplacements d'un village à l'autre, ils ont transporté au fil du temps des cargaisons de provisions de plus en plus lourdes et volumineuses. Des armes variées leur permettaient de pratiquer la chasse aux oiseaux, au phoque et à la baleine sur la côte comme en eau libre. Leurs maisons, vastes et robustes, pourvues d'un sas d'entrée et meublées de banquettes de couchage surélevées, abritaient efficacement leurs occupants du froid extérieur. Les Thuléens avaient, par ailleurs, opté pour une forme d'organisation sociale qui conférait à leur mode d'adaptation une supériorité certaine sur les autres cultures. Les équipages de marins-baleiniers et leurs chefs formaient des villages quasi permanents, pourvus d'une autorité établie et qui avaient instauré la spécialisation des tâches, l'organisation du travail ainsi que des mécanismes de prise de décisions concertées.

Quelques centaines d'années après son émergence, la culture thuléenne s'était répandue jusqu'au Groenland. Compte tenu de la répartition des premiers sites se rattachant à cette tradition, on peut supposer que les Thuléens sont d'abord passés par la côte continentale au sud de l'île Victoria, ont ensuite suivi la direction nord-est, longé cette île puis traversé le sud de l'île de Devon, ont poursuivi par la côte orientale de l'île d'Ellesmere d'où ils ont gagné le nord du Groenland. Certains de ces groupes thuléens de l'Extrême-Arctique se sont, par la suite, déplacés vers le sud. On ne

sait pas avec certitude si des communautés thuléennes plus anciennes avaient également pénétré le Bas-Arctique lors de la migration initiale vers l'est.

Entre 1100 et 1300, il y eut une expansion notable de la population thuléenne qui se répartit dans tout l'Arctique, excepté le Labrador, le Québec et les îles situées à l'extrême nord-ouest de la région. On trouve dans certains de leurs établissements des maisons d'hiver permanentes (grandes constructions semi-souterraines en pierre et en os de baleine, recouvertes de mottes d'herbe). L'intérieur était ingénieusement équipé de garde-manger où conserver la viande, de banquettes de couchage surélevées dont la partie inférieure servait de rangement et de nattes isolantes en fanon de baleine. L'été, les Thuléens vivaient sous la tente. Les sites du Haut-Arctique se sont multipliés à mesure que la population gagnait le nord du Groenland puis redescendait le long de la côte orientale. L'expansion fut plus importante encore dans le Sud. On attribue cette croissance démographique à des circonstances environnementales favorables, à l'assimilation des peuples du Dorset récent et à l'arrivée de nouveaux migrants venus de l'ouest.

Au cours de la période de réchauffement climatique, de 900 à 1350, les Thuléens semblent s'être organisés pour pratiquer la chasse à la baleine en eau libre chaque fois qu'ils en avaient l'occasion. Pour mener à bien leurs expéditions baleinières, ils utilisaient des armes et des oumiaks et pratiquaient la chasse collective (chaque équipage comprenait un harponneur, un barreur et plusieurs payeurs). Néanmoins, les villages baleiniers ne pouvaient tous compter sur la prise d'une baleine par an. Les communautés de l'Arctique oriental vivaient essentiellement de la chasse au phoque, au caribou et au morse. Les Thuléens exploitaient également d'autres ressources — telles que le bœuf musqué (quand il y en avait), le lièvre, le gibier à plumes, les œufs et les palourdes — grâce à une variété d'outils et d'accessoires hautement spécialisés. Ils pratiquaient également la chasse en kayak au bord des glaces flottantes et à travers les trous de respiration des animaux marins. Des vestiges d'objets métalliques et européens trouvés sur l'île de Baffin et au Groenland prouvent que les autochtones sont entrés plus tôt en contact avec des colons scandinaves dans des régions plus septentrionales que ne le laissent penser les récits de ces derniers.

La culture thuléenne a subi des changements à partir de 1250. Les grands mouvements d'expansion vers le sud qui ont eu lieu à cette époque, en accentuant la dispersion géographique des communautés thuléennes, ont entraîné une différenciation des modes d'adaptation. Entre 1350 et 1500 et dans la période qui a suivi, les Thuléens se sont adaptés à la modification des ressources disponibles en s'appuyant davantage sur la chasse au morse, au caribou, au narval ou au bœuf musqué. Cette redistribution et cette différenciation de la culture thuléenne sont liées à un changement climatique qui

a entraîné une baisse des températures estivales et une avancée des glaciers sur l'île de Baffin et au Groenland. Dans certaines régions septentrionales, la dérive de la banquise durant l'été a sans doute pris une telle ampleur qu'elle interdisait toute navigation. Vers le sud, la banquise côtière restait plus longtemps attachée aux rivages, ce qui a probablement entravé la mise à l'eau des oumiaks et écourté la saison de chasse en eau profonde. L'expansion des champs de glace à la dérive a dû énormément réduire l'habitat des baleines dans l'Arctique, ce que confirment les données archéologiques qui indiquent un déclin de la chasse à la baleine après 1400. Il n'en reste pas moins qu'en 1600, quand sont arrivés les premiers explorateurs, les sociétés thuléennes étaient très bien adaptées à leur environnement.

37.2

Le nord-ouest de l'Amérique du Nord

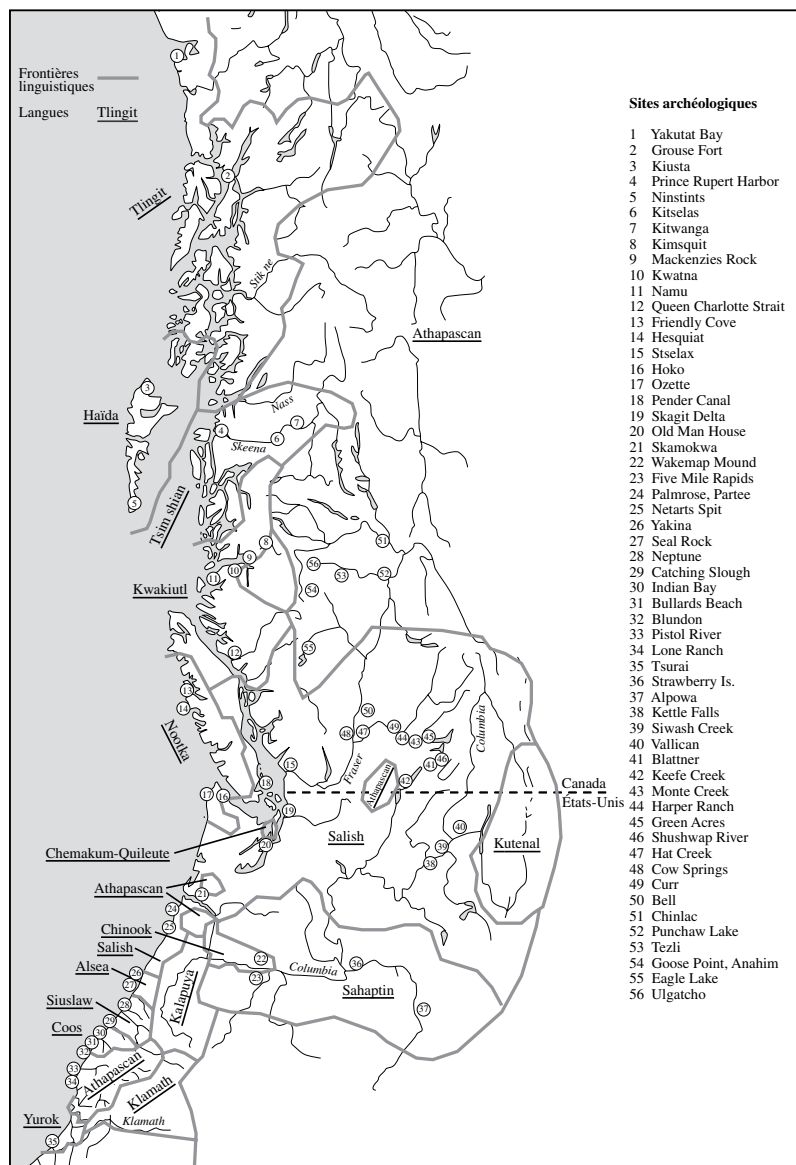
Roy L. Carlson

La région du nord-ouest de l'Amérique du Nord comprend les terres situées à l'ouest des montagnes Rocheuses, au sud de l'Arctique et au nord du Grand Bassin. Elle est bordée par l'océan Pacifique, et on l'appelle parfois la « zone du saumon », car cette espèce a joué un rôle fondamental, voire vital, dans le système culturel aborigène qui s'y est développé. Cette région du Nord-Ouest correspond aujourd'hui au sud de l'Alaska, à une grande partie de la province canadienne de la Colombie-Britannique, à tout l'État de Washington, à l'ouest de l'Oregon, au nord-ouest de la Californie, ainsi qu'aux franges occidentales de l'Idaho et du Montana. Elle est souvent divisée en deux aires culturelles dont l'une recouvre le littoral du Nord-Ouest, coincé entre la chaîne côtière et l'océan Pacifique, et l'autre, le plateau Columbia-Fraser qui est encadré par la chaîne côtière à l'ouest et les Rocheuses à l'est et drainé par les deux grands fleuves qui lui donnent son nom. Ces deux aires culturelles ont fait l'objet de nombreuses recherches archéologiques, qui ont démontré que les cultures ethnographiques autochtones étaient les héritières de traditions culturelles préhistoriques (carte 36).

Le réchauffement de la côte par le courant du Japon se traduit par un climat pluvieux et tempéré avec, en hiver, des périodes de gel relativement courtes dans le Nord.

Toute la côte était couverte de forêts de conifères composées d'épicéas, de sapins, de pruches et surtout de thuyas géants (*Thuja plicata*). Sur les plateaux intérieurs, la couverture végétale était plus clairsemée et beaucoup plus variée ; des étendues d'herbage et d'armoise s'y déployaient à perte de vue, et le pin ainsi que le sapin de Douglas régnaient en maîtres dans les forêts. Des arbres à feuilles caduques, comme le peuplier faux-tremble, occupaient également de vastes superficies dans la partie la plus septentrionale du plateau ; les hivers y étaient plus longs et plus froids, et les étés plus chauds que sur la côte. Ces conditions climatiques en faisaient une région moins hospitalière que la zone littorale où la population était plus dense.

Le littoral et le plateau sont séparés par les montagnes côtières de la Colombie-Britannique, qui laissent la place à la chaîne des Cascades dans



Carte 36 Groupes linguistiques, cours d'eau et zones ou sites archéologiques importants de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord entre 700 et 1500 (R. L. Carlson ; P. Schmidt).

les États de Washington et de l'Oregon. Les deux zones sont néanmoins reliées par de grands réseaux fluviaux qui offrent une route de migration aux poissons anadromes comme le saumon et le poisson-chandelle et qui constituaient, par le passé, les principales voies de communication qu'empruntaient les autochtones pour se rendre d'une zone à l'autre. Les fleuves Fraser et Columbia, avec leurs vastes bassins versants et leurs nombreux grands affluents, étaient les axes de passage les plus importants, mais la Klamath, la Stikine et la Skeena, de taille moyenne, jouaient également ce rôle, tout comme la Nass et la Bella Coola, plus modestes, qui se jettent dans des fjords profonds. Une voie navigable côtière continue et protégée, reliant Lynn Canal, au sud de l'Alaska, au fjord du Puget Sound, dans l'État de Washington, fournissait aux peuples disposant d'une technique maritime une voie de transport incomparable entre le Nord et le Sud. La circulation est-ouest était raccordée à cette voie à l'embouchure des fleuves les plus importants et par une courte route terrestre située dans le sud du Puget Sound ; la Columbia et ses affluents se trouvaient ainsi liés à un second réseau fluvial.

Le nord-ouest de l'Amérique du Nord abritait une population estimée à 150 000 ou 200 000 individus qui parlaient des dizaines de langues différentes mais qui présentaient, à bien d'autres égards, de fortes similitudes. Leurs différences culturelles étaient le fruit de divergences historiques et de l'inégale répartition des ressources naturelles, également à l'origine d'écarts de densité démographique. Par ailleurs, seules les communautés ayant accès à une grande quantité de ressources pouvaient se permettre d'entretenir des artisans et du personnel administratif ne participant pas à la recherche de nourriture. Les populations établies dans les régions les mieux pourvues pouvaient donc atteindre un plus haut niveau de culture que les habitants des régions moins hospitalières. Dans la littérature anthropologique, on désigne souvent ces différents groupes linguistiques sous le terme vague de tribu. Or, la cohésion entre leurs membres ne reposait pas sur un socle politique mais sur une base ethnique, linguistique et culturelle. C'étaient les villages, et non les tribus, qui constituaient les unités fondamentales de l'organisation politique. Leurs habitants étaient unis à d'autres communautés villageoises par des liens de parenté et de réciprocité. Un réseau de relations sociales maillait ainsi toute la région et offrait un cadre d'interactions dépassant les frontières physiographiques et linguistiques. Rien ne permet de penser qu'il existait des formes d'organisation politique plus complexes pendant la période préhistorique. Ce qu'on a appelé les « tribus » dans les études anthropologiques sont, en fait, le produit du regroupement, au cours de la période qui a suivi la conquête européenne, des survivants des différentes communautés villageoises autochtones en un ou plusieurs villages. Les densités de peuplement ont probablement toujours été plus élevées sur la côte, qui bénéficiait d'un climat plus doux et abritaient des ressources ter-

restres, fluviales et maritimes, qu'à l'intérieur des terres septentrionales où les conditions environnementales étaient moins favorables.

Les langues parlées dans le Nord-Ouest ont été regroupées en dix familles par les linguistes M. D. Kinkade et W. Suttles. Les deux chercheurs ont montré que ces familles de langues présentaient des similitudes phonologiques, grammaticales et sémantiques et avaient été en contact pendant une longue période. Les interférences linguistiques ont été d'autant plus nombreuses que les autochtones intégraient à leur idiome des mots et des concepts empruntés aux langues voisines avec une remarquable souplesse. Certains groupes de langue athapascan qui vivaient à l'intérieur des terres sont même allés jusqu'à adopter un dialecte — le tlingit — dans son intégralité. De tels emprunts ont probablement aussi été favorisés par les mariages mixtes et le commerce interrégional de biens matériels. Les échanges entre groupes sont attestés dès l'époque préhistorique par la large diffusion géographique de l'obsidienne, de coquillages de nombreuses espèces et de différents outils spécifiques, notamment de lames d'herminette en néphrite, autant d'objets qui ont été retrouvés loin de leur lieu d'origine ou de fabrication.

Un nombre considérable de sites archéologiques ont livré des témoignages culturels remontant à la période précédant immédiatement l'arrivée des Européens. Dans beaucoup de ces sites, ces vestiges peuvent aussi bien être attribués à l'époque préhistorique qu'à la période postérieure à la conquête européenne. Les sites les mieux connus sont brièvement décrits ci-dessous, région par région, en commençant par le nord de la côte nord-ouest. Leur emplacement est indiqué sur la carte 36 (voir page 1323).

Dans la partie septentrionale de la côte nord-ouest, en territoire tlingit, on trouve plusieurs sites dans la baie de Yakutat et le site de Grouse Fort à l'embouchure du canal Lynn. Les îles de la Reine-Charlotte en pays Haïda abritent Kiusta dans la Cloak Bay et, sur l'île Anthony, Ninstints, qui est inscrit sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO. On ne sait pas avec certitude depuis combien de temps Ninstints était occupé lorsque le commerce des fourrures a commencé. Les archéologues ont, par ailleurs, fouillé de nombreux sites datant de la période récente dans le port de Prince Rupert, en territoire tsimshian, ainsi que les sites du Canyon Kitselas et l'imposant fort Kitwanga, en amont de la vallée de la Skeena.

Plus au sud, sur la côte centrale de la Colombie-Britannique, la zone qui compte le plus de sites fouillés datant de la période étudiée est la baie de Kwatna, qui était habitée par des peuples parlant à la fois la langue salish du groupe des Bella Coola et la langue kwakiutl du groupe des Bella Bella. Les vestiges d'une grande maison en planches de bois ont été exhumés dans le village de Nutlilitliquotlank. À proximité, dans le site d'Axeti, à l'embouchure de la Kwatna, on a découvert les restes d'une grille à poissons en bois, ainsi qu'un dépôt de bois flotté contenant des chapeaux tressés, des fragments de

boîtes en bois cintré, des hameçons en bois recourbé faits d'une seule pièce et des hameçons à pointes multiples, des paniers de rangement, des nattes en écorce de cèdre, des cordes, des coins en bois utilisés pour fendre des matériaux, des manches de ciseau en bois, ainsi que différentes sortes d'outils en pierre et en os. Des fouilles ont également été entreprises à Kimsquit et à Mackenzie's Rock sur les rives du chenal Dean. Ce deuxième site doit son nom à Alexander Mackenzie : il correspond, en effet, au point le plus lointain atteint par l'explorateur lors de sa traversée du continent en 1793. Enfin, à l'embouchure du chenal de Burke, dans le territoire des Bella Bella, se trouve le site de Namu qui, d'après les recherches archéologiques, a été occupé de façon ininterrompue pendant 10 000 ans.

La côte occidentale de l'île de Vancouver et la pointe nord-ouest de l'État de Washington forment le territoire des peuples de langue *nootkan*. D'importantes fouilles y ont été menées dans plusieurs sites répartis dans quatre zones : Friendly Cove, Hesquiat, Ozette et Hoko. Ozette est le site qui a fourni la plus grande quantité et variété d'informations sur la fin de la préhistoire et le début de la période historique. Il abritait un village qui a été englouti par un glissement de terrain alors qu'il était en plein essor. C'est à cette catastrophe naturelle que l'on doit la préservation de la quasi-totalité des objets en bois et en fibres alors utilisés par les autochtones et qui ne résistent habituellement pas à l'épreuve du temps. Cette magnifique collection d'objets est exposée au Makah Tribal Museum à Neah Bay. Les populations de langue *nootkan*, et probablement leurs proches voisins du sud, étaient les seuls habitants de la côte nord-ouest à s'aventurer dans le Pacifique pour y chasser les baleines, et il se trouve qu'une grande partie de l'équipement et de la panoplie d'objets rituels nécessaires à cette activité se trouvait entreposée à Ozette. Yuquot à Friendly Cove était le village d'un célèbre chasseur de baleines, le chef Maquinna qui vécut à l'époque du commerce des fourrures, au début du XIX^e siècle. Des fouilles y ont révélé que la technique baleinière a été mise au point bien avant l'arrivée des premiers Européens et remonte au moins à l'an 800.

Le détroit de Géorgie et la région du Puget Sound étaient habités par les Coast Salish (Salish de la côte). On dispose de beaucoup moins de données ethnographiques anciennes sur cette aire culturelle que sur les régions voisines du nord et de l'ouest. Les récits de marchands et d'explorateurs décrivant le territoire des Coast Salish sont relativement rares, car la loutre de mer, très prisée par les trafiquants de fourrures, y était peu répandue. Par ailleurs, la région a particulièrement souffert de l'arrivée des colons et des missionnaires européens et, partant, a vu sa culture décliner plus rapidement que d'autres zones du Nord. La région du détroit de Géorgie et du Puget Sound abrite néanmoins une multitude de sites archéologiques et constitue l'un des plus anciens foyers d'épanouissement de l'art indigène. Parmi les sites de la période récente

qui y ont été mis au jour, il faut citer l'Old Man House dans le Puget Sound, lieu de naissance du chef Seattle (Sealth), le village de Stselax à l'embouchure du Fraser, les sites du delta du Skagit et les établissements saisonniers sur les îles Gulf et de San Juan. Le village de Siwash Creek, situé à l'extrémité du canyon du Fraser, a livré des objets datant de la fin de la préhistoire. Des fouilles ont également été réalisées à Stselaw, à l'intérieur d'une importante habitation en planches de bois des Musqueam. Elles ont établi qu'à la veille de la conquête européenne, leurs occupants jouissaient du même niveau de développement culturel que les autres peuplades de la côte.

Il existe de nombreux sites archéologiques le long du cours inférieur de la Columbia, sur la côte de l'Oregon et dans le nord-ouest de la Californie. Dans le bassin inférieur de la Columbia, la population autochtone a été décimée en 1830 par une épidémie, sans doute de paludisme, de sorte que les données ethnographiques sur cette aire ne sont pas aussi complètes que celles dont on dispose pour bien d'autres régions. On a répertorié pas moins de 152 villages chinook, clatsop, kathlamet et wishram, dont 8 au moins renferment des témoignages de la fin de l'ère préhistorique. Wakemap Mound sur la Columbia, près de The Dalles, est probablement le plus célèbre de ces sites. Les explorateurs Lewis et Clark, qui s'y rendirent en 1803, notèrent que le village était abandonné. Les vestiges exhumés sur place comprennent une multitude d'objets d'art et remontent à la fin de la période préhistorique. Five Miles Rapid, situé sur la rive opposée de la Columbia face à Wakemap, couvre la période comprise entre 8000 av. J.-C. et le début de l'ère historique, offrant la plus longue séquence archéologique locale. Parmi les 168 sites recensés au nord et au centre de la côte de l'Oregon et les 135 de la côte sud, au moins 19 sont en partie datés de la fin de la période préhistorique. De nombreux sites sont caractérisés par des amas de coquillages, et beaucoup conservent les traces de maisons en bois ainsi que de certaines coutumes côtières. Netart's Sand Spit, en territoire tillamook, est sans doute le site le plus connu. Dans le nord-ouest de la Californie, le village de Tsurai sur la Trinidad Bay embrasse une large période qui va de la préhistoire à l'ère historique.

Le cours moyen et supérieur de la Columbia et le cours moyen du Fraser abritent un grand nombre de sites de villages. Comme dans le reste du plateau, ceux-ci se composent généralement d'habitations semi-souterraines, à la différence des établissements côtiers où dominent les maisons en planches. On trouve également d'autres types de sites, notamment des fosses servant de caches, des plates-formes sur lesquelles étaient installées des habitations temporaires, des aires jonchées de débris provenant de la fabrication d'outils en pierre, des fosses de cuisson et des sites d'art rupestre. La culture qui s'est épanouie sur le plateau est associée à un certain nombre d'éléments caractéristiques. Il s'agit des villages de maisons d'hiver semi-souterraines, des fosses d'entreposage, des camps saisonniers établis pour les besoins

de la cueillette, des témoignages de la forte dépendance des autochtones à l'égard des ressources en poissons anadromes, des fours en terre utilisés pour cuire des plantes comestibles, des outils servant au travail du bois, des pointes de flèche en pierre taillée employées pour la chasse, des gravures géométriques et biomorphiques, des pictogrammes et des pétroglyphes, des pipes tubulaires et, enfin, des preuves de l'existence de systèmes d'échange fondé sur l'obsidienne, la stéatite, la néphrite et les coquillages. Cette culture a également dû produire quantité de biens périssables, notamment de la vannerie, des cordages, des filets et des vêtements de peau. Elle nous a laissé de nombreux vestiges datant de la préhistoire. La plus ancienne maison semi-souterraine connue, qui se trouve sur le site d'Alpowa, est ainsi vieille d'environ 5 000 ans. D'après les fouilles archéologiques conduites sur place, de nombreux sites ont en fait été occupés à la fois à la préhistoire et pendant l'ère historique. Parmi les sites les plus connus remontant à la fin de la période préhistorique, il faut mentionner, d'une part, Vallican, Blattner, Keefe Creek, Monte Creek, Harper Ranch, Curr, Green Acres, Shushwap River, Hat Creek, Cow Springs et Bell en Colombie-Britannique et, d'autre part, Kettle Falls, Alkpowa et l'île de Strawberry dans l'État de Washington. Vers 1730, l'introduction du cheval sur le plateau par des peuplades indiennes venues du sud a apporté quelques modifications au mode de vie aborigène, en particulier dans les aires non boisées.

Dans le bassin supérieur du Fraser, sur le plateau, le territoire occupé par les peuples carrier et chilcotin de langue athapascan abrite au moins 19 sites de la fin de l'ère préhistorique qui ont été prospectés ou fouillés. Les plus intéressants sont ceux de Chinlac, Punchaw Lake, Tezli, Goose Point, Eagle Lake et Ulgatcho. Les vestiges culturels exhumés dans ces sites sont du même type que ceux trouvés dans les régions habitées par les Salish et les Sahaptin, à cette différence qu'ils ne comportent pas de sculptures sur pierre et sur bois. L'absence d'objets artistiques n'est pas surprenante d'un point de vue ethnographique, car les artistes carrier et chilcotin travaillaient sur des supports périssables comme l'écorce de bouleau. On a, par ailleurs, trouvé des habitations semi-souterraines, mais aussi de grandes maisons en planches de bois qui ont manifestement été bâties sur le modèle architectural de la côte. Elles sont parfois désignées sous le terme de « maison de potlach », ce qui laisse penser que cette coutume a également été empruntée aux peuples côtiers. Il se peut au demeurant que l'assimilation de cette coutume ait précédé et motivé l'adoption des constructions typiques du littoral. Quoi qu'il en soit, on ne sait pas si cet emprunt est antérieur ou postérieur à 1500 apr. J.-C. De même, nous n'avons pas pu évaluer avec certitude la durée pendant laquelle les ancêtres des Carrier et des Chilcotin ont occupé le bassin supérieur du Fraser. Il est possible qu'ils se soient établis dans cette région à une époque relativement tardive, après avoir émigré du Yukon et

du centre de l'Alaska où vit encore le principal groupe nordique de langue athapascan. Les données archéologiques sont équivoques sur ce point et ont donné lieu à des interprétations fort divergentes.

LES COMPLEXES CULTURELS ENTRE 700 ET 1500 APR. J.-C.

Les données fournies par les études ethnographiques et les recherches archéologiques menées dans les sites susmentionnés indiquent que les caractéristiques culturelles des peuples du Nord-Ouest entre 700 et 1500 apr. J.-C. sont liées à leurs connaissances scientifiques du monde animal et végétal et à leur habileté technique à transformer les produits de la nature en outils, vêtements, habitations, moyens de transport et nourriture. Il leur fallait exploiter judicieusement leur environnement sans l'aide de l'agriculture ni de la métallurgie. Aucun des peuples de cette région ne cultivait de végétaux ni n'élevait d'animaux domestiques (chiens exceptés). Leur subsistance reposait entièrement sur la chasse, la pêche et la cueillette, ainsi que sur la maîtrise de techniques de conservation des aliments. Le saumon constituait la principale ressource alimentaire, sauf pour les peuples établis le long du cours supérieur des fleuves.

Un anthropologue a recensé, pour la période ethnographique, 63 outils différents servant exclusivement à la pêche au saumon. L'archéologie corrobore ce chiffre dans la mesure où le type d'objets le plus communément découvert dans les sites côtiers associés à la fin de la période préhistorique est le petit ardillon en os qui formait la partie terminale des hameçons à tête multiple, des pointes de tridents ou encore des dents de râteaux à harengs, autant d'outils qui témoignent d'un développement significatif de la technique de la pêche. Ces objets et le grand nombre d'arêtes avec lesquelles ils ont été trouvés attestent, par ailleurs, que les autochtones pêchaient le saumon ainsi que de nombreuses autres espèces de poissons comme le flétan, la morue, le hareng, le poisson-chandelle, le sébaste à l'aide d'une multitude d'hameçons, de nasses, de barrages et de filets. On trouve les mêmes types d'outils de pêche sur le plateau, mais ils y sont moins communs. Les petites pointes de flèches en pierre taillée sont, *a contrario*, beaucoup plus nombreuses sur le plateau que sur la côte, preuve que la chasse était davantage pratiquée à l'intérieur des terres. L'analyse des isotopes du carbone contenus dans les ossements humains préhistoriques qui ont été exhumés dans le bassin moyen et supérieur du Fraser a montré qu'environ 40 à 60 % des protéines consommées par la population de l'arrière-pays étaient d'origine marine. Il ne fait pas de doute que ces protéines étaient essentiellement fournies par le saumon. La dépendance des autochtones à l'égard de cette ressource diminuait à mesure que l'on remon-

taient le cours du fleuve. On ne dispose pas d'études comparables sur les autres réseaux hydrographiques de la région, mais il y a tout lieu de penser que de tels travaux aboutiraient à la même conclusion : plus on s'éloignait de la mer, moins les autochtones consommaient de saumon et plus leur régime alimentaire reposait sur les produits terrestres. Les mammifères marins constituaient aussi une ressource importante pour les peuples côtiers, en particulier pour les Nootkas, qui étaient d'habiles chasseurs de baleines et connaissaient bien les habitudes de leurs proies. Quant à la chasse aux mammifères terrestres, elle était pratiquée par tous les groupes sans exception.

Les connaissances botaniques revêtaient également une grande importance et étaient à la base des activités de subsistance, mais aussi de la médecine, de l'artisanat et de la construction des maisons et des canoës. Ne serait-ce que dans l'ouest de l'État de Washington, 135 plantes au moins étaient d'un usage courant. L'écorce interne de la pruche entraînait ainsi souvent dans la composition des repas, l'écorce du cornouiller fleuri était utilisée comme laxatif, et le genévrier rouge servait à la fabrication des canoës, des maisons et de nombreux autres objets. Les peuples des autres régions du Nord-Ouest avaient une connaissance comparable des propriétés des plantes. On a dernièrement trouvé la preuve archéologique que les racines comestibles étaient largement exploitées durant la préhistoire, dans la haute vallée de Hat Creek, en Colombie-Britannique. On a en effet mis au jour 11 grandes fosses de cuisson (de 2,77 à 5 mètres de diamètre) creusées dans le sol et garnies de pierres, et on a trouvé dans leurs alentours immédiats 16 espèces de plantes dont les racines comestibles étaient consommées pendant l'ère ethnographique. La période d'origine des 11 fosses fouillées s'échelonne entre 800 av. J.-C. et l'époque des premiers contacts avec les Européens. Pour préparer les végétaux en vue de leur stockage et de leur consommation, il fallait bien connaître les propriétés thermiques de la pierre et la quantité de chaleur nécessaire pour cuire les plantes à sec ou à la vapeur sans les carboniser. Le bulbe de *Camassia quamash*, un lis sauvage, était un mets prisé dans tout le Nord-Ouest et faisait l'objet d'échanges commerciaux dans les régions où cette plante ne poussait pas. Il fallait avoir d'excellentes connaissances en botanique pour pouvoir la distinguer du zigadène vénéneux dont elle ne se différenciait que pendant la floraison. Dans l'extrême nord-ouest de la Californie, les glands entraient pour une part importante dans l'alimentation. Leur préparation nécessitait un savoir-faire technique, car il fallait les lessiver pour en enlever l'acide tannique et les rendre comestibles. Les graines du nénuphar polysépale constituaient l'un des aliments de base des Klamath. Elles étaient broyées à l'aide d'une meule à double poignée spécialement mise au point pour cet usage. Les exemples ci-dessus ne donnent qu'un aperçu de l'étendue des connaissances botaniques que possédaient les indigènes du Nord-Ouest. Comme l'ont montré les découvertes faites à Ozette, ces derniers, en plus de consommer les végétaux,

faisaient un ample usage du bois, des écorces et des racines pour fabriquer les nombreux récipients nécessaires à la cuisson et à la conservation. Ils avaient compris quelles étaient les propriétés physiques de ces ressources naturelles et tiraient pleinement avantage de ce savoir.

Tout leur mode de vie s'articulait autour des déplacements de la communauté villageoise dont la date était fixée en fonction de la période de migration du saumon et de la disponibilité d'autres ressources alimentaires saisonnières dans les différentes zones écologiques situées entre le littoral maritime et les prairies alpines. Pour en tirer le meilleur profit possible, ces ressources ne devaient pas seulement être pêchées ou collectées, mais aussi être préparées en vue de leur conservation et de leur stockage. C'est à cette condition qu'elles pouvaient être consommées en hiver, échangées ou servir à nourrir les membres de la communauté qui exerçaient des fonctions spécialisées comme les chefs, les chamans et les artisans et ne consacraient qu'une partie de leur temps à la recherche de nourriture. Différentes techniques de conservation étaient employées, notamment le séchage à l'air libre, pratiqué dans le canyon du Fraser en amont duquel soufflait continuellement un vent chaud à la fin de l'été, le fumage, utilisé là où l'on ne pouvait procéder au séchage, l'immersion dans l'huile et l'entreposage dans des fosses souterraines où les températures restaient fraîches. Le village des Indiens carriers de Chinlac, situé sur les rives de la Stewart dans le bassin supérieur du Fraser et qui remonte à la fin de la période étudiée, comptait plus de 2 000 fosses d'entreposage éparpillées sur les crêtes environnantes. On retrouve ce type de fosses, en moindre quantité, dans de nombreux autres sites du plateau ou du littoral, comme celui de Kitselas Canyon. Dans le site insulaire de Pender Canal, on a découvert des couches superposées de coquilles de palourdes à proximité de petits foyers circulaires où l'on pense que les palourdes étaient séchées pour pouvoir être échangées ou consommées en hiver. Bien d'autres amas de coquillages présentent les mêmes caractéristiques. Les villages d'hiver offraient de bonnes conditions de stockage et les aliments, une fois préparés à l'aide d'une des techniques de conservation décrites, y étaient entreposés pour être consommés pendant la saison froide.

Le village d'hiver, qui consistait en un groupe de maisons semi-souterraines sur le plateau et en une ou plusieurs vastes maisons en planches de bois sur la côte, était non seulement l'endroit où les excédents de nourriture étaient stockés pendant la mauvaise saison, mais aussi l'unité sociopolitique la plus importante de la région. Sur la côte, les vastes habitations de ces villages et la concentration de la population durant les mois d'hiver offraient des conditions propices à l'organisation des cérémonies rituelles et à la production d'objets artistiques et artisanaux. Les excédents alimentaires étaient gérés par le chef du village, qui était responsable de leur redistribution et les utilisait pour pourvoir aux besoins des membres de sa famille, des artisans et des chamans, ainsi que pour remplir les obligations du potlatch. C'est une fois encore les précieuses

données recueillies à Ozette qui nous ont permis de faire ces déductions. Toutefois, de nombreux autres sites de villages d'hiver établis sur la côte ont eux aussi livré quelques objets artistiques non utilitaires. Sur la côte nord-ouest, les objets de ce type étaient pour la plupart en bois, matériau qui se conserve malheureusement très mal. Sur le plateau, les maisons semi-souterraines, qui étaient de taille plus modeste, se prêtaient probablement moins bien aux activités économiques et rituelles. Il est toutefois possible que certains de ces bâtiments, plus vastes que les autres, aient été réservés à ces activités et aient ainsi servi de maisons communautaires.

D'un point de vue ethnographique, les sociétés côtières se caractérisaient également par l'esclavage et la guerre qui faisaient partie intégrante du système économique. Les esclaves étaient capturés lors de raids contre les villages voisins et étaient affectés à la fabrication d'objets artisanaux ainsi qu'à la collecte de nourriture pour leurs maîtres. Ce système d'asservissement est difficile à décrire sur la base des données archéologiques, qui nous livrent en revanche davantage d'informations sur la guerre. On a ainsi exhumé, dans la partie septentrionale de la côte nord-ouest, des objets vieux d'au moins 3 000 ans et qui servaient manifestement de massues. Les fouilles ont également mis au jour un petit nombre de sépultures de guerriers attribuées à des périodes plus récentes. Quelques squelettes présentent des fractures sur la partie inférieure de l'avant-bras gauche, qui sont probablement la marque des coups parés lors de combats au corps à corps. On sait aussi que les Tlingit étaient d'excellents guerriers et qu'ils ont harcelé impitoyablement les Russes au début de l'ère historique. Les villages et les refuges fortifiés situés sur des falaises escarpées sont typiques de la région côtière et ont probablement été habités à la fin de la période préhistorique, ainsi qu'à l'époque historique. Des pétroglyphes de style tardif découverts à Jump-Across Creek près de Kimsquit représentent des guerriers portant les têtes de leurs ennemis ; ils ont probablement été gravés à cet endroit pour commémorer un raid mené par un guerrier célèbre. Sur le plateau, on trouve des preuves formelles de l'existence de conflits à la fin de la période préhistorique, des hommes ayant été tués par des flèches, mais l'esclavage et la guerre y étaient probablement moins institutionnalisés que sur la côte.

Les populations du Nord-Ouest se distinguent par leur remarquable habileté à transformer la pierre, les os et le bois en outils, maisons et canoës. Cette aptitude reposait sur leur savoir technique et sur leur connaissance des propriétés des produits animaux, végétaux et minéraux. Les groupes côtiers comptaient des artisans qui travaillaient le bois avec virtuosité à des fins utilitaires (pour construire des maisons et fabriquer des canoës), ainsi qu'à des fins rituelles (pour réaliser des masques, des mâts totémiques et de la vaisselle de fête). Pendant la période ethnographique, l'artisanat a été particulièrement florissant chez les Tlingit, les Haïda et les Tshimshian établis sur la

côte septentrionale de la Colombie-Britannique et dans la partie méridionale de l'Alaska. Les herminettes utilisées pour fendre et raboter le bois, découpées dans certains sites de la côte nord, n'ont d'ailleurs pas leurs pareilles dans d'autres zones du Nord-Ouest. Les Haïda étaient particulièrement renommés pour leurs grandes pirogues monoxyles, qui faisaient l'objet d'un large commerce, et pour les mâts totémiques aux sculptures complexes qui dominaient leurs villages de maisons en planches. On a trouvé, dans les forêts des îles de la Reine-Charlotte, en particulier dans le bassin du Yakoun, des vestiges de cette activité économique, à savoir d'énormes rondins de cèdre dégrossis en forme de canoë, laissés inachevés pour des raisons inconnues, et du bois de cèdre qui a été percé pour en tester la qualité.

Par le passé, certains spécialistes pensaient que le haut développement de la sculpture sur bois était lié à l'introduction d'outils métalliques par les commerçants européens. On sait aujourd'hui qu'il n'en est rien. La tradition sculpturale, qui est attestée par un grand nombre d'œuvres taillées dans la pierre, l'os ou le bois trempé et par une multitude d'outils servant au travail du bois, remonte loin dans la préhistoire et est incontestablement d'origine indigène. Si le nombre et la fonction des objets artisanaux en bois varient d'une région à l'autre, on trouve les mêmes outils de base — coins, ciseaux, lames d'herminettes et masses — dans tout le Nord-Ouest, sur la côte comme à l'intérieur des terres. Le travail du bois était déjà hautement développé il y a 3 500 ans et s'est probablement inscrit dans le prolongement de la tradition beaucoup plus ancienne de confection des galets aménagés.

Les vestiges artistiques nous fournissent une mine d'informations sur les systèmes de croyances en vigueur avant l'arrivée des Européens. D'après les études ethnographiques, les autochtones tentaient d'influer sur leur destin en invoquant les esprits par l'intermédiaire d'un chaman ou d'un auxiliaire spirituel. Ces pratiques avaient cours dans tout le Nord-Ouest mais variaient d'une région à l'autre. Les objets artistiques remplissaient deux fonctions essentielles : ils renforçaient le prestige de leurs propriétaires et devaient leur concilier l'aide des forces surnaturelles. Cette deuxième fonction leur était assignée sur la côte comme sur le plateau, tandis que la première était caractéristique de la région littorale. Sur la côte, les produits excédentaires étaient concentrés entre les mains d'un chef qui les utilisait pour promouvoir les activités artistiques. Ces surplus lui permettaient notamment de rétribuer des peintres et des sculpteurs pour qu'ils créent des œuvres d'art rehaussant son prestige et rappelant à la communauté les prérogatives de sa famille et les hauts faits de ses ancêtres. Les danses masquées et le potlatch (distribution cérémonielle de biens), qui mettaient en scène ces œuvres, lui fournissaient également l'occasion de démontrer publiquement sa richesse et ses prérogatives. En l'absence d'un système d'écriture, les objets artistiques servaient aussi de support à la transmission de la mémoire familiale.

La côte possède une riche tradition artistique comme l'ont prouvé les remarquables vestiges archéologiques exhumés à Ozette, pour la plupart datés entre 1500 et 1850, et une série de petites pièces sculptées en bois de cervidé, représentant des masques, des auxiliaires spirituels et des symboles chamanistes, qui a été mise au jour dans le site de Pender Canal et remonte aux environs de 2000–1500 av. J.-C. Les deux sites ont livré des sculptures de l'oiseau-tonnerre, du hibou, du loup et d'autres esprits qui occupaient une place importante dans la vie des autochtones. Sur le plateau, les formes d'art les plus répandues sont les gravures rupestres figurant les visions d'esprit tutélaires, mais les autochtones nous ont également laissé des sculptures en pierre et en bois de cervidé qui avaient une fonction chamanistique. Certaines zones reculées du plateau abritaient, par ailleurs, des cairns et des murs de pierres, qui ont probablement été érigés par des adolescents désireux de se concilier le pouvoir des esprits.

On a découvert, à Ozette, des métiers à tisser destinés à la confection de couvertures en poil de chien et de chèvre, ainsi que des fuseaux et des broches servant à filer les fibres. On a également retrouvé, à Ozette comme à Kwatna, du matériel de pêche et de chasse aux mammifères marins, des boîtes en bois courbé par étuvage, des paniers tressés et d'autres objets qui témoignent d'une grande maîtrise des artisans. Le procédé de conservation par trempage pratiqué dans ces derniers sites, de même que dans les sites plus anciens d'Hoko et de Musqueam, a été mis au point il y a 2 500 à 3 000 ans, ce qui montre qu'il existe une longue tradition de fabrication d'objets tressés et d'hameçons en bois courbé par étuvage.

Les recherches archéologiques montrent que les impressionnantes réalisations scientifiques et culturelles des peuples établis dans le Pacifique Nord-Ouest sont bien antérieures à la période comprise entre 700 et 1500 et que les cultures autochtones ont connu peu de changements au cours des 4 000 dernières années. On sait aussi que les occupants des parties septentrionale et centrale de la côte du Nord-Ouest disposaient déjà, il y a 10 000 ans, de toutes les compétences nécessaires à la satisfaction de leurs besoins alimentaires, à la réalisation d'activités techniques et à la pratique de la navigation. Les premiers habitants de ces régions n'auraient pas pu survivre sans cet ensemble de compétences. Les plus anciens vestiges attestant que le saumon était consommé en amont des rivières remonte à environ 7 500 ans, et des données recueillies sur la côte, dans le site de Namu, indiquent que ce poisson y était la principale ressource alimentaire depuis au moins 4 000 ans. Divers indices laissent à penser que les autochtones avaient déjà adopté, à cette époque, un mode de vie semi-sédentaire fondé sur la pêche au saumon. On suppose aussi qu'à ce stade, les habitants du Nord-Ouest maîtrisaient les techniques de conservation et avaient institué les villages d'hiver, mais cette hypothèse n'est encore étayée par aucune preuve explicite. Les données archéologiques collectées à Pender Canal ont permis d'établir que le potlatch commémoratif, qui d'après les étu-

des ethnographiques était le type de potlatch le plus répandu sur la côte, et la tradition sculpturale de la côte nord-ouest remontent à environ 3 500 ans.

Ces réalisations, ainsi que les connaissances scientifiques et techniques qui les sous-tendent, ont formé le socle de la culture du Nord-Ouest. Le mode d'adaptation des autochtones était si ingénieux que leur culture est restée quasi inchangée jusqu'à la conquête européenne. Elle a toutefois connu quelques évolutions en raison de modifications environnementales ou de phénomènes naturels qui ont entraîné des déplacements de population. Il faut également mentionner que de nouvelles techniques ont été introduites, comme l'arc et la flèche utilisés depuis 500 apr. J.-C., et que, ultérieurement, de nouvelles coutumes ont été adoptées comme celle de fumer la pipe. Reste que ces innovations n'ont que fort peu modifié le mode de vie traditionnel. À tel point qu'aujourd'hui encore, les communautés indigènes du nord-ouest de l'Amérique du Nord utilisent toujours les connaissances scientifiques et culturelles que leur ont léguées leurs ancêtres préhistoriques.

BIBLIOGRAPHIE

- CARLSON R. L. (dir. publ.). 1983. *Indian art tradition of the northwest coast*. Burnaby, Simon Fraser University, Archaeology Press.
- FLADMARK K. R. 1986. *British Columbia prehistory*. Ottawa, National Museum of Man.
- GREENGO R. E. (dir. publ.). 1983. *Prehistoric places on the southern northwest coast*. Seattle, Thomas Burke Memorial Washington State Museum.
- GUNTHER E. 1945. *Ethnobotany of western Washington*. Seattle.
- KINKADE M. D., SHUTTLES W. 1987. «New Caledonia and Columbia (Linguistics)». Dans : *Historical atlas of Canada*. Vol. I. Toronto.
- KIRK R., DAUGHERTY R. D. 1978. *Exploring Washington archaeology*. Seattle.
- KROEBER A. L. 1939. *Cultural and natural areas of native North America*. Berkeley.
- LAGUNA F. (DE). 1972. «Under Mount Saint Elias : the history and culture of Yakutat Tlingit». *Smithsonian Contributions to Anthropology*. Washington D. C., vol. VII.
- LOVELL N. C., CHISHOLM B. S., NELSON D. E., SCHWARZ H. P. 1986. «Prehistoric salmon consumption in interior British Columbia». *Canadian Journal of Archaeology*, vol. X, pp. 99–106.

37.3

Les Woodlands de l'est de l'Amérique du Nord

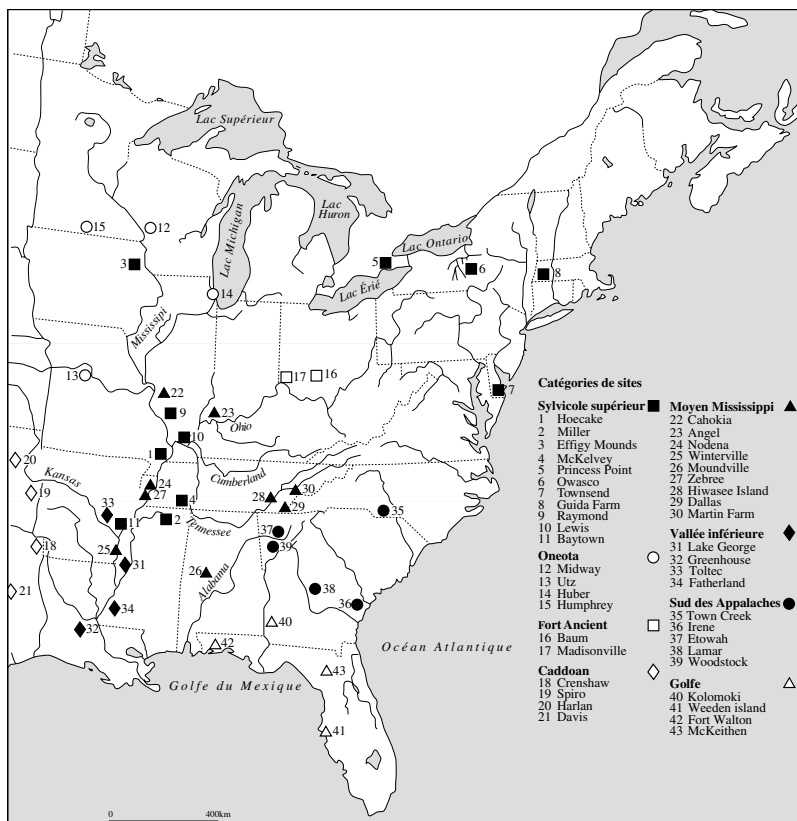
James B. Stoltman

Les vastes régions boisées, ou Woodlands, de l'est de l'Amérique du Nord présentent d'étonnants contrastes tant sur le plan environnemental qu'en ce qui concerne les modes d'adaptation des autochtones (carte 37). La période comprise entre 700 et 1500 a été marquée par la diffusion des économies fondées sur l'agriculture et par la mise en place de systèmes d'organisation sociale extrêmement complexes, d'un degré de sophistication proche de celui des sociétés méso-américaines. Les deux siècles suivants verront l'arrivée d'un nombre croissant d'Européens, l'intensification des échanges culturels entre immigrants et autochtones et, finalement, la décimation ou le déplacement de la majorité de la population indigène. La période comprise entre 700 et 1500 correspond donc au dernier chapitre de l'histoire des Woodlands de l'Est qui ait été écrit par les seuls peuples autochtones.

L'ARRIÈRE-PLAN CULTUREL VERS L'AN 700

Les Woodlands de l'Est formaient, vers l'an 700, une mosaïque culturelle complexe. Il est donc difficile de brosser un tableau général de l'histoire de cette région tout en rendant compte de l'énorme diversité des modes d'adaptation autochtones.

La majorité des cultures remontant à cette époque sont associées au sylvicole supérieur. Les peuples porteurs de ces traditions vivaient généralement en petites communautés villageoises autonomes dotées d'une organisation sociale égalitaire. Leurs principales activités de subsistance étaient la chasse et la cueillette, mais ils pratiquaient aussi l'horticulture pour compléter leur apport alimentaire. Leurs sépultures étaient très souvent surmontées d'un tumulus de terre. On notera qu'ils apportaient moins de soin à la construction des tombes et à leur équipement en mobilier funéraire que leurs ancêtres du sylvicole inférieur et moyen. Dans le domaine technique, c'est la fabrication de récipients en céramique qui constitue le trait distinctif le plus marquant du sylvicole supérieur. Ces récipients sont en général de simples poteries



Carte 37 Les Woodlands de l'est de l'Amérique du Nord (J. B. Stoltman ; P. Schmidt).

modélées avec une pâte qui était dégraissée par addition de pierre concassée, de sable ou de chamotte. On a identifié une large palette de traditions céramiques régionales dont la répartition géographique est demeurée étonnamment stable tout au long du sylvicole moyen et supérieur et jusqu'aux alentours de 700. Il semble, autrement dit, que la continuité régionale qui s'est manifestée dans la culture et le peuplement soit le phénomène le plus frappant de l'histoire des Woodlands de l'Est à cette époque.

L'utilisation de l'expression « sylvicole supérieur » pour désigner une catégorie archéologique présente de sérieux inconvénients. Elle est souvent employée pour référer à une période — celle qui s'étend de 400 à 1000 —, mais cet usage est inapproprié dans la mesure où des cultures se rattachant

typologiquement au sylvicole moyen se sont maintenues pendant ce laps de temps dans diverses régions du Nord-Est, de la côte atlantique moyenne et des Appalaches. Mais le problème tient surtout au fait que le classement d'un large éventail de cultures au sein d'une même catégorie, telle que celle du sylvicole supérieur, laisse entendre que les peuples porteurs de ces traditions ont de proches ancêtres communs. Or, il n'en est rien. C'est pour cette raison que, d'un point de vue taxinomique, il est préférable de considérer le « sylvicole supérieur » comme une simple phase à laquelle on peut associer un ensemble homotaxique de cultures qui ne sont pas nécessairement apparentées sur le plan temporel ou historico-culturel. C'est cette acception que nous avons retenue ici.

Parmi les cultures du sylvicole supérieur datant des environs de 700, qui s'inscrivent toutes dans le prolongement de traditions locales plus anciennes, on peut citer celles de Weeden Island dans le nord de la Floride, de Coles Creek dans la vallée inférieure du Mississippi, de Fourche Maline dans le sud du Trans-Mississippi, de Miller III, McKelvey et Hamilton dans le Centre-Sud, de Patrick et Raymond dans le sud de l'Illinois, de Newtown dans le sud de l'Ohio et d'Effigy Mound, ainsi que de Princess Point dans la région des Grands Lacs. Ce sont des sociétés de ce type qui ont jeté les bases de l'organisation sociale complexe qui s'est développée vers l'an 1000.

LES PRINCIPALES ÉVOLUTIONS CULTURELLES INTERVENUES ENTRE 700 ET 1000

Quatre grandes évolutions socioculturelles sont particulièrement caractéristiques de la période comprise entre 700 et 1000 : l'intensification de l'agriculture ; la construction de centres cérémoniels et urbains regroupant des tumulus à plateforme ; la mise en place de systèmes sociaux hiérarchisés ; l'introduction d'innovations techniques. On a souvent invoqué des influences venues de Mésio-Amérique pour expliquer ces évolutions, mais on ne dispose à ce jour d'aucune preuve archéologique attestant avec certitude l'existence de contacts culturels avec l'extérieur à cette époque. Il est dès lors plus raisonnable de considérer qu'il s'agit d'une période de changements culturels d'origine essentiellement autochtone, vraisemblablement induits par un accroissement des interactions entre les divers peuples du sylvicole supérieur.

L'intensification de l'agriculture a joué un rôle considérable dans les transformations culturelles qui ont marqué la période 700–1000. L'origine de ce phénomène ne peut être attribuée à l'introduction de nouvelles plantes cultivées, hormis peut-être celle du haricot, du maïs et de la courge, venues s'ajouter aux plantes indigènes telles que le tournesol, l'*Iva annua*,

le *Phalaris caroliniana*, la renouée et l'ambrosie qui étaient cultivées dans maintes régions de l'est du continent bien avant 700. L'analyse de nombreux restes de plantes carbonisées nous a fourni la preuve que, bien qu'il soit apparu dès 200, le maïs n'est devenu un aliment de base des peuples des Woodlands de l'Est que vers 900. La question de savoir pourquoi sa culture s'est développée à cette époque n'a pas encore trouvé d'explication satisfaisante. Sans doute une période d'ajustement était-elle nécessaire pour que cette céréale tropicale s'acclimate à un milieu tempéré et que les peuples des Woodlands s'accoutument à la cultiver et à la consommer. Il est possible, quoique largement hypothétique, que la culture du maïs se soit étendue à la faveur d'un réchauffement climatique. Beaucoup avancent, par ailleurs, que cette évolution est due à une pression démographique, mais il s'agit là d'une hypothèse extrêmement difficile à valider de façon empirique. La prudence commande de ne pas prendre l'expansion des sites urbains pour preuve de ce phénomène, les mouvements de concentration de population ne s'accompagnant pas nécessairement d'une croissance démographique.

La multiplication des centres cérémoniels et urbains caractérisés par des tumulus à plate-forme disposés autour de grandes places est symptomatique des mutations sociales, politiques et religieuses survenues à cette époque, en particulier dans le Sud-Est. Si ces centres ne sont devenus courants entre la Floride et l'Oklahoma qu'après 900–1000, leur origine n'est pas à chercher au-delà des Woodlands de l'Est. Les tumulus à plate-forme, sur lesquels étaient érigés des édifices religieux ou funéraires ou des résidences réservées à l'élite, sont des avatars de tertres plus simples à sommet plat. On a retrouvé quantité de tertres de ce type remontant au sylvicole supérieur ou moyen dans la vallée inférieure du Mississippi (à Marksville et dans le territoire des Coles Creek), le Tennessee, la Caroline du Nord (à Pinson et à Garden Creek), la Georgie (à Annewakee Creek, Mandeville et Kolomoki) et l'aire de Weeden Island dans le nord de la Floride.

La présence d'ouvrages publics monumentaux et l'existence de résidences ou de cimetières réservés à des individus de haut rang laissent penser que, vers l'an 1000, certains de ces centres cérémoniels et urbains étaient administrés par une élite héréditaire. Par exemple, entre 900 et 1000, sur le site de Cahokia, dans le sud-ouest de l'Illinois, des travaux de construction avaient été engagés au sommet de deux imposants tumulus alignés sur l'axe nord-sud du site : le Monk's Mound (énorme plate-forme s'étendant sur 7,3 ha à sa base et s'élevant à plus de 30 mètres de hauteur) et le Mound 72 (qui abritaient 20 sépultures appartenant, pour la plupart, à des membres de l'élite et, plus rarement, à des victimes sacrificielles).

Dans les Woodlands de l'Est, les centres cérémoniels et urbains postérieurs à 900 se distinguent de ceux des époques antérieures en ce qu'ils

sont toujours associés à la culture intensive du maïs et à ce qu'on a appelé le « complexe cérémoniel du Sud-Est ». Cette dénomination désigne un ensemble interculturel de croyances et de pratiques religieuses largement partagées, dont on trouve l'expression dans l'iconographie élaborée des objets en cuivre, en coquillage, en céramique et en pierre que renfermaient couramment les sépultures de notables dans les territoires situés entre le nord de la Floride et l'est de l'Oklahoma.

Deux innovations techniques, dont on exagère souvent l'importance, constituent des marqueurs intéressants de la période étudiée. Il s'agit en premier lieu d'un mode de construction plus durable des maisons dont les poteaux muraux ne sont plus fichés dans des trous mais dans des tranchées. Le procédé, devenu courant à la fin de la période 700–1000, est apparu avant 900 dans certaines régions du Tennessee et de l'Arkansas, puis s'est répandu dans le Sud-Est et le Midwest. L'adoption de ce mode de construction, qui exigeait davantage de main-d'œuvre, résulte probablement d'une sédentarisation accrue associée à une intensification de l'agriculture. La seconde innovation concerne la technique de la céramique et consiste en l'adjonction de coquillages broyés à la pâte pour la dégraisser. Il a été montré expérimentalement que cet additif augmente la malléabilité de certains types d'argiles et permet ainsi de modeler des récipients aux parois plus fines, plus résistantes et dotées de propriétés diathermiques plus intéressantes. On pense que, du fait de ses avantages, cette technique s'est largement répandue, dès son apparition, dans le Sud-Est et le Midwest, ainsi que dans certaines parties de l'Arkansas et du Missouri, peu après 700. Si, on est fondé à accepter l'opinion dominante selon laquelle cette innovation dans le domaine de la céramique a été introduite par les autochtones de la vallée moyenne du Mississippi, il convient de ne pas attribuer la diffusion de cette technique à un rayonnement du peuple qui l'a mise au point. Une troisième innovation technique importante, l'arc et la flèche, est sans doute antérieure à 700, mais n'a commencé à se répandre qu'au cours des trois siècles suivants.

Dans une grande partie des textes consacrés aux Woodlands de l'Est, les transformations intervenues au cours du sylvicole supérieur — à savoir, les innovations techniques, l'intensification de l'agriculture, le développement de centres cérémoniels et urbains et la complexification de l'organisation sociale — sont associées à l'émergence de la phase ou tradition « mississippienne », qui se prolongera jusqu'à l'arrivée des Européens dans la majeure partie du Sud-Est.

LE CONCEPT MISSISSIPPIEN

Le mot «mississippien» est l'un des termes les plus courants des publications scientifiques sur la préhistoire nord-américaine. Il est à ce point prisé que les archéologues ne cessent de lui donner de nouvelles acceptions pour pouvoir en étendre l'usage. Malheureusement, ces nouvelles définitions viennent souvent contredire les anciennes, et comme ces dernières, telles la vieille garde, restent fidèles au poste, les textes sont truffés d'utilisations antinomiques du même terme. Notre objectif n'est pas de remédier à ce problème mais de passer en revue les principaux concepts employés, afin de rendre explicite l'approche retenue ici pour analyser les modèles culturels se rattachant à la période comprise entre 700 et 1500.

Les termes archéologiques «Mississippi» et «mississippien» dérivent de l'expression «Moyen Mississippi» forgée par W. H. Holmes (1903) pour désigner l'une des onze aires de production de céramique qu'il a identifiées dans l'est de l'Amérique du Nord. Cette aire, située à la croisée des États de l'Illinois, du Kentucky, du Missouri, de l'Arkansas et du Tennessee, se caractérise par des poteries aux formes variées et souvent complexes, dont la pâte a été dégraissée par addition de coquillages broyés.

Dans les années 1930, la définition archéologique de l'expression «Moyen Mississippi» s'est enrichie de nombreux traits distinctifs : ont ainsi été associés aux céramiques caractéristiques de cette région les tumulus à plate-forme, les maisons «à tranchées de fondation» et les pierres polies discoïdales. À la même époque est apparue l'expression «modèle du Mississippi», dotée d'un sens encore plus large puisqu'elle réfère à la fois à l'aire culturelle nommée «Moyen Mississippi» et à une série d'aires typologiquement semblables dans l'Ohio et dans le bassin supérieur du Mississippi. Toutes les tentatives de redéfinition du concept mississippien se sont heurtées au fait que les définitions initiales, en plus d'être profondément enracinées dans les esprits, sont fondées sur des vestiges matériels par opposition à des témoins temporels et spatiaux. Quels que soient les contours exacts donnés au terme «mississippien», il se rapporte invariablement à l'ensemble des cultures de la vallée moyenne du Mississippi remontant à la fin de la préhistoire qu'Holmes englobait dans son concept originel.

Aujourd'hui, les textes relatifs à la préhistoire des Woodlands de l'Est offrent un vaste éventail de définitions du terme «mississippien», pour la plupart fondées sur des critères temporels ou formels. Dans son acception temporelle, le «mississippien» désigne la période qui, dans le Sud-Est et le Midwest, a été marquée par l'essor des cultures de type mississippien. Le début en est généralement fixé aux alentours de 900 ou 1000 apr. J.-C. et la fin à l'époque de la conquête européenne. Le problème, c'est que les

cultures réputées mississippiennes d'après la quasi-totalité des définitions formelles ne se sont développées que dans certaines parties des Woodlands de l'Est. Le concept ainsi délimité ne peut donc embrasser toutes les traditions régionales attribuées à la période mentionnée. C'est ainsi qu'à propos des régions des Grands Lacs, du Nord-Est et du centre du littoral atlantique, on parle de « sylvicole supérieur » pour évoquer la même période.

Qu'ils admettent ou non l'idée d'une période mississippienne, la plupart des archéologues s'appuient aujourd'hui sur une définition de type formel du mississippien, qu'ils qualifient généralement de culture, de tradition ou de phase. Toutefois, si le concept de mississippien a toujours eu une dominante plus matérielle que temporelle, les archéologues peinent à s'accorder sur les critères qui doivent en fonder la définition formelle. Une approche courante consiste à réserver le terme « mississippien » aux ensembles culturels présentant les traits distinctifs que les auteurs de la méthode taxinomique du Midwest avaient ajoutés à la définition de « Moyen Mississippi » lorsqu'ils avaient fait de l'aire de production de céramique une formation archéologique à part entière. Dans cette acception, qui correspond à une approche « culturelle restreinte », les termes « mississippien » et « Moyen Mississippi » ont un sens équivalent.

Des spécialistes ont récemment plaidé pour une approche à l'opposé de la démarche « culturelle restreinte » et que l'on pourrait qualifier de « comportementale générale ». Dans une synthèse de référence publiée en 1967, Griffin préconise d'appliquer le terme « mississippien » aux sociétés qui sont progressivement devenues tributaires de l'agriculture pour se procurer leurs principales ressources alimentaires stockables. Il encourageait par là même à élargir le concept de mississippien à des cultures qui étaient non plus associées au Moyen Mississippi mais au sud du Trans-Mississippi, à la vallée inférieure du fleuve et au sud des Appalaches. Dans une optique similaire, Smith (1978) a davantage mis l'accent sur le comportement socio-économique passé des sociétés concernées que sur leur culture matérielle. Il a ainsi défini les sociétés mississippiennes comme celles caractérisées par une organisation sociale hiérarchisée et « un mode d'adaptation complexe spécifique à des zones d'habitat linéaires circonscrites à l'environnement des plaines inondables ». Toujours dans le même esprit, Knight (1986) a proposé de considérer le mississippien comme un « modèle rituel partagé ». En plus d'être axées sur le comportement, qu'il soit économique, social ou rituel, plutôt que sur la culture matérielle, ces tentatives de redéfinition du mississippien sur une base formelle (et non temporelle ou spatiale) ont le dénominateur commun suivant : elles donnent toutes à ce terme une application plus large que ne le fait l'approche « culturelle restreinte », en incluant diverses sociétés extérieures au Moyen Mississippi dans la catégorie du mississippien.

Le terme « mississippien », nous l'avons montré, a de multiples acceptions. Il importe de ne pas l'ignorer si l'on veut comprendre la littérature sur

la préhistoire des Woodlands de l'Est. Par ailleurs, il serait vain de chercher à rallier un consensus sur le « meilleur » usage du terme, d'autant qu'il ne s'agit pas là d'une question purement sémantique. Chacune des acceptions données au terme « mississippien » reflète, en effet, une nouvelle façon de poser le problème et une perspective différente sur le passé. S'il convient d'encourager systématiquement la recherche de nouvelles perspectives, les préhistoriens des Woodlands de l'Est doivent prendre conscience que la redéfinition continue du même terme nuit à la clarté de la communication. Tant qu'ils n'auront pas dressé ce constat, nous continuerons à être bombardés de multiples définitions souvent contradictoires. On ne peut, pour le moment, qu'espérer que les auteurs expliciteront leurs objectifs et l'acception qu'ils donnent au terme « mississippien », et qu'ils s'en tiendront à ce seul usage, tout au moins au sein d'une même étude.

L'objectif du présent chapitre est de dresser un tableau synoptique des principaux processus culturels à l'œuvre dans les Woodlands de l'Est entre 700 et 1500. Selon la thèse dominante, ces processus constituent le prolongement de divers modèles adaptatifs et techniques régionaux qui se sont enrichis au gré de contacts interrégionaux plus ou moins étroits, sans lien avec d'importants mouvements de population. Pour lever toute ambiguïté dans l'exposé qui suit, nous emploierons en lieu et place du terme « mississippien » des expressions désignant des manifestations régionales spécifiques, comme « Moyen Mississippi », « Appalaches du Sud » ou « Caddoan ». Il s'agit en quelque sorte de procéder par « en bas » plutôt que par « en haut », l'approche retenue mettant davantage l'accent sur la description et l'explication de la nature de la variabilité interrégionale que sur l'identification des similitudes à l'échelle des Woodlands de l'Est.

LES MODÈLES CULTURELS DANS LES WOODLANDS DE L'EST ENTRE 700 ET 1500

Notre manière de percevoir le passé est non seulement influencée par les données disponibles, mais aussi par le type d'approche — par « le haut » ou par « le bas » — définie pour étudier les témoignages archéologiques. On peut illustrer ce point par une métaphore, en comparant un millefeuille aux torons d'un cordage. Lorsque la préhistoire d'une aire géographique vaste et complexe comme les Woodlands de l'Est est abordée par « le haut » (autrement dit, lorsque l'on cherche des constantes au niveau régional), le procédé de classification le plus efficace consiste à délimiter des périodes et des phases. La préhistoire apparaît alors comme un énorme millefeuille composé d'une succession de couches. Les dernières tentatives de synthèse relatives à la

préhistoire de certaines régions des Woodlands de l'Est ont, pour la plupart, emprunté cette approche (voir notamment Funk, 1983 ; Griffin, 1983 ; Muller, 1983 ; Smith, 1986 ; Steponaitis, 1986). Comme l'ont amplement prouvé les résultats obtenus, l'identification de différentes « couches » fournit des éclairages intéressants. Les désignations de ces couches, qu'il s'agisse de termes bien ancrés dans l'usage tels que « sylvicole supérieur » et « mississippien » ou d'expressions nouvelles comme « mississippien émergent », ont permis d'attirer l'attention sur les grandes évolutions communes à l'ensemble des Woodlands de l'Est qu'on ne serait peut-être pas parvenu à discerner sans cet angle d'étude. À cette méthode s'oppose l'approche par « le bas », dont les travaux de Caldwell (1958) fournissent le meilleur exemple. Ce second axe de recherche insiste sur l'importance des variations interrégionales et cherche à expliquer comment des différences régionales, sont nées et ont perduré. Dans cette perspective, la préhistoire est davantage perçue comme un cordage complexe constitué d'une multitude de fils entrelacés.

Le premier « fil » que l'on rencontre en examinant d'« en bas » la préhistoire des Woodlands de l'Est après 700 est celui que l'on appelle généralement le « Moyen Mississippien ». Après l'avoir formellement défini dans les années 1930, les archéologues ont progressivement démêlé ce fil, démontrant non seulement qu'il se composait de variantes régionales, mais aussi que celles-ci possédaient chacune une longue histoire et plongeaient leurs racines dans des traditions distinctes. On ne peut donc plus considérer le Moyen Mississippien comme une culture unitaire dotée d'un foyer unique de rayonnement qui serait situé dans la vallée du Mississippien. Il est préférable de penser le Moyen Mississippien comme un groupe de cultures régionales largement autonomes qui se sont épanouies conjointement à la faveur d'échanges et d'interactions culturelles (avec d'autres sociétés, rattachées ou non au Moyen Mississippien) dont elles ont tiré un profit mutuel. Cette conception fondamentale a été exposée dès 1946 par Griffin mais n'avait, jusqu'à une date récente, recueilli qu'une faible adhésion.

Les préhistoriens sont aujourd'hui plus enclins à accepter une vision polyphylétique des origines du Moyen Mississippien. Ce revirement est sans aucun doute lié à l'accumulation de données témoignant d'une continuité entre les diverses cultures régionales du Moyen Mississippien et les expressions locales du sylvicole supérieur. On a ainsi clairement montré que la variante du Moyen Mississippien présente dans l'American Bottom (qui englobe Cahokia et son arrière-pays) est l'héritière d'une culture du sylvicole supérieur implantée dans le sud de l'Illinois (Bluff récent). Celle-ci se distingue nettement du continuum McKelvey/West Jefferson du nord de l'Alabama, à la base de la culture de Moundville et des continuums Mason/Banks et Hamilton/Martin Farm, eux-mêmes sous-jacents aux cultures matures du Moyen Mississippien de l'ouest et de l'est du Tennessee.

La thèse d'une origine unitaire des cultures du Moyen Mississippi étant sérieusement remise en cause aujourd'hui, il serait opportun de procéder à un nouvel examen critique du concept de mississippien. Les spécialistes ont une nette tendance à évoquer le « mississippien » au singulier plutôt qu'au pluriel et parlent, par exemple, de « l'essor de la culture mississippienne » ou de « l'essor du mode d'adaptation culturel mississippien », ce qui constitue, nous semble-t-il, un corollaire inattendu de l'approche dominante par « le haut ». Si, comme le montrent les dernières découvertes, le Moyen Mississippi doit être pensé comme une entité culturelle plurielle et non pas unitaire, comment peut-on espérer utiliser le concept plus large de mississippien dans un sens unitaire sans schématiser à l'excès la préhistoire des Woodlands de l'Est ?

Le problème fondamental que pose l'emploi du concept mississippien dans son acception « comportementale générale » ne tient pas à ce que le mode de subsistance fondé sur l'agriculture, l'adaptation complexe de cette activité aux conditions écologiques des plaines inondables ou le modèle rituel commun à tous les groupes n'ont pas existé ou ne sont pas dignes d'intérêt, mais au fait que ces pratiques avaient également cours hors de l'aire culturelle du Moyen Mississippi. En raison de l'étroitesse des liens historiques et étymologiques unissant les concepts de Moyen Mississippi et de mississippien, il est quasiment impossible d'employer cette deuxième notion sans donner à penser que les cultures rattachées au mississippien et non établies dans la vallée moyenne du Mississippi (celles notamment de la vallée inférieure du fleuve, du Caddoan, du sud des Appalaches ou du Golfe) ont leurs racines dans les cultures du Moyen Mississippi. Or, il s'agit d'une thèse extrêmement discutable. Elle exigerait un examen critique bien plus approfondi, ce que ne facilite guère le cadre conceptuel de l'approche « comportementale générale ». C'est pour cette raison que, dans le présent chapitre, nous avons préféré écarter le terme « mississippien ».

Il y a eu, sans aucun doute, une étroite interaction culturelle entre l'aire du Moyen Mississippi et les régions environnantes à partir de 900-1000. Les recherches par « le bas » ont toutefois également établi que, bien avant 700, coexistaient dans le Sud-Est (la région mississippienne traditionnelle) au moins quatre grandes traditions extérieures au Moyen Mississippi qui ont conservé leur identité propre jusqu'à l'arrivée des Européens : il s'agit des cultures du Golfe, du sud des Appalaches, de la vallée inférieure du Mississippi et de Caddoan.

La tradition du Golfe, à laquelle se rattachent en particulier les cultures de Weeden Island et de Fort Walton, s'est épanouie dans la plaine côtière dans le nord de la Floride ainsi que dans le sud de la Georgie et de l'Alabama. On a exhumé le même type de vestiges dans les sites de Weeden Island et de Fort Walton, notamment des offrandes mortuaires collectives de céramiques brisées enfouies dans des tumulus et des poteries dont la

pâte était dégraissée avec du sable et qui étaient décorées avec des outils dentelés et parfois agrémentées d'ornements modelés. Cela prouve qu'il existe une continuité entre ces deux cultures. En outre, il convient de souligner que les centres cérémoniels et urbains avec leurs tumulus à plate-forme et leurs grandes places sont apparus bien plus tôt à Weeden Island qu'à Fort Walton. Les indices révélant une importante différenciation sociale dans les pratiques funéraires sont de même beaucoup plus anciens à Weeden Island.

Au nord de cette région, dans le centre et le nord de la Georgie, dans une grande partie de la Caroline du Sud et dans le sud-ouest de la Caroline du Nord, on trouve la tradition des Appalaches du Sud qui s'est maintenue tout au long de la période comprise entre 700 et 1500. Les céramiques qui en constituent le marqueur étaient modelées dans une pâte dégraissée avec du sable et décorées de motifs estampés complexes. Il est important de noter là aussi que les tumulus à plate-forme ont été construits bien avant l'époque mississippienne.

La région au sud et à l'ouest de l'aire culturelle du Moyen Mississippi, dont le cœur était niché dans la vallée du Mississippi au sud de la rivière Arkansas, abritait, quant à elle, la tradition de la vallée inférieure, à laquelle appartenaient, entre autres, les cultures de Coles Creek et de Plaquemine. On y a découvert des céramiques très anciennes façonnées dans une pâte dégraissée avec de la chamotte. Les tumulus à plate-forme et la différenciation sociale apparaissent avant 900 dans la culture de Coles Creek.

La dernière des quatre grandes traditions du Sud-Est ne relevant pas du Moyen Mississippi est le Caddoan, qui s'est développé dans la partie méridionale du Trans-Mississippi, juste à l'ouest de la vallée inférieure du fleuve. La tradition caddoan, qui est caractérisée par des céramiques polies et gravées, souvent modelées dans une pâte dégraissée à l'aide d'os broyés, par des tombes collectives d'individus de haut rang et par des centres cérémoniels dispersés, est l'héritière directe de la culture de Fourche Maline.

Dans chacune de ces quatre aires culturelles du Sud-Est, de même que dans la vallée centrale du Mississippi, la culture intensive du maïs, les centres cérémoniels et urbains, les systèmes sociaux hiérarchisés et les innovations apportées à la technique de la céramique, notamment le dégraissage de la pâte par adjonction de coquillages broyés, ne se sont diffusés qu'après 900–1000. Il est par conséquent courant dans la littérature scientifique, lorsqu'on se réfère aux dernières phases de l'ensemble de ces traditions régionales, d'employer le terme « mississippien » pour souligner leur équivalence taxinomique. Ce type d'analyse par « le haut » présente un intérêt certain mais induit aussi le risque que les cultures classées sous cette dénomination soient considérées comme issues du groupe culturel du Moyen Mississippi. Or, les données archéologiques disponibles démentent totalement cette hypothèse et tendent au contraire à mon-

trer que les cultures du Moyen Mississippi et les autres traditions du Sud-Est se sont mutuellement influencées et que les Woodlands de l'Est ont été maillés par un réseau complexe d'interactions pendant la période 700-1500.

Tandis que des systèmes sociaux complexes se développaient dans quasiment tout le Sud-Est, certaines cultures, majoritairement implantées au nord de la rivière Ohio, ont suivi une évolution divergente. Les données archéologiques ont établi que, tout comme dans le Sud-Est, l'intensification de l'agriculture a commencé à se généraliser après l'an 1000. Toutefois, la principale plante cultivée, le maïs, est une espèce tropicale, et des contraintes environnementales en limitaient la culture aux quelque 120 jours sans gelée par an. De plus, le manque de terres riches, naturellement régénérées et faciles à labourer, comme pouvait en offrir le sol alluvial des grandes vallées fluviales du Sud-Est, limitait considérablement l'intensivité de la culture du maïs dans toute la moitié nord des Woodlands de l'Est. Dans le Midwest et le Nord-Est, l'infertilité du sol, l'impossibilité de travailler certaines terres (menacées par les inondations ou mal drainées) et la brièveté de la saison de croissance constituaient des facteurs si dissuasifs qu'à l'opposé des pratiques intensives, les agriculteurs adoptèrent la culture itinérante sur les hautes terres boisées de caducifoliées. Cette stratégie d'exploitation avait généralement pour corollaire un mode d'établissement moins sédentaire et de taille plus modeste que chez les riverains du Sud-Est pratiquant l'agriculture intensive; elle explique en partie pourquoi la majorité des communautés du Midwest et du Nord-Est n'ont pas adopté de systèmes sociaux hiérarchisés.

Dans de nombreuses zones du Midwest, l'innovation qu'apporte le mississippien à la technique de la céramique du sylvicole supérieur, à savoir la substitution de coquillages broyés au sable grossier comme dégraissant, apparaît vers l'an 1000, parallèlement à l'intensification de la culture du maïs. Les deux expressions régionales les mieux connues qui ont suivi cette évolution sont la culture d'Oneota dans la vallée supérieure du Mississippi et la culture de Fort Ancient dans la vallée centrale de l'Ohio. C'est dans l'aire de ces deux cultures que sont apparus les premiers villages d'agriculteurs sédentaires. On n'y a cependant retrouvé aucun vestige témoignant d'une organisation sociale complexe et hiérarchisée, semblable à celle qui caractérisait la plupart des sociétés du Moyen Mississippi. L'émergence apparemment soudaine de ces cultures et leurs affinités typologiques avec celles du Moyen Mississippi ont pendant longtemps étayé la thèse selon laquelle elles dériveraient de ces dernières ou en avaient subi l'influence. En fait, dans la méthode taxinomique du Midwest, Oneota et Fort Ancient ont été rattachés à la phase du « Haut Mississippi » du modèle du Mississippi et, par conséquent, ont été (et sont encore) souvent classés sous la dénomination de « mississippien » (Deuel, 1937; Griffin, 1943, pp. 268–302).

Il est presque certain que l'émergence de ces deux cultures a entraîné la transformation des sociétés locales du sylvicole supérieur par la voie d'interactions avec le Moyen Mississippi. Toutefois, le point de savoir comment cette interaction s'est produite exactement est un sujet complexe et très controversé. Certains ont avancé que les pratiques du Moyen Mississippi avaient été introduites dans les vallées du Haut Mississippi et de l'Ohio central à la faveur d'une vague migratoire. Dans la vallée centrale de l'Ohio, s'agissant des origines de Fort Ancient, cette théorie est réfutée par la progressivité des changements intervenus dans la technique de la céramique entre les phases Cole et Newtown du sylvicole supérieur et les premières phases de Fort Ancient, de Baum et d'Anderson, ainsi que par l'absence d'ensembles archéologiques exclusivement attribuables au Moyen Mississippi. La théorie de la migration semble, en revanche, pouvoir s'appliquer à la vallée supérieure du Mississippi. Elle y est, en effet, étayée par l'absence d'un système constituant sans conteste un intermédiaire entre les manifestations locales du sylvicole supérieur (comme la culture d'Effigy Mound) et les premières phases de la culture d'Oneota. Elle est également confortée par la présence de divers ensembles archéologiques dans le nord-ouest de l'Illinois, le sud-est du Minnesota et le sud du Wisconsin qui portent l'empreinte de la variante dite «American Bottom» du groupe culturel du Moyen Mississippi. Un large faisceau de preuves indique que la vallée supérieure du Mississippi a été largement soumise à l'influence culturelle (par l'intermédiaire ou non de déplacements de population) directe ou indirecte de Cahokia (entre 1050 et 1200). Selon la manière dont ils interprètent les datations au carbone 14, les spécialistes estiment soit que ces influences venues de Cahokia sont corrélées à l'émergence, après 1050, de la société d'Oneota qui aurait succédé à un modèle du sylvicole supérieur, soit qu'elles ont été absorbées par un complexe d'Oneota préexistant. Les partisans de cette seconde interprétation postulent qu'Oneota était apparu au moins un siècle plus tôt, avant la première phase d'interactions avec Cahokia, et que son développement constituait une réponse adaptative à la culture intensive du maïs.

Après l'an 1000, au-delà des limites géographiques des aires culturelles d'Oneota et de Fort Ancient, la moitié septentrionale des Woodlands de l'Est et le littoral atlantique jusqu'au sud de la Caroline du Sud abritaient une myriade de complexes culturels généralement rattachés à la phase du sylvicole supérieur. La culture itinérante du maïs était largement pratiquée par les autochtones, mais la place que tenait cette céréale dans leur alimentation variait considérablement d'une communauté à l'autre. D'une façon générale, ce sont les peuples du sylvicole supérieur installés à la croisée des États du Michigan, de l'Ohio, de la Virginie occidentale, de la Pennsylvanie et de New York, ainsi que dans le sud de l'Ontario au Canada, qui dépendaient le plus de la culture du maïs. Les analyses récentes des isotopes du carbone réalisées sur

des ossements humains provenant de l'aire culturelle de Monongahela, dans l'ouest de la Virginie, indiquent que ces populations du sylvicole supérieur consommaient le maïs dans des proportions comparables à celles de Fort Ancient. De fait, l'une comme l'autre étaient davantage tributaires du maïs que tous les peuples connus du Moyen Mississippi. Voilà qui devrait mettre dans l'embarras ceux qui aimeraient définir le mississippien selon le critère de la dépendance des populations à l'égard de l'agriculture.

Des modes de vie plus sédentaires avaient, après l'an 1000, été adoptés par divers peuples du sylvicole supérieur de la région située entre les Grands Lacs et le littoral atlantique. On y a découvert les vestiges d'importantes zones d'habitation occupées toute l'année qui ont livré une abondance de données archéologiques. L'apparition, à cette époque, d'une multitude de villages fortifiés indique que les conflits sociaux intercommunautaires n'étaient pas cantonnés aux régions les plus densément peuplées du Sud-Est. À l'exception peut-être des Powhatan de la plaine côtière de Virginie, l'ensemble des peuples connus du sylvicole supérieur et des autres peuplades établies de longue date dans la moitié septentrionale des Woodlands de l'Est possédaient des systèmes sociaux égalitaires.

Tout comme pour le concept de mississippien dans le Sud-Est, celui de sylvicole supérieur, appliqué à la région des Grands Lacs et du Nord-Est, se rapporte à un ensemble de cultures équivalentes sur le plan taxinomique, mais qui ne sont pas nécessairement les héritières de cultures communes. En fait, lorsqu'on l'étudie par « le bas » dans la moitié septentrionale des Woodlands de l'Est, la phase du sylvicole supérieur révèle une grande complexité et peut être comparée à un cordage composé de nombreux torons indépendants mais entrelacés, chaque toron correspondant à une tradition régionale distincte. La distribution géographique des vestiges archéologiques laissés par les peuples du sylvicole supérieur après l'an 1000 semble résulter non pas de mouvements de population, comme on l'a souvent cru au départ, mais de l'interaction culturelle entre des populations régionales stables. La diversité qui a toujours existé au sein du monde septentrional du sylvicole supérieur s'est accrue au gré des différents échanges établis avec les cultures mississippiennes du Sud. À l'est de la vallée supérieure du Mississippi (où l'interaction entre Cahokia et son arrière-pays septentrional a été particulièrement importante entre 1000 et 1200), la principale source des influences mississippiennes semble avoir été la culture de Fort Ancient. Le sud du Michigan et le nord de l'Ohio marquent les limites nord-est de l'aire où la pâte céramique, conformément aux pratiques mississippiennes, était dégraissée par addition de coquillages broyés et où des poignées étaient ajoutées aux poteries qui, pour le reste, se rattachaient au sylvicole supérieur. Il n'est nul besoin d'invoquer des migrations pour expliquer l'apparition de ces traits mississippiens à la périphérie septentrionale de l'aire culturelle de Fort Ancient (illustrations 283 à 288).

BIBLIOGRAPHIE

- BADGER R., CLAYTON R., CLAYTON L. A. (dir. publ.). 1985. *Alabama and the borderlands from prehistory to statehood*. The University of Alabama Press.
- BAREIS C. J., PORTER J. W. (dir. publ.). 1984. *American bottom archaeology*. Urbana (Illinois).
- BRAIN J. P. 1976. «The question of corn agriculture in the lower Mississippi valley». *Southeastern Archaeological Conference Bulletin*, n° 19, pp. 57–60.
- CALDWELL J. R. 1958. *Trend and tradition in the prehistory of the eastern United States*. American Anthropological Association Memoir, n° 88.
- CUSTER J. F. (dir. publ.). 1986. *Late Woodland cultures of the middle Atlantic region*. Newark (Delaware).
- DEUEL T. 1935. «Basic cultures of the Mississippi valley». *American Anthropologist*, n° 37 (3), pp. 429–445.
- 1937. «The application of a classificatory method to Mississippi valley archaeology». Dans: F. C. Cole, T. Deuel (dir. publ.). *Rediscovering Illinois*. Chicago, pp. 207–219.
- FAULKNER C. H. 1972. «The Mississippian–Woodland transition in the Middle South». *Southeastern Archaeological Conference Bulletin*, n° 15, pp. 38–45.
- FORD R. I. (dir. publ.). 1985. *Prehistoric food production in North America*. University of Michigan, Museum of Anthropology (Anthropological Papers, 75).
- FOWLER M. L. 1974. «Cahokia: ancient capital of the Midwest». *Addison-Wesley Module in Anthropology*, n° 48.
- 1975. «A pre-Columbian urban center on the Mississippi». *Scientific American*, n° 233 (2), pp. 92–101.
- FUNK R. E. 1983. «The northeastern United States». Dans: J. D. Jennings (dir. publ.). *Ancient North Americans*. San Francisco, pp. 302–371.
- GIBBON G. E. (dir. publ.). 1982. *Oneota studies*. University of Minnesota Publications in Anthropology.
- GRIFFIN J. B. 1943. *The Fort Ancient aspect: its cultural and chronological position in Mississippi valley archaeology*. Ann Arbor (Michigan).
- 1946. «Cultural change and continuity in eastern United States archaeology». Dans: F. Johnson (dir. publ.). *Man in northeastern North*

- America*, pp. 37–95 (Papers of the Robert S. Peabody Foundation for Archaeology, 3).
- (dir. publ.). 1952. *Archaeology of eastern United States*. Chicago.
- 1967. «Eastern North American archaeology: a summary». *Science*, n° 156 (3772), pp. 175–191.
- 1983. «The Midlands». Dans: J. D. Jennings (dir. publ.). *Ancient North Americans*. San Francisco, pp. 242–301.
- HOLMES W. H. 1903. «Aboriginal pottery of the eastern United States». Dans: *Twentieth annual report of the Bureau of American Ethnology*, p. 1201.
- JENNINGS J. D. (dir. publ.). 1983. *Ancient North Americans*. San Francisco.
- JOHNSON F. (dir. publ.). 1946. *Man in Northeastern North America*. Papers of the Robert S. Peabody Foundation for Archaeology.
- KNIGHT V. J. Jr. 1986. «The institutional organization of the Mississippian region». *American Antiquity*, n° 51 (4), pp. 675–687.
- MCKERN W. C. 1939. «The Midwestern taxonomic method as an aid to archaeological culture study». *American Antiquity*, n° 4 (4), pp. 301–313.
- MASON R. J. 1981. *Great Lakes archaeology*. New York.
- MILANICH J. T., FAIRBANKS C. H. 1980. *Florida Archaeology*. New York.
- MORSE D. F., MORSE P. A. 1983. *Archaeology of the central Mississippi valley*. New York.
- MULLER J. 1983. «The Southeast». Dans: J. D. Jennings (dir. publ.). *Ancient North American*. San Francisco, pp. 372–419.
- RITCHIE W. A. 1965. *The archaeology of New York State*. New York.
- SMITH B. D. 1984. «Mississippian expansion: tracing the historical development of an explanatory model». *Southeastern Archaeology*, n° 3 (1), pp. 13–32.
- 1986. «The archaeology of the southeastern United States: from Dalton to de Soto, 10500-500 B.P.». *Advances in World Archaeology*, n° 5, pp. 1–92.
- STEPONAITIS V. P. 1986. «Prehistoric archaeology in the southeastern United States, 1970-1985». *Annual Review of Anthropology*, n° 15, pp. 363–404.
- STOLTMAN J. B. (dir. publ.). 1986. *Prehistoric mound builders of the Mississippi valley*. Davenport (Iowa), The Putnam Museum.
- WILLEY G. R. 1966. *An introduction to American archaeology*. Vol. I. Englewood Cliffs (New Jersey).

37.4

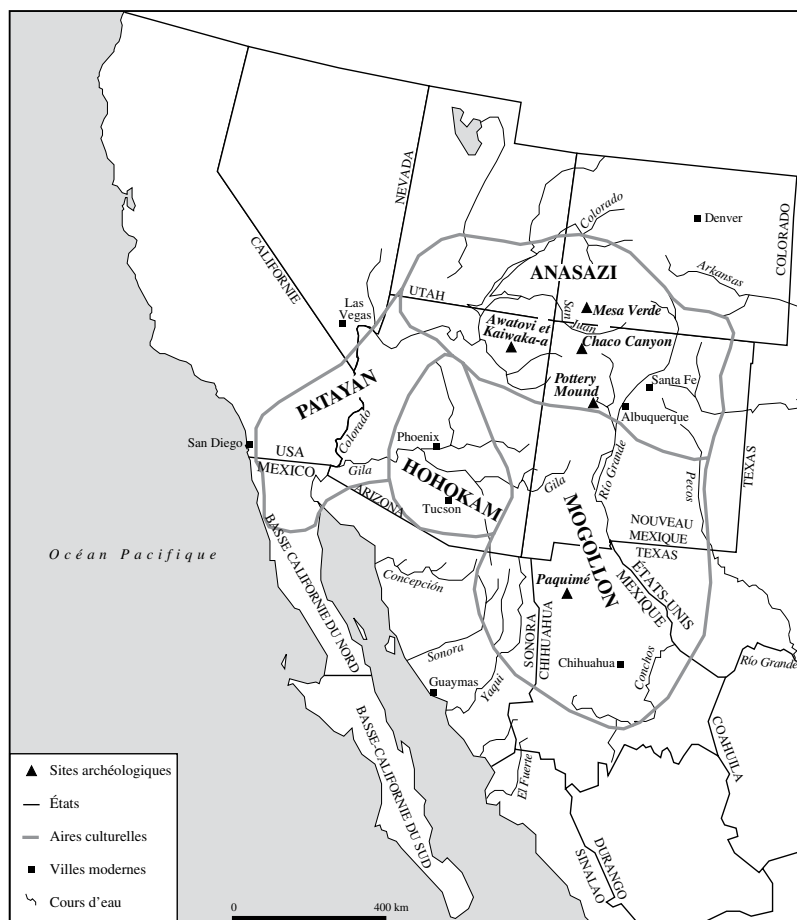
Le grand Sud-Ouest

Linda S. Cordell

LES MILIEUX NATURELS, LES MODES DE SUBSISTANCE ET LES HABITATS

Le grand Sud-Ouest correspond aujourd'hui essentiellement aux États de l'Arizona et du Nouveau-Mexique aux États-Unis et à ceux de Chihuahua et de Sonora au Mexique, mais englobe aussi des parties de l'Utah, du Colorado, du Texas, du Coahuila, du Durango et du Sinaloa (carte 38). C'est une région contrastée sur le plan environnemental, où l'on trouve des montagnes et des mesas forestières, des bassins désertiques et des plaines herbagères. L'altitude varie entre un niveau proche de celui de la mer et 4 265 mètres. L'ensemble de la région est soumis à un climat aride ou semi-aride dont la variabilité entrave l'horticulture. Les peuples autochtones du grand Sud-Ouest cultivaient néanmoins le maïs, les haricots, la courge, le coton et le tabac. C'est sa tradition horticole et ses corollaires (villages quasi permanents et population dense) qui distinguent le Sud-Ouest des aires culturelles de l'Ouest, de l'Est et du Nord. Durant la préhistoire, les sociétés du grand Sud-Ouest furent, selon les époques, égalitaires ou faiblement stratifiées, au contraire des cultures méso-américaines établies plus au sud qui étaient hautement stratifiées, urbanisées et dotées d'une organisation de type étatique.

Le grand Sud-Ouest compte aujourd'hui une population indienne importante et hétérogène dont une partie plonge ses racines dans les sociétés répertoriées localement par les archéologues. La littérature archéologique distingue quatre traditions culturelles préhistoriques : Hohokam, Patayan, Mogollon et Anasazi. Le territoire hohokam couvre les bassins de la Gila et de la Salt, dans l'Arizona central, ainsi que les déserts voisins de basse altitude, caractérisés par une faible pluviosité et une végétation de type désertique. Les Hohokam sont généralement considérés comme les ancêtres des Pima et des Papago modernes. Les Patayan occupaient, eux, la vallée du Colorado et les hautes terres forestières adjacentes où le climat était plus humide et plus frais. On estime que la tradition du peuple patayan a été perpétuée par les tribus modernes de langue yuman. Quant à la culture mogollon, elle était implantée dans les parties méridionale et orientale de



Carte 38 Les aires culturelles et les sites archéologiques préhistoriques du grand Sud-Ouest en Amérique du Nord (L. Cordell ; P. Schmidt).

la région, dont le relief accidenté est formé d'une succession de chaînes de montagnes volcaniques et de bassins. Des vallées herbagères s'y déploient à basse altitude, tandis que prédominent les forêts dans les hautes terres. Si la plupart des archéologues pensent que les Mogollon sont les ancêtres de certains peuples pueblo modernes du Nouveau-Mexique et de l'Arizona, d'autres penchent pour un lien avec les Tarahumara du Chihuahua. Enfin, le terme « Anasazi » désigne la culture préhistorique dont le cœur était situé dans

le bassin du San Juan et dans le plateau du Colorado. À certaines périodes de la fin de la préhistoire, l'aire culturelle anasazi s'est étendue vers l'est dans les Grandes Plaines. Le territoire anasazi est dominé, sur de vastes superficies, par des formations rocheuses presque horizontales, entrecoupées de canyons aux versants abrupts. On trouve aussi, sur une large partie de cette aire, des montagnes couvertes de forêts ainsi que des vallées herbagères. La faiblesse des précipitations et, dans presque toute la moitié septentrionale du grand Sud-Ouest, leur irrégularité y entravent la culture des terres. Tous les spécialistes s'accordent à reconnaître une continuité entre les Anasazi et les Pueblo modernes. Au XVI^e siècle, des Indiens de langue athapascan, initialement originaires de l'intérieur du Canada et de l'Alaska, migrèrent au Nouveau-Mexique et se disséminèrent progressivement vers l'ouest et le sud, s'établissant dans des territoires abandonnés ou sporadiquement occupés par les Pueblo. Les descendants de ces nouveaux arrivants sont les Navajo et les Apaches modernes.

Les peuples préhistoriques du Sud-Ouest ont importé leurs principales plantes cultivées (maïs, haricots, courges et coton) et leur technique agricole de Més-Amérique, où ces espèces végétales avaient été domestiquées. Le maïs était présent dans le Sud-Ouest dès 1500 av. J.-C. environ. Bien qu'avec le temps, ces peuples soient devenus davantage tributaires de l'agriculture, cette dernière ne s'est pas substituée à la chasse et à la cueillette, pratiques traditionnelles anciennes qui gardaient toute leur importance. Les plantes sauvages, comme le prosopis et le cactus dans les zones désertiques et, en altitude, les fruits, les baies, les graines de pins à amandes et d'herbes sauvages ont, de tout temps, fait partie de leur régime alimentaire. Les chiens avaient été domestiqués dans toute la région, et des dindes étaient élevées chez les Anasazi. La chasse restait néanmoins une activité essentielle. Les cervidés, les antilopes, les mouflons d'Amérique, le petit gibier, notamment les lièvres de Californie, les lapins des marais et les oiseaux ainsi que, dans certaines zones, les poissons, entraient également dans l'alimentation des peuples du Sud-Ouest.

Toutefois, au cours de la période qui nous intéresse, entre 700 et 1500, le mode de subsistance de la majorité des groupes reposait en grande partie sur l'agriculture. L'exercice de cette activité nécessitait des outils et un savoir-faire technique. Dans le territoire hohokam, il était indispensable d'irriguer les terres. Les autochtones conçurent des systèmes d'irrigation qui sont à tout point de vue remarquables. On a relevé pas moins de 580 kilomètres de canaux préhistoriques hohokam dans le seul voisinage de Phoenix, en Arizona. Vus en coupe transversale, ces canaux avaient généralement la forme d'un U ou d'un V, et leurs parois étaient renforcées par un mélange d'argile et de terre. Des rigoles, des digues de faible hauteur, des barrages et des fossés faits de hallier détournaient les eaux de ruissellement vers

les champs de maïs et de coton qui recevaient moins de 25 centimètres de précipitations par an. Les Mogollon et les Anasazi utilisaient, eux aussi, divers types de dispositifs pour exploiter l'eau et le sol en fonction des conditions environnementales et topographiques locales. Dans certaines zones, ils avaient mis en place des systèmes d'irrigation composés de réseaux de canaux, de tranchées et de vannes. Dans d'autres, ils avaient construit des terrasses et des jardins en plates-bandes à flanc de colline, ainsi que des barrages de retenue en pierre pour réguler le débit des arroyos. Certains champs anasazi étaient bordés de pierres et recouverts d'un gravier grossier qui faisait office de paillis. Destinées à stabiliser la température du sol et à retenir l'humidité, ces couvertures de gravier ont, semble-t-il, permis de pallier la brièveté de la saison de croissance végétale dans certaines aires. Les Anasazi ont également construit des réservoirs, comme celui de Mesa Verde, mais à des fins plus domestiques qu'agricoles.

Bien qu'on ne puisse pas le prouver en l'absence de systèmes d'écriture et de documents écrits, on pense que les peuples préhistoriques du Sud-Ouest faisaient appel à leurs connaissances en astronomie ainsi qu'à des rites pour s'assurer de bonnes récoltes. Encore aujourd'hui, au sein des communautés indiennes modernes du Sud-Ouest, des spécialistes sont chargés d'observer le ciel, afin de prédire les solstices. Des archéoastronomes ont avancé l'idée que certains éléments architecturaux datant de la préhistoire servaient peut-être à faire de telles prédictions. Par ailleurs, les archéologues ont exhumé des pipes en argile et des cigarettes en jonc qui étaient utilisées pour fumer du tabac et permettaient peut-être d'accomplir les rituels des « faiseurs de nuages » qu'observent de nos jours certains Indiens du Sud-Ouest.

En 700, la plupart des peuples du Sud-Ouest vivaient dans des villages ou des hameaux, dont le style architectural et le degré de permanence ont varié d'une aire et d'une époque à l'autre (illustration 281). De 700 à 1250 environ, les Hohokam ont occupé des villages composés d'habitations séparées qui abritaient chacune une famille nucléaire ou élargie. Il s'agissait de maisons semi-souterraines (c'est-à-dire construites sur des fosses de faible profondeur creusées dans le sol) dont la superstructure était faite de poteaux et de branches. Après 1250, on trouve dans l'aire hohokam des « grandes maisons » à plusieurs étages en adobe, ainsi que des ensembles d'habitations à un seul niveau, également en adobe. Dans les hautes terres patayan, entre 700 et 1000, les villages étaient constitués de maisons semi-souterraines, de forme ronde ou ovale, espacées les unes des autres. Après 1000 et jusqu'aux alentours de 1200, dans la même aire, les Patayan habitaient généralement des constructions maçonnées à seul niveau, comportant huit à dix pièces contiguës. On notera que la vallée inférieure du Colorado, toujours en territoire patayan, n'a pas livré de vestiges architecturaux. Pendant l'époque historique, les tribus yuma cultivaient la terre dans la plaine inondable du Colorado mais passaient l'hiver

à des altitudes supérieures. Les structures habitées durant la saison agricole étaient éphémères, et leur emplacement changeait d'une année à l'autre, au gré des modifications du cours du fleuve. Il se peut que les Patayan préhistoriques aient suivi une stratégie similaire. Cela expliquerait l'absence de vestiges d'habitations et de sites archéologiques stratifiés le long du fleuve.

Les Mogollon et les Anasazi occupaient eux aussi des villages de maisons semi-souterraines espacées les unes des autres. Dans l'aire anasazi, ces derniers sont remplacés vers 850 ou 900 par des *pueblos* constitués de maisons mitoyennes à un niveau. L'habitat mogollon a connu la même évolution vers l'an 1000. En territoire anasazi, pendant les XI^e et XII^e siècles, certains *pueblos* étaient construits sur trois ou quatre étages. Dans la vallée du San Juan, notamment dans le Chaco Canyon, les *pueblos* étaient de grandes constructions maçonnées en terrasse, à l'architecture hautement codifiée, possédant plusieurs étages et abritant des places en leur centre ainsi que de vastes chambres cérémonielles semi-souterraines, de forme circulaire, qu'on appelle *kivas*. L'édification de *pueblos* sur un ou plusieurs niveaux, en pierre ou en adobe, dotés de places et de *kivas* circulaires ou rectangulaires, s'est poursuivie en pays anasazi pendant l'ère historique ; ces villages sont aujourd'hui occupés par des Indiens Pueblo. Les variations temporelles des styles architecturaux ainsi que les changements stylistiques des poteries constituent la base des divisions en phases et des chronologies établies par les archéologues du Sud-Ouest. En fait, l'élaboration de chronologies connaît une grande vogue dans l'archéologie du Sud-Ouest, de sorte que des zones locales très limitées, comme les vallées des fleuves, font souvent l'objet d'une classification spécifique.

LES ARTS, L'ARTISANAT, LE COMMERCE, LA RELIGION ET L'INTÉGRATION RÉGIONALE

Des poteries façonnées à la main, au décor peint, ont été fabriquées dans tout le Sud-Ouest à des fins domestiques et commerciales. Elles étaient ornées de motifs géométriques et figuratifs adroitement exécutés à la peinture minérale ou végétale. Dans certaines régions, on utilisait une véritable glaçure à base de fer, mais elle servait uniquement de pigment décoratif et ne recouvrait jamais entièrement la surface des récipients. L'art céramique de la branche mimbres des Mogollon et celui des habitants de Paquimé (Casas Grandes), dans le Chihuahua, sont particulièrement bien connus aujourd'hui et largement admirés (illustration 282).

Des bijoux et des ornements en coquillages et en pierre étaient aussi fabriqués en abondance et échangés sur de grandes distances. Les Hohokam

sont particulièrement réputés pour leurs objets en coquillages. Ceux qu'ils utilisaient (par exemple, le *Glycymeris* et le *Cardium*) provenaient la plupart du temps du golfe de Californie. Ils étaient gravés, taillés et transformés en bracelets, pendentifs, bagues et colliers. Des motifs animaliers, notamment des grenouilles, des oiseaux et des serpents, étaient souvent sculptés dans la coquille. Les Hohokam employaient parfois une technique sophistiquée de gravure à l'acide. Leur production dans ce domaine faisait l'objet d'un commerce dans l'ensemble de leur territoire, ainsi que dans l'aire mogollon et anasazi. Les Hohokam et les Anasazi confectionnaient, par ailleurs, des articles incrustés de jais, de turquoise et de coquillage. Les Anasazi faisaient aussi un grand usage des perles de coquillage et exploitaient des mines de turquoise, pierre qu'ils échangeaient et transformaient en perles et en pendentifs de formes variées. Certains sites anasazi ont également livré des bijoux en lignite et en serpentine.

Bien qu'il s'agisse de matériaux périssables, quelques restes de textiles préhistoriques colorés, au tissage complexe, ont été mis au jour dans le Sud-Ouest. Les fibres végétales tirées du yucca, de l'agave, de l'asclépiade, du coton domestique, du prosopis et du genévrier, ainsi que la fourrure, les cheveux et les plumes étaient teints dans une large palette de couleurs vives. Parmi les textiles exhumés, on trouve du tissu croisé, des tapisseries, de la gaze et des pièces chinées par teinture. À la fin de la préhistoire, dans l'aire pueblo, les *kivas* étaient parfois ornés de peintures murales de couleurs vives. Ceux de Pottery Mound et de Kuaua dans la région du Río Grande, ainsi que ceux d'Awatowi et de Kawaika-a en pays Hopi étaient recouverts de multiples couches de peintures murales qui figuraient diverses scènes naturalistes, dont certains éléments sont encore identifiables par les Indiens Pueblo modernes.

Les témoignages les plus nombreux et les plus variés de la production artisanale nous ont été livrés par les fouilles menées dans les ruines de Paquimé qui remontent à la période En Medio (de transition). La technique du moulage à la cire perdue permettait de fabriquer des cloches en cuivre et des lames de hache. On a trouvé d'autres objets en cuivre, entre autres des bracelets de bras, des perles discoïdales, des bagues et des pendentifs. Les articles en coquillages, notamment des trompettes en coquilles de *Strombus*, étaient également produits en grand nombre.

Comme Woodbury (1979) l'a indiqué au sujet de l'intégration sociale dans le grand Sud-Ouest, les sociétés de la région étaient faiblement stratifiées, mais les communautés parvenaient néanmoins à se mobiliser pour construire des structures religieuses et installer de vastes réseaux d'irrigation ; l'accent était davantage mis sur la préparation des cérémonies et le contrôle religieux que sur l'autorité politique. Les archéologues ont découvert différents types de structures religieuses, notamment des tumulus à plate-forme

et des terrains de jeu de balle chez les Hohokam et les habitants de Paquimé, des *kivas* chez les Anasazi et des « grands *kivas* » chez ces derniers et les Mogollon. Les tours retrouvées dans le nord de l'aire anasazi faisaient peut-être également office d'édifices religieux. La destination de ces structures nous est suggérée par l'énorme investissement demandé par leur édification. Les *kivas* ont conservé leurs fonctions religieuses chez les Indiens Pueblo modernes. Toutefois, en dépit du conservatisme religieux de ces peuples, il est impossible, faute de documents écrits, de mesurer le degré de similitude entre leurs pratiques religieuses et celles des habitants préhistoriques du Sud-Ouest et de comprendre la fonction religieuse des terrains de jeu de balle et des tumulus à plate-forme.

Pendant presque toute la période préhistorique, les peuples du grand Sud-Ouest ont vécu dans des villages relativement petits et dispersés. Aujourd'hui, les diverses communautés d'Indiens autochtones sont politiquement indépendantes les unes des autres. Il semble toutefois que des systèmes intégrés à l'échelle régionale se soient épanouis pendant de brefs intervalles au cours de la période préhistorique. Les plus anciens (vers 950–1150) sont apparus dans le Chaco Canyon. Dans le bassin du San Juan, le système englobait plus de 70 sites construits sur un modèle homogène très stylisé et reliés aux sites du canyon par un vaste réseau de routes préhistoriques. Au sein de ce système, on pratiquait le commerce des poteries, des turquoise et vraisemblablement d'autres marchandises. Paquimé semble avoir été au centre d'un système régional développé dans lequel les échanges étaient nombreux et la production artisanale spécialisée. Des installations hydrauliques, des routes et des postes de signalisation caractérisaient les systèmes du Chaco Canyon et de Paquimé. La datation du développement de Paquimé est controversée ; néanmoins, on est fondé à le situer entre le XII^e et le XV^e siècle.

Certains pensent que des systèmes régionaux ont également existé chez les Hohokam du XI^e siècle et les Pueblo occidentaux du XIV^e siècle, mais les données archéologiques étayant cette hypothèse sont moins nombreuses que précédemment. Il est possible que les Hohokam aient tissé de vastes réseaux commerciaux (en particulier pour les coquillages et les minéraux), noué des contacts religieux et coordonné leurs efforts pour réaliser les travaux d'irrigation. Quant aux Pueblo occidentaux, ils échangeaient peut-être des biens de subsistance (en particulier des produits agricoles) sous le contrôle d'une élite dont les membres troquaient entre eux certains types de céramiques.

L'arrivée des Européens dans le Sud-Ouest en 1540 a signé la fin du développement de sociétés complexes purement autochtones. Des maladies européennes ont décimé les populations du Sud-Ouest ; la pratique de l'élevage a profondément transformé les économies indigènes, et la colonisation ainsi que l'instauration d'une organisation politique européenne ont bouleversé les systèmes indigènes de commerce, d'échange et de dépendance

intercommunautaire. C'est grâce à leur ténacité et leur vitalité que les peuples indigènes sont parvenus à préserver une grande partie de leurs croyances et de leur mode de vie traditionnels jusqu'à nos jours.

BIBLIOGRAPHIE

- CORDELL L. S. 1984. *Prehistory of the Southwest*. Orlando.
- HAURY E. W. 1976. *The Hohokam, desert farmers and craftsmen : excavations at Snaketown, 1964–1965*. Tucson (Arizona).
- HIBBEN F. C. 1975. *Kiva art of the Anasazi at Pottery Mound*. Las Vegas.
- KENT K. P. 1983. *Prehistoric textiles of the Southwest*. Albuquerque (Nouveau-Mexique), School of American Research.
- ORTIZ A. (dir. publ.). 1979. *Southwest. Handbook of North American Indians*. Vol. IX. Washington, Smithsonian Institution.
- 1983. *Southwest. Handbook of North American Indians*. Vol. X. Washington, Smithsonian Institution.
- REYMAN J. E. 1976. «Astronomy, architecture, and adaptation at Pueblo Bonito». *Science*, n° 193, pp. 957–962.
- WOODBURY R. B. 1979. «Prehistory : introduction». Dans : A. Ortiz (dir. publ.). *Southwest, Handbook of North American Indians*. Vol. IX. Washington, Smithsonian Institution, pp. 22–30.

37.5

Le nord-est du Mexique

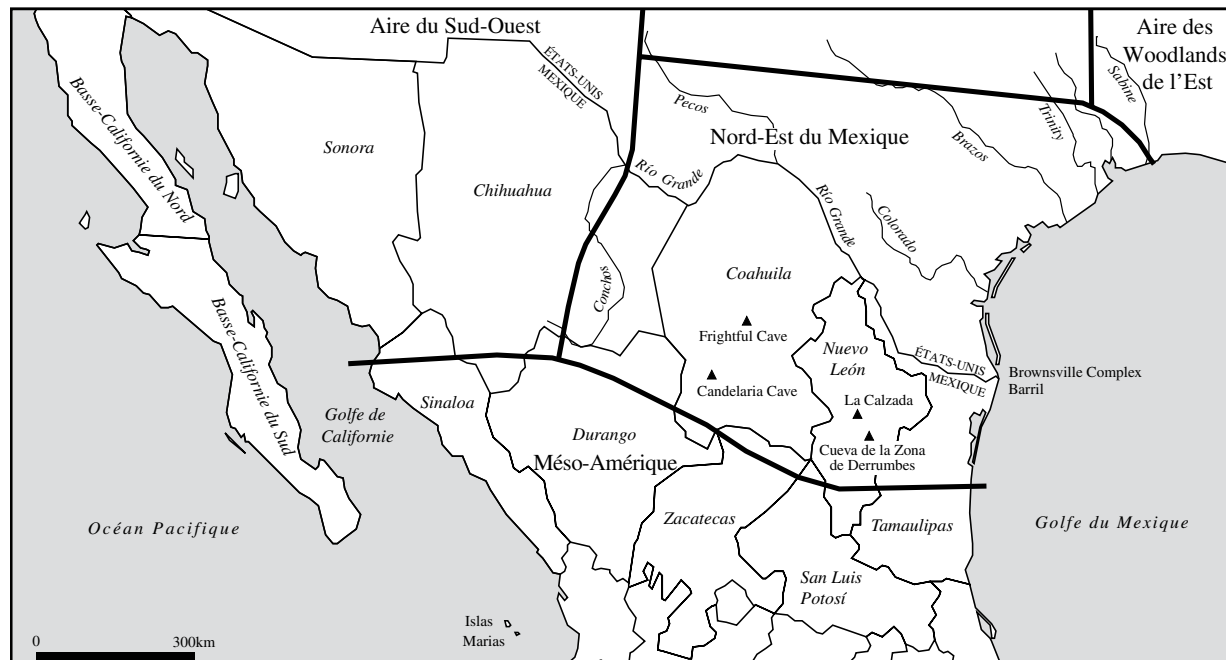
Jeremiah F. Epstein

LA GÉOGRAPHIE ET L'ÉCOLOGIE CULTURELLE DE LA RÉGION

L'aire géographique qui fait l'objet de la présente étude englobe les États mexicains de Tamaulipas (au nord du Soto de la Marina), Nuevo León, et Coahuila ainsi que l'est du Chihuahua et le sud du Texas (carte 39). Tous les groupes indiens de cette région étaient des chasseurs-cueilleurs. À l'inverse, les tribus vivant à l'ouest et au sud étaient des populations d'agriculteurs de filiation méso-américaine. Quant à la zone frontalière septentrionale, elle était habitée par diverses tribus dont la tradition tirait sa source des aires culturelles des Plaines ou des Woodlands de l'Est.

Le nord-est du Mexique présente trois grandes caractéristiques physiographiques. Sur la frontière orientale, la plaine côtière du Golfe s'élève progressivement jusqu'aux hautes montagnes escarpées de la sierra Madre orientale. À l'ouest de la sierra s'étend une zone montagneuse entrecoupée de bassins connue sous le nom de Mesa del Norte. Le principal fleuve de la région est le Río Grande, qui reçoit les eaux des rivières San Juan dans l'État de Tamaulipas, Sabinas dans le Coahuila et Conchos dans le Chihuahua. La seule masse d'eau dormante, la Laguna Mayran, est située dans le sud-ouest du Coahuila.

Le nord-est du Mexique est chaud et sec ; sans irrigation, l'agriculture y serait impraticable. La végétation se compose de prosopis, d'arbustes épineux, de cactus, d'agaves et de graminées xérophytes. Du fait des variations relatives à l'altitude, au type de sol et à la disponibilité en eau, la région abrite de multiples niches écologiques. Mis à part le prosopis, les arbres y sont rares ; on y trouve toutefois des chênes et des peupliers deltoïdes le long des fleuves, ainsi que des pins et des genévriers en haute altitude. De nos jours, les mammifères les plus communs sont les cervidés, le lapin, le lièvre de Californie, l'écureuil et le pécari à collier. Au XVI^e siècle, le Coahuila septentrional était également peuplé de bisons.



Carte 39 L'aire culturelle du nord-est du Mexique (J. F. Epstein, P. Schmidt).

LA CULTURE ABORIGÈNE AU XVI^e SIÈCLE

Le nord-est du Mexique est une des aires culturelles les moins connues de l'Amérique du Nord. Les premières sources historiques, en particulier les documents laissés par l'explorateur espagnol Cabeza de Vaca qui vécut parmi les Indiens en 1534 et 1535, soulignent la diversité linguistique et culturelle des centaines de groupes autochtones mais fournissent peu d'informations précises sur les langues qu'ils parlaient. Au cours du XVII^e siècle, les Indiens furent chassés de leur territoire par les invasions des colons espagnols venus du sud et des Apaches affluant du nord. C'est ainsi qu'au XIX^e siècle, la plupart des tribus autochtones avaient disparu. Faute de données suffisantes, les spécialistes contemporains se limitent généralement à émettre des hypothèses sur la répartition géographique de ces tribus au XVI^e siècle et sur les langues qu'elles parlaient.

Les descriptions que donnent Cabeza de Vaca au début du XVI^e siècle et Alonso de León au XVII^e siècle de la diversité linguistique et culturelle de la région ne permettent pas de faire des généralisations quant à la tradition qui s'était développée dans cette aire ni d'attribuer les vestiges archéologiques à un groupe donné. Les traits caractéristiques des populations autochtones n'ont pas été identifiés, et les archéologues n'ont découvert aucune trace d'activité agricole, de villages, d'écriture, de pratiques médicales, de connaissances scientifiques ou de sculptures. D'après les sources historiques, on ne trouvait, dans la région, aucun des attributs religieux traditionnels — divinités, prêtres, temples, rituels. L'élément magico-religieux était incarné par le chaman, qui guérissait les individus en extrayant de leur corps les objets responsables de leurs souffrances (des petits bouts de bois ou des fragments d'os). La principale activité cérémonielle à laquelle participaient tous les membres du groupe était la danse (*mitote*) à laquelle les autochtones s'adonnaient fréquemment pour conjurer les dangers ou célébrer d'heureux événements. Le *mitote* durait souvent deux ou trois jours.

Si Cabeza de Vaca et Alonso de León ont fourni peu d'informations sur les modèles culturels de la région, ils se sont intéressés au régime alimentaire et au mode de subsistance des Indiens et en ont donné une description relativement détaillée. Les Indiens du nord-est du Mexique vivaient de la chasse et de la cueillette. Chaque groupe avait sa propre aire d'alimentation en hiver, mais tous ces territoires étaient mis en commun durant l'été, quand la nourriture se faisait plus abondante. Les communautés villageoises se déplaçaient souvent, changeant d'emplacement chaque fois que les ressources alimentaires s'épuisaient. Les habitations aborigènes qui étaient légères, faites de poteaux flexibles recouverts de nattes, d'herbes ou de joncs, étaient faciles à monter et à démonter. Un petit foyer en occupait ordinairement le centre. Une hutte

de taille moyenne pouvait loger entre huit et dix personnes et les villages comportaient sans doute généralement une quinzaine de ces habitations.

De manière générale, les hommes ne portaient pas de vêtements. Des sources indiquent que certaines femmes couvraient leur pubis avec des plantes ou des cordes tressées ; d'autres portaient des jupes en peau de daim ornées de perles ou de rangées de coquilles d'escargot, de dents d'animaux ou de graines dures. Les membres de certains groupes étaient vêtus de robes en peau de lapin. Les habitants des régions à la végétation épineuse se chaussaient de sandales.

Les régimes alimentaires autochtones étaient fort variés, mais la quantité et la diversité des aliments consommés dépendaient des disponibilités saisonnières. Parmi les ressources animales, il faut citer les petits et les gros mammifères — cerfs, lapins, rats, souris —, ainsi que les oiseaux, les serpents et les insectes. S'agissant des aliments d'origine végétale, les sources mentionnent les racines et les tiges de maguey, les tiges et les fruits du figuier de Barbarie, les gousses de prosopis, les fruits et les fleurs de cactus. Les autochtones faisaient cuire les tiges de maguey pendant deux jours pour leur donner un goût agréable et réduisaient en farine les gousses de prosopis à l'aide de pilons en bois.

Les Indiens se montraient très ingénieux dans leur recherche d'eau et de nourriture. Certains groupes transportaient l'eau dans des tiges de figuier de Barbarie évidées. Ceux qui vivaient près du Río Grande la conservaient dans lesalebasses charriées par le fleuve pendant la crue. Sur la côte, les Indiens pratiquaient la pêche, utilisant des canoës, des pièges et des flèches. Ils consommaient des coquillages partout où il y en avait. Dans le Coahuila septentrional, ils chassaient également le bison.

L'emploi de ces diverses techniques de chasse et de pêche laisse penser que les ressources alimentaires étaient abondantes, or tel n'était pas le cas. Les premiers historiens ont noté que les Indiens étaient menacés de famine pendant l'hiver et passaient souvent plusieurs jours sans pouvoir se nourrir. On peut donc penser que les groupes se satisfaisaient en toute saison des ressources disponibles, quelle que soit leur nature.

L'ARCHÉOLOGIE

Les recherches archéologiques indiquent que le modèle historique décrit ci-dessus, valable pour la majeure partie du nord-est du Mexique, est resté quasi inchangé pendant des milliers d'années. L'innovation principale, l'arc et la flèche, a été introduite entre 500 et 700. L'arc a d'abord été utilisé concurremment avec l'*átlatl* (lanceur de sagaies), puis l'a supplanté, entraînant l'abandon de celui-ci vers l'an 1000.

Les données archéologiques montrent clairement que les aborigènes menaient une vie rude. La recherche de nourriture a laissé un certain nombre de témoignages dans des abris sous roche ainsi que dans des sites de campement en plein air qui sont attestés par la présence de plusieurs foyers. Des os d'animaux et des excréments desséchés découverts dans des grottes (complexe du Coahuila récent à Frightful Cave ; vestiges remontant à la phase de Linares exhumés à la Cueva de la Zona de Derrumbes et à La Calzada dans le Nuevo León) confirment la nature éclectique du régime alimentaire autochtone et apporte la preuve de la consommation de produits qui ne sont pas mentionnés dans les récits historiques.

Ce qui frappe, c'est que la quasi-totalité des vestiges retrouvés ont un lien avec la recherche de nourriture. Les archéologues ont ainsi exhumé des arcs, des flèches, des propulseurs, des paniers et des filets qui étaient employés pour les activités de chasse et de cueillette. Ils ont également trouvé divers témoignages de la préparation des repas, notamment des pierres destinées à broyer des graines sauvages, des restes de noix, des os de petits animaux ainsi que des mortiers creusés dans des pierres résistantes dans lesquels des cosses de prosopis ont, pendant des siècles, été écrasées à l'aide de pilons en bois. On a recensé divers indices des techniques de cuisson connues des autochtones : des amas de roches calcinées formant des foyers qui devaient être utilisés pour rôtir les aliments ; des pinces en bois qui permettaient sans doute de manipuler les pierres brûlantes sur lesquelles chauffait l'eau de cuisson ; des fragments de paniers calcinés ayant probablement servi à dessécher les graines. Enfin, les sandales découvertes en grand nombre dans presque tous les abris sous roche dotés d'un sol sec attestent avec éclat que les autochtones devaient parcourir de longues distances à pied pour assurer leur subsistance.

S'agissant des pratiques funéraires, il existe un hiatus entre les données de l'archéologie et celles de l'ethnohistoire. Selon certaines sources historiques, les chamans étaient incinérés, tandis que les autres membres de la communauté étaient ensevelis en milieu ouvert sous des figuiers de Barbarie et des pierres pour les protéger des charognards. Or, les seuls restes humains inhumés ou incinérés qui ont été découverts à ce jour ont été exhumés dans des abris sous roche. Ces quelques sépultures, trouvées sous des tumulus de débris, sont de deux types : dans le premier cas de figure, le corps a été enseveli dans son ensemble et est replié sur lui-même, tandis que, dans le second, seuls les os, disposés en paquet, ont été inhumés. Les objets funéraires sont rares, ce qui laisse penser que les différences de statut importaient peu. À l'exception des paquets d'ossements, il ne semble pas que les dépouilles aient fait l'objet d'un traitement spécial. Ces distinctions nettes dans les pratiques funéraires indiquent que les abris sous roche ont été utilisés par différents groupes culturels, ce qui vient confirmer la diversité mentionnée

par les sources historiques. Reste que l'absence de traces d'incinération et de sépultures en milieu ouvert laisse perplexe.

Si l'adoption de l'arc et de la flèche constitue la principale innovation apparue au cours de cette période dans l'aire culturelle du nord-est du Mexique, d'autres changements sont intervenus à sa périphérie à la même époque, ce qui tend à prouver qu'il existait une grande diversité culturelle dans la région, ainsi que des échanges et des contacts avec d'autres zones. Dans le sud du Texas, divers groupes fabriquaient leur propre poterie (Epstein *et al.*, 1980). À proximité de l'embouchure du Río Grande, certaines communautés s'étaient spécialisées dans la confection de pendentifs sculptés dans des coquilles de conques (Barril, complexe de Brownsville) qui ont, semble-t-il, été échangés jusque dans le sud-ouest du Cahuila (Campbell, 1960). Ces peuples faisaient également du négoce avec les Huastèques établis dans le sud du Tamaulipas.

Les chasseurs-cueilleurs du sud-ouest du Coahuila, dont la population était en contact avec les peuples méso-américains vivant à l'ouest et au sud, avaient adopté des pratiques mortuaires très élaborées (complexe de Mayran). Les vestiges les plus intéressants à cet égard nous ont été livrés par le site de Candelaria Cave dans le Bolsón de Delicias et datent d'environ 1250. Leur examen révèle que cette population apportait un soin particulier à l'inhumation des morts et au décor des sépultures avec des objets funéraires. Les défunts, enveloppés dans des couvertures en fibres de yucca finement tissées, étaient en effet ensevelis avec leurs outils, vêtements et parures personnels, dans des dolines difficilement accessibles et éloignés des habitations. Entre autres parures, on a trouvé des colliers de coquillages marins provenant de la côte pacifique (*Olivella dama*) et du golfe du Mexique (*Marginella apicina*, *Oliva reticulares*). D'autres objets funéraires attestent l'existence de liens avec les coutumes chamaniques du XVII^e siècle : il s'agit de bois de cervidé coupés, destinés à être jetés dans le feu au cours de cérémonies, de crânes de cervidé qui servaient sans doute de coiffures et des scarificateurs utilisés pour provoquer un écoulement de sang. Une autre grotte, appelée La Paila, contenait des Calebasses décorées et d'autres articles échangés, provenant des sociétés méso-américaines du Mexique occidental.

On ne sait pas avec exactitude qui étaient ces peuples ni où ils vivaient précisément. C'étaient sans doute des chasseurs-cueilleurs sédentarisés ou des Zacatéques méridionaux méso-américanisés. Bien qu'il existe une continuité entre le culte mortuaire décrit ci-dessus et les rites chamaniques de la période historique, les moines espagnols qui se sont installés dans la région de Laguna au début du XVII^e siècle ne font pas état des superbes étoffes que tissaient les peuples autochtones ; de même, leurs écrits ne comportent aucune mention sur les pratiques mortuaires et le commerce des coquillages marins à grande échelle.

Il semble que ces coutumes funéraires soient tombées en désuétude un siècle environ avant la conquête espagnole. Leur abandon est peut-être lié à l'effondrement des cultures méso-américaines dans le Chihuahua, le Zacatecas et le Durango survenu vers 1350–1400. Les causes de cet effondrement n'ont pas été élucidées, mais on peut penser que ce phénomène résulte en partie de l'hostilité de l'environnement dans le nord du Mexique.

BIBLIOGRAPHIE

- AVELEYRA ARROYO DE ANDA L., MALDONADO-KOERDELL M., MARTÍNEZ DEL RÍO P. 1956. *Cueva de la Candelaria*. Mexico (Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, V).
- CABEZA DE VACA A. N. 1984. «The narrative of Álvar Núñez Cabeza de Vaca». Dans : F. W. Hodge (dir. publ.). *Spanish explorers in the Southern United States 1528–1543*. Austin, Texas Historical Society, pp. 1–126.
- CAMPBELL T. N. 1983. «Cohuiltecan and their neighbors». Dans : W. B. Sturtevant (dir. publ.). *Handbook of North American Indians*. Vol. X. *Southwest*. Washington DC, Smithsonian Institution, pp. 343–358.
- EPSTEIN J. F. 1969. *The San Isidro site : an early man campsite in Nuevo León, Mexico*. Austin, Department of Anthropology, University of Texas (Anthropological Series).
- EPSTEIN J. F., HESTER T. R., GRAVES C. (dir. publ.). 1980. *Papers on the prehistory of northeastern Mexico and adjacent Texas*. San Antonio, University of Texas, Center of Archaeological Research (Special Report n° 9).
- LEÓN A. (DE). 1975. «Relación y discursos del descubrimiento, población, y pacificación de este nuevo reino de León». Dans : G. García (dir. publ.). *Documentos inéditos o muy raros para la historia de Mexico*. Vol. LX. Mexico, pp. 97–101.
- MACNEISH R. S. 1958. «Preliminary archaeological investigations in the Sierra de Tamaulipas, Mexico». *Transactions of the American Philological Society*, n° 48, partie 6.

38

La Mésio-Amérique et l'Amérique centrale

38.1

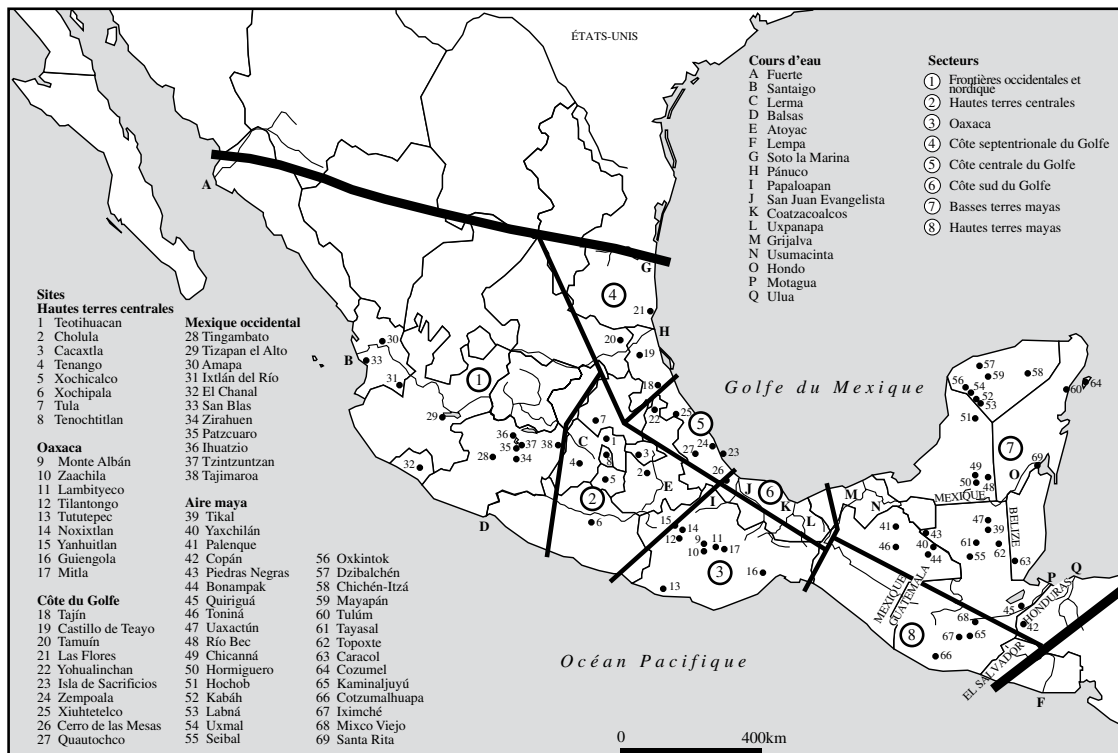
La Mésio-Amérique

Paul Gendrop, Jaime Litvak King et Paul Schmidt

LES RÉGIONS CENTRALES ET SEPTENTRIONALES

La chute de la grande ville de Teotihuacán devrait être considérée comme bien plus qu'un simple épisode dans l'histoire d'une culture. Cette métropole avait régné sur la Mésio-Amérique pendant près de 600 ans et avait imprimé son image sur la culture des élites de toute la région (carte 40). La plupart des principales villes avaient pris de l'ampleur en devenant les maillons du réseau commercial dépendant du territoire de Teotihuacán où elles s'étaient adaptées à ce rôle qui assurait leur survie. Les marchandises, sous la forme de produits originaires de tous les climats de la Mésio-Amérique, étaient acheminées jusqu'au centre où elles étaient échangées contre des produits d'autres provenances. Les dynasties étrangères avaient noué des liens matrimoniaux avec la noblesse de Teotihuacán, et l'image du dieu de l'Eau au long nez avait fini par figurer sur tous les bas-reliefs et dans toutes les peintures de régions fort distantes.

La ville de Teotihuacán avait été l'héritière d'un territoire olmèque en pleine expansion. Il avait fallu 400 ans à la cité du haut plateau pour devenir le centre urbain le plus important de la Mésio-Amérique et un formidable point de convergence. Sa fin a entraîné un agencement complètement nouveau de toute la région où les villes tombaient et se créaient à cause de leur position par rapport à l'ancien réseau commercial.



Carte 40 L'aire culturelle méso-américaine (P. Schmidt).

La chute de Teotihuacán n'a pas affecté chaque région de la même manière. Oaxaca s'était depuis longtemps coupée du réseau, à l'époque de la phase de Monte Albán IIIb, et par conséquent il n'existe rien de comparable dans sa région à ce qui s'est passé dans la vallée de Mexico. La culture huastèque du Nord-Est semble s'être à peine ressentie de l'événement. El Tajín, au nord de Veracruz, et la Sierra Gorda de Querétaro, d'où provenait le cinabre (l'une et l'autre cités directement liées aux Huastèques) paraissent non seulement avoir survécu à la catastrophe, mais avoir en réalité prospéré à partir du moment où leur commerce n'a plus été obligé de rivaliser avec Teotihuacán, dont la domination s'exerçait sur le Mexique central.

Sur des sites localisés à la périphérie de la vallée de Mexico, comme Cholula et Cacaxtla à l'est, ou Xochicalco au sud, de même que dans nombre d'autres endroits et régions qui dépendaient nettement de la puissante cité, on observe un changement dans la nature des matériaux utilisés à partir de la chute de Teotihuacán. Dans le cas des deux derniers centres cités ci-dessus, leurs relations avec la côte du Golfe et, à travers celle-ci, avec la région maya, se sont accrues de manière sensible, et des illustrations de ce phénomène nous sont fournies par l'art monumental, les peintures murales et les poteries ; citons notamment les célèbres bas-reliefs de Xochicalco montrant des hommes assis, parés de coiffures caractéristiques des Mayas, les peintures murales de style maya récemment découvertes à Cacaxtla et les voûtes mayas de Guerrero, Oxtotitlán et Xochipala.

L'agencement général de toute la région se trouva affecté par l'événement. La focalisation vigoureuse et exclusive que Teotihuacán avait imposée, du moins jusqu'au moment où sa suprématie avait commencé à décliner vers l'an 600, n'a jamais été imitée par une puissance aussi forte que celle de la grande cité classique. Une période de dispersion s'ensuivit, pendant laquelle Xochicalco, dans le Mexique central, a, semble-t-il, cherché à combler la vacance du pouvoir. L'éparpillement des objets artisanaux influencés par Xochicalco, notamment les figurines aux mains croisées, montre que le tracé de la ligne de contact suivait peut-être le fleuve Balsas jusqu'à Oaxaca et obliquait à partir de là vers le Chiapas, dans le Sud-Est. Les particularités du style de Xochicalco se retrouvent entre 750 et 900 dans de nombreux sites dont Tenango, à l'ouest, dans la vallée de Toluca, est l'un des plus importants. Il existe un lien fort probable, mais pourtant encore inexpliqué, entre les styles de Xochicalco et d'El Tajín. Néanmoins, Xochicalco ne réussit pas à imposer son hégémonie, et, pendant 150 ans, les différentes régions géographiques de la Méso-Amérique semblent avoir suivi leur propre voie avec quelques rares tentatives visant à instituer la suprématie de l'une ou de l'autre en dehors du cadre local.

Ce qui semble prouver le rétablissement du réseau commercial, du moins dans une version appauvrie et localisée, c'est la dissémination d'articles

en poterie bicolore «rouge sur jaune» de Coyotlatelco, dans les vallées de Toluca, Morelos, Puebla et Mexico. Ce style de poterie se trouve à Teotihuacán, dans des maisons construites sur les ruines de la ville, et il précède la céramique polychrome de Mazapa rouge sur jaune des Toltèques, présente dans nombre de sites.

Après 900, plusieurs centres régionaux vigoureux voient le jour. La vallée d'Oaxaca semble avoir été dominée par les Mixtèques, population dont on sait qu'elle vivait antérieurement dans les montagnes du nord-ouest de cette zone et qui a peut-être même constitué la majeure partie des habitants dans la ville de Cholula. Il semble qu'ils aient conquis la vallée d'Oaxaca — occupée principalement par des Zapotèques — où ils se sont installés dans les villes existantes. Ils ont réutilisé le centre abandonné de Monte Albán et en ont fait un cimetière pour leurs chefs. La ville de Tula, dans le Mexique central, peuplée de Toltèques dont l'existence est attestée par la documentation historique, a prospéré au point de devenir le centre dominant de toute la région, et son influence s'est étendue bien au-delà du territoire qui l'entourait, probablement jusqu'à l'aire maya. Des preuves visibles en sont fournies par l'architecture des édifices de Chichén Itzá, les noms de Náhuatl donnés aux souverains mayas dans la partie septentrionale du Yucatán et les coutumes locales selon lesquelles les chefs devaient recevoir les emblèmes de leur pouvoir dans un endroit appelé Tula (illustration 299).

La domination toltèque témoigne non seulement de l'émergence d'un nouveau pouvoir central qui cherchait à exercer son hégémonie sur toute la zone méso-américaine, mais aussi de la reprise du commerce dans plusieurs directions. Si la présence de la céramique toltèque de Mazapa, notamment ses figurines plates, est une preuve importante de l'expansion du domaine de Tula, les principaux articles échangés pendant cette époque ne sont pas d'origine toltèque. La belle céramique orange semble provenir de l'extrême Sud-Est de la région du Golfe, et on pense que la céramique vernissée de couleur «plombée» — unique en son genre dans le monde préhispanique — aurait été fabriquée dans le secteur méridional de la frontière actuelle entre le Mexique et le Guatemala. L'une des figures les plus caractéristiques de la sculpture de l'époque — les statues d'un personnage à moitié couché, Chac Mool — semble être originaire du Mexique occidental.

Les Toltèques sont officiellement considérés comme les premiers Méso-Américains à avoir utilisé le métal. Or, leur aire culturelle est étrangement en retard quant à la mise au point d'un certain nombre de techniques, ce qui contraste énormément avec les prouesses qu'ils avaient accomplies précédemment dans le domaine des sciences — l'astronomie et les mathématiques —, surtout si l'on établit une comparaison avec ce qui se passait dans l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud, en particulier la région andine, où la métallurgie a fait son apparition beaucoup plus tôt.

La métallurgie méso-américaine semble n'avoir jamais atteint le stade où la fabrication d'outils métalliques aurait pu provoquer des bouleversements dans la société. Le cuivre et l'or — ainsi que l'argent en moindre quantité — étaient les principaux minerais utilisés de même que, selon certains chercheurs, un alliage proche du bronze où le cuivre est mélangé à l'étain. Mais seules des collections privées détiennent des objets fabriqués dans cet alliage, de sorte que la preuve de son existence n'est pas digne de foi. L'utilisation du métal semble avoir pénétré dans la région à partir de l'Amérique centrale, s'être propagée principalement à Oaxaca et jusque dans le Yucatán. La plupart des objets métalliques ont été trouvés dans des contextes rituels, notamment les bijoux associés aux rites funéraires et sacrificiels. Beaucoup d'aiguilles et de petits accessoires figuraient parmi les débris usuels des habitations.

Contrairement à ce que l'on aurait pu penser, les sites de convergence ne se sont pas révélés être de riches dépôts d'objets métalliques. S'il est avéré que les conquérants espagnols ont eu la possibilité de s'emparer d'un volume considérable d'or dans la région, la quantité ne se compare pas avec celle qu'a fournie le Pérou. Les sources de métal étaient principalement les fleuves qui charriaient des pépites d'or. Certes, on a découvert des mines de cuivre préhispaniques, mais elles se trouvent dans des régions marginales, sans que rien n'indique si leur production économique a affecté de façon significative la région. La plupart des objets en or semblent avoir été importés du Costa Rica. Les techniques de travail du métal se limitaient au martelage et à la cire perdue ; la maîtrise des températures élevées faisait défaut en Méso-Amérique.

La suprématie tolèque ne s'est pas duré longtemps. D'après un récit aztèque, Tula semble avoir été détruite par des barbares venus du Nord vers l'an 1000. Le Mexique central est devenu le théâtre d'une situation insaisissable, où des villes rivales, en particulier Texcoco, Culhuacán et Azcapotzalco, se disputaient une hégémonie purement locale, même si leurs alliances les unissaient à d'autres chefferies dans des provinces différentes. Des documents postérieurs à cette époque, comme le Codex Xolotl, montrent des hommes armés d'arcs et de flèches, innovation que les peuples septentrionaux sont censés avoir introduit et qui a modifié les données de la guerre et de la chasse en remplaçant l'*átlatl*, ou propulseur de sagaies traditionnel, qui semble avoir été, pour les dignitaires, un symbole de leur rang (fig. 34).

La domination tolèque ne s'exerça pas sur un territoire aussi vaste que celui dont Teotihuacán avait fait son domaine. Bien qu'ils soient mal connus et que la tradition locale donne des versions contradictoires de la situation, il est à peu près certain que quelques centres urbains avaient exercé leur ascendant à l'échelle régionale et avaient mis au point quelques traditions en matière de gouvernement. Après la chute de Tula, le Mexique central demeura un conglomérat de marchés urbains qui se combattaient

mutuellement, sans qu'il y eût jamais de vainqueur incontestable, jusqu'au jour où, après 1428, les Aztèques représentèrent la principale force de la région.

L'expansion des Aztèques est amplement établie ; leur autorité s'exerçait sur des régions bien plus vastes que celles soumises aux précédentes puissances de l'aire maya ; ils percevaient un tribut sur la côte du Chiapas et avaient créé un comptoir commercial à Zinacantán, sur les hauts plateaux du Chiapas. Bien que très impatients de mettre la main sur les principales sources du cacao qui leur servait de monnaie, les Aztèques ne furent jamais en mesure de s'emparer de la région de Tabasco, sur la côte du Golfe. Lorsqu'ils tentèrent d'étendre leur domination sur le Mexique occidental, ils se virent infliger une grave défaite par les Tarascans de Tzintzuntzán, dont seule la conquête espagnole parvint à briser la puissance.

La domination des Aztèques sur la Més-Amérique se prolongea jusqu'à l'arrivée des conquérants européens, auxquels s'allièrent des groupes indiens hostiles aux dominateurs. Ces derniers s'étaient d'ailleurs trouvés en butte, dès l'origine, à des difficultés de transport dues à l'absence de gros mammifères de trait et faute d'avoir inventé la roue, et également dues à leur incapacité de concevoir un empire multiethnique qui eût été fort différent des conquêtes réalisées par un village aux dépens d'autres établissements similaires. En outre, leur propre organisation sociale ne se prêtait guère à l'instauration d'une autorité nationale forte et centralisée.

On connaît d'ailleurs mal l'organisation sociale des groupes méso-américains avant les conquêtes des Aztèques. Les innombrables références que font les historiens et chroniqueurs coloniaux à l'or-

Figure 34 Átlatl ou propulseur de sagaies, mixtèque ou aztèque (Mexique), bois et feuilles d'or, vers 1400 apr. J.-C. Museo di Antropologia e Etnologia, Florence (d'après J. A. Levinson et al. (dir. publ.) vers 1492 : Art in the Age of Exploration, Yale et Londres 1992, p. 561).

ganisation du gouvernement aztèque doivent, elles aussi, être prises avec précaution, compte tenu des intérêts qui animaient leurs informateurs et de l'absence de modèles comparables dont auraient pu disposer les Européens de l'époque.

Tenochtitlán, la capitale aztèque, vaste cité dont la population, dit-on, aurait compté plus d'un quart de million d'individus, semble s'être engagée dans la voie du changement quand, de capitale agricole, elle s'est transformée en un véritable centre urbain métropolitain. La société locale se dote au même moment d'un souverain puissant, inaccessible, qui ressemble à un mélange de monarque européen et de chef zoulou. Elle institue une réglementation centralisée du commerce et du marché, mais, en même temps, elle laisse subsister un mode désuet de répartition des terres et de propriété foncière. La religion semble être entre les mains d'un clergé puissant, attaché à la monarchie, qui se prétend le porte-parole des divinités agricoles traditionnelles ; en même temps, certains des principaux dieux paraissent avoir été des divinités tutélaires de caractère tribal à l'échelon local, fortement apparentées aux légendes cosmogoniques des Nāhuatl (illustrations 300 à 307).

Il n'existe aucune information sur l'organisation sociale de Teotihuacán. Les témoignages archéologiques nous brossent le tableau d'une ville étendue, certainement bien trop vaste pour qu'un régime du modèle de la chefferie traditionnelle parvienne à la gouverner. Des stéréotypes aujourd'hui battus en brèche la présentaient comme un site pacifique, dépourvu de tout caractère militaire, mais des preuves du contraire sont en train d'apparaître en maints endroits. Selon certaines sources historiques, Tula était soit régie par une monarchie bicéphale, trop facilement assimilée à un double pouvoir, religieux et civil, par les historiens, soit en proie à la rivalité de plusieurs chefs dont les attributions n'étaient pas très nettement délimitées à l'époque.

À l'époque des Aztèques, le régime de la chefferie traversait une phase transitoire et s'orientait vers une organisation plus territoriale, de forme moins tribale. Ahuizotl, l'un des derniers souverains aztèques, essaya de réformer une administration en pleine expansion, notamment en accordant des postes dans la fonction publique à des personnes qui n'appartenaient pas à la noblesse, mais ses mesures furent annulées par son successeur.

À l'époque de la conquête espagnole, la civilisation méso-américaine était instable. La domination territoriale des Aztèques se trouvait nettement menacée et approchait irrévocablement de sa fin. La société était en train d'évoluer, de renoncer à son ancienne structure locale au profit de la formation éventuelle de nouvelles entités plus proches de l'idée que nous nous faisons d'un État. La technique, pourtant encore primitive, allait devoir utiliser le métal, ce qui, par contrecoup, allait provoquer de nouveaux bouleversements sociaux. Les Espagnols se sont trouvés face à un monde en proie à un changement radical. Comme leur arrivée s'est produite à ce

moment précis, leur conquête en a été facilitée, car le terrain était préparé pour que les gens du pays acceptent rapidement des religions, techniques et coutumes européennes.

OAXACA

Comme Teotihuacán, Monte Albán a connu un déclin brutal, et, sans être entièrement abandonnée, la ville a cessé d'être une métropole (peut-être, comme certains auteurs l'ont suggéré, la pression qui justifiait l'entretien coûteux d'un centre urbain important sur les hauteurs où se situait Monte Albán a-t-elle disparu avec l'effondrement de Teotihuacán). Des centres zapotèques se sont développés dans les ramifications occidentales de la vallée d'Oaxaca (Cuilapán, Zaachila) de même qu'à l'est (Lambityeco) et ont perpétué la tradition zapotèque, même si ces villes n'ont jamais atteint la taille de l'ancienne capitale classique. À partir du milieu du VII^e siècle et jusqu'au milieu du VIII^e siècle, Lambityeco a représenté l'un des plus purs exemples de l'art zapotèque dans la phase du classique récent. Son architecture funéraire et les autels dressés autour des cours intérieures des habitations fournissent certains des exemples les mieux préservés des *tableros* typiques d'Oaxaca, avec leurs panneaux couverts de bas-reliefs et toujours soulignés par un délicat bandeau en creux destiné à créer des lignes d'ombre prononcée qui aident à préciser les principaux volumes architecturaux. Nous possédons un rare exemple de bonne conservation avec la décoration modelée en relief et peinte au centre de chaque panneau en creux à Lambityeco, ainsi qu'avec les visages remarquablement subtils des vieillards représentés à l'entrée de la tombe 6 ; citons encore les énormes masques de Cocijo, le dieu du Tonnerre et de la Pluie (l'équivalent zapotèque du dieu mexicain Tlatloc, du dieu Tajín à Veracruz, ou de Chaak, le dieu maya de la Pluie).

Dans la région qui a tellement contribué à la création des glyphes (le système méso-américain d'écriture et de représentation des nombres) (illustration 94), la stèle tend à faire place aux « registres généalogiques » gravés sur des tablettes de pierre où étaient consignés les mariages et toutes sortes d'événements. Zaachila a tenté pendant un certain temps de s'assurer une domination politique, mais n'y a pas réussi, peut-être à cause de l'expansion naissante des habitants des hauts plateaux de la Mixteca voisine. Ces derniers avaient en effet créé un style régional indépendant (le style Nuiñe) exprimé par l'utilisation d'énormes blocs monolithiques (couverts d'inscriptions glyphiques en relief à Huamelulpan) aux angles de leurs plates-formes artificielles.

En fait, les Mixtèques sont entrés en scène dans l'histoire de la Méso-Amérique pendant la période postclassique, au cours de laquelle leur expan-

sion vers la vallée d'Oaxaca a commencé. À partir de ce moment-là, l'une des principales caractéristiques culturelles de l'élite mixtèque consista à accorder une importance exagérée à la pureté de son lignage et à se préoccuper de consigner cette pureté dans des codex généalogiques complexes. Leur style facilement reconnaissable allait influencer bien des aspects de la culture méso-américaine pendant les derniers siècles qui précéderent la conquête espagnole.

Le prince de Tilantongo et seigneur de Tututepec, appelé 8 Cerf « Griffes de Jaguar », qui est le héros de nombreux codex mixtèques, incarne parfaitement le type de protagoniste d'un récit historique contenu dans ces « codex généalogiques ». Né le 8 du mois du Cerf dans la douzième année du Roseau (1011) à Tilantongo, ce prince avait choisi Tututepec, sur la côte, comme base de ses opérations ; il y établit un État bureaucratique. Une tentative fut faite pendant son règne pour consolider la Mixteca sur le plan politique. Comme le changement introduit dans le calendrier, cette transformation peut avoir été inspirée par le modèle toltèque. Un ingénieux système d'agriculture appelé localement *lama-bordo*, qui permet une culture plus intensive, fut aussi introduit dans les vallées de Nochitztlán et de Yanhuítlán de la Mixteca Alta. Pour sa conquête d'Acatepec, en 1044, 8 Cerf reçut, au cours de l'année suivante, des honneurs exceptionnels : on lui perça en grande pompe la cloison nasale pour y insérer une broche ; il se peut qu'il ait dû se rendre à Tula à cet effet.

Curieusement, la notion de lignée finit par revêtir une telle importance chez les membres de l'aristocratie mixtèque qu'elle prit le pas sur l'attachement à la patrie, d'où la grande mobilité de certains de ses princes qui, armés du seul prestige conféré à leur haut rang et escortés par leur fidèle *tay situndayu* (sorte de serf personnel), avaient le droit de se fixer là où ils en avaient envie. Cette coutume, renforcée par le mariage et par d'autres types d'alliances, explique en grande partie l'autorité virtuelle exercée par les minorités mixtèques sur les Zapotèques de la vallée d'Oaxaca pendant la période postclassique récente ; elle explique également le transfert final de la capitale zapotèque de Zaachila à Guiengola dans l'isthme de Tehuantepec.

Les bijoux en or, en argent et en cristal de roche et, d'une manière générale, les objets taillés dans des os, des coquillages et du bois (comme ceux trouvés dans la célèbre tombe 7 de Monte Albán, ancienne sépulture zapotèque réutilisée pour l'inhumation de princes mixtèques) nous donnent une idée du luxe étonnant dont s'entourait l'aristocratie mixtèque : colliers et lourds pectoraux, bagues et protège-ongles, finement moulés en or par le procédé de la cire perdue ; manches d'éventails, sceptres, propulseurs de sagaies (le type *átlatl* méso-américain) et ainsi de suite. Si le travail du métal s'est développé tardivement en Méso-Amérique par comparaison avec l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud, les Méso-Américains n'ont

pas tardé à atteindre des niveaux d'adresse technique et d'esthétique non négligeables, comme le démontre amplement la joaillerie mixtèque.

Cette habileté dans l'exercice des beaux-arts (exprimée aussi par des poteries rehaussées d'une décoration polychrome délicate et sans défaut) a inspiré l'un des nombreux arguments invoqués pour identifier les véritables auteurs intellectuels des édifices récents, comme ceux de Mitla, la dernière cité sacrée oaxacane. Il y a eu, en vérité, bien des controverses sur l'identité culturelle de ce site pour savoir s'il devait être attribué aux Zapotèques ou aux Mixtèques. Tout bien pesé, on a conclu que l'on pourrait reconnaître dans l'architecture de Mitla les éléments essentiels du *tablero* zapotèque, dont les frises décoratives étaient sculptées — particularité stylistique qui a marqué la période classique dans ce qui serait ici la dernière étape de son développement. Mais, bien qu'il conserve son apparence inimitable, le *tablero* est désormais réduit au rôle d'un encadrement destiné à faire ressortir les variations superbes du motif composé de décrochés et de grecques. Au passage, signalons que les grecques étaient un élément de décor fort répandu en Més-Amérique (effectivement présent parfois dans l'architecture zapotèque classique) et que, si abondantes soient-elles dans l'ornementation de la poterie rituelle mixtèque de la période postclassique, elles revêtent une importance toute spéciale dans l'architecture puuc de l'époque classique récente dans la province du Yucatán ; elles s'allient alors avec un autre trait présent à Mitla : l'inclinaison en avant — légère, mais délibérée — des façades. De plus, le fait que les zones résidentielles prennent désormais le pas sur les zones cérémonielles peut refléter un changement général d'attitude dans une vie passée désormais à l'intérieur du palais. Les peintures murales ornant certains linteaux monolithiques dans quelques-uns des palais de Mitla sont manifestement conçues dans un style similaire à celui des codex généalogiques mixtèques. Quelques observations d'ordre plus général s'imposent toutefois pour expliquer cette relation.

En étudiant la présence mixtèque à l'époque, nous ne devons pas perdre de vue une question essentielle : si l'influence politique et culturelle toltèque a dominé toute la Més-Amérique pendant la phase ancienne de la période postclassique (conservant, jusqu'à la période aztèque, une aura légendaire qui tend à la faire passer pour synonyme d'art et de raffinement), ce furent les traditions artistiques mixtèques qui allaient l'emporter, notamment dans ce que l'on appelle les arts mineurs, pendant les trois derniers siècles de l'ère préhispanique. Elles devinrent alors la suprême manifestation du « bon goût » de l'époque à la cour aztèque ainsi que dans d'autres régions. Tel est le cas, par exemple, du pur style du « codex mixtèque » visible dans les peintures murales de Tulum, de Quintana Roo, et dans celles de Santa Rita au Belize ; les formes des céramiques mixtèques dominent la scène méso-américaine à cette époque comme l'avaient fait, peu de temps auparavant, les formes toltèques (voire, dans un passé plus lointain,

les formes de Teotihuacán). Étant donné ce double courant dans la culture postclassique, nous pouvons parler d'une combinaison — à divers degrés — des éléments tolèques et mixtèques, et il est particulièrement significatif que l'on se réfère presque toujours au style « aztèque » ou « mixtèque » chaque fois que l'on se trouve en présence d'un objet exceptionnellement raffiné datant de la période proche de la *Conquista*. Il est bien connu que vers la fin du XV^e siècle, le pouvoir aztèque s'était renforcé, et que les nouveaux maîtres aztèques avaient fait venir à Mexico-Tenochtitlán les artistes et les artisans les plus réputés de leur temps — surtout les artisans de la région « Mixteca-Puebla » qui s'étendait alors des vallées centrales d'Oaxaca à la vallée Puebla-Tlaxcala.

La conquête d'Oaxaca ne fut en aucune manière une tâche facile pour les Aztèques, dont le roi belliqueux, Ahuizotl, fut mis en déroute à Guiengola, sur l'isthme de Tehuantepec, par le roi zapotèque, Cocijoeza.

L'AIRE MAYA

La période qui s'est écoulée entre 650 et 700 a vu le déclin culturel très marqué de Teotihuacán et de Monte Albán, mais elle a coïncidé avec le début de la période classique d'une magnificence extraordinaire dans les plaines occupées par les Mayas.

L'année 681 fut marquée par la restauration à Tikal de l'ancienne dynastie, dont le plus brillant représentant avait été Cielo Tormentos (pendant le deuxième quart du V^e siècle), manifestement originaire de Teotihuacán. C'est à cette occasion que fut inauguré le premier complexe de pyramides jumelles dont toute une série allait être bâtie dans la ville pour commémorer le passage d'un *katún* (période de 20 ans) à l'autre. Cet ensemble architectural consiste en une vaste terrasse artificielle sur laquelle s'élèvent, aux extrémités est et ouest, deux pyramides à gradins identiques. Ce sont de simples plates-formes cérémonielles surélevées (sans aucun temple à leur sommet) auxquelles permettent d'accéder des escaliers situés de part et d'autre. En face de la pyramide orientale se trouvent généralement neuf paires de stèles et d'autels plats, dénués d'ornements, alors que, sur l'axe perpendiculaire, en direction du sud, s'étend un long bâtiment bas comportant en général neuf portes, et, au nord, une enceinte dont le portail emprunte la forme d'une voûte maya : l'enceinte renferme une paire de monolithes sculptés, dont la stèle montre le prince régnant dans la pose rituelle du semeur.

En 682, le nouveau prince monta sur le trône de Yaxchilán. Ce prince qui était vraisemblablement un usurpateur originaire de la région de Puuc, dans le nord-est de la péninsule du Yucatán, a donné, de même que son successeur, une qualité particulièrement sensuelle à l'art de Yaxchilán.

À peu près au même moment, le prince Pacal achevait la construction de son mausolée secret dans le Temple des Inscriptions, à Palenque, où il allait être enseveli en grande pompe en 684. Le prince Pacal, fondateur d'une dynastie de souverains qui encouragèrent les arts, fut peut-être le premier à faire de la ville de Palenque un phénomène vraiment révolutionnaire sur la scène artistique maya qui, orchestrée principalement à partir de Tikal, avait jusqu'alors dominé presque toute l'aire maya. L'architecture produite à Palenque pendant ces années-là — dont la plus pure expression serait le complexe des trois temples du « groupe de la Croix » — semble être l'aboutissement logique d'une série de défis lancés aux traditions architecturales qui avaient régné jusqu'alors dans les plaines mayas.

Les crêtes faîtières, légères mais solides dans leur conception, reposent directement sur le mur de refend central, ce qui donne plus d'ampleur en largeur et plus de souplesse aux deux galeries longitudinales. La poussée sur la base est réduite dans toute la mesure du possible par la présence de niches intégrales et de voûtes transversales, l'amincissement des murs, l'aménagement de vastes ouvertures, des moulures en hauteur, parallèles aux intrados de la voûte, etc. ; le résultat final est un édifice à la fois léger et élégant, qui allie la logique structurelle et la solidité, les prouesses esthétiques et un grand raffinement. Les crêtes faîtières et les moulures ainsi que la façade principale sont couvertes de délicats reliefs en stuc ; dans le sanctuaire interne, construit à l'intérieur du mur arrière, un certain nombre de grosses pierres élégamment ciselées — qui remplacent ici la stèle monolithique mentionnée ci-dessus — décrivent les hauts faits de la dynastie régnante, ses croyances religieuses et son culte des ancêtres.

L'année 692, qui fut particulièrement importante pour les arts, a aussi fait date dans l'histoire de la science, avec l'invention du calcul des mois lunaires et des dates glyphiques à Copán. Cet événement, ainsi que les observations habituelles des mouvements du Soleil et de Vénus, ont donné aux calculs astronomiques mayas (que Copán améliorait depuis le VI^e siècle) un degré d'exactitude qui a placé l'astronomie de ce peuple bien au-dessus du niveau atteint à l'époque par le reste du monde. L'année tropicale maya, telle qu'elle a été calculée par les prêtres-astronomes de Copán, durait 365,2420 jours, nombre étonnamment exact, car il ne s'écarte que d'un 3/10 000 de jour par an de nos évaluations actuelles.

Le VIII^e siècle a débuté à Tikal avec la construction du temple I (appelé aussi le Temple du Jaguar géant, à cause de la présence d'un motif en bois sculpté sur l'un des linteaux intérieurs). Ce monument résume l'architecture de la cité ; il marque l'apothéose de l'élan vertical auquel on aspirait depuis des siècles et qu'avaient accentué des caractéristiques comme les angles rentrés de la base et les majestueuses crêtes crénelées à l'arrière du temple.

La délicatesse des bas-reliefs que l'on trouve à Palenque, l'exubérance des statues et des sculptures, taillées dans la pierre, qui se dressent à Copán, sans oublier le sens authentique de la composition et la sensualité des bas-reliefs de Piedras Negras et de Yaxchilán placent l'art sculptural produit dans l'aire centrale maya, pendant le VIII^e siècle, au niveau artistique le plus élevé du monde précolombien, tant par son ampleur que par sa stupéfiante diversité.

Curieusement, et en dépit du fait que Teotihuacán connaissait un déclin progressif à l'époque, son influence culturelle brilla de nouveau avec un éclat renouvelé dans l'aire maya. Et, de même que nombre de figures iconographiques de Teotihuacán apparaissaient (comme les « signes de l'année » ou le masque de Tlálóc) au milieu des attributs et insignes royaux de nombreux princes, la construction de plusieurs soubassements architecturaux s'inspirait avec plus ou moins de fidélité du motif *talud-tablero* de Teotihuacán.

Les peintures murales atteignirent un sommet surprenant à Bonampak. Le sens de la composition, admirable dans certaines scènes (à peine égalées par les remarquables œuvres de sculpture telles que la stèle 12 ou le linteau 3 à Piedras Negras), conjugué au réalisme de certaines attitudes et à une palette de couleurs particulièrement chaudes et vibrantes, place le maître de Bonampak dans une catégorie à part (illustration 296). À tout ce que nous venons de citer doivent être ajoutées les poteries merveilleusement exécutées, souvent couvertes de symboles et de figures évoquant un monde mythologique en miniature, ainsi que les délicats objets sculptés dans du bois, de l'os, du jade et toutes sortes de pierres semi-précieuses.

Au risque d'une simplification extrême, on est en droit de dire que l'art maya le plus raffiné, présent dans l'aire centrale du territoire, fut produit pendant le VIII^e siècle. C'est alors que Palenque, par exemple, a ciselé les bas-reliefs en stuc dans le palais où l'on admire la « tablette du scribe », que Toniná a sculpté ses statues de captifs, que Yachilán a créé ses plus beaux linteaux de pierre, que Piedras Negras a rassemblé l'impressionnante série de peintures, destinées à marquer chaque *hotún* (ou laps de 5 années rituelles de 360 jours), poursuivie pendant une période ininterrompue de plus de deux siècles, que Copán a érigé ses plus admirables stèles, ses autels et ses panneaux sculptés, que Guiriguá a taillé ses monolithes colossaux et compliqués, sous forme de stèles ou de ce que l'on a célébré sous le nom de créatures « zoomorphes » et qui offre la représentation d'un vrai « cauchemar tropical » (illustrations 92, 93, 294, 295 et 297).

Tout en participant, dans une moindre mesure, au « culte de la stèle » qui avait suscité un si grand engouement plus loin dans le Sud, les Mayas de l'aire septentrionale ont fourni une remarquable contribution à l'enrichissement du répertoire artistique de leur peuple, en particulier dans les domaines de l'architecture et des sculptures engagées, en adoptant des plans

très soucieux de géométrie, avec des contours très anguleux, et en faisant appel à des artistes dont la technique était moins suave.

Deux principaux centres de développement existaient dans la péninsule du Yucatán à partir du VII^e siècle : les régions de Río Bec et du Puuc. Le style de Río Bec a produit les étranges « complexes de tours » (comme dans le célèbre temple B ou Río Bec B) édifiés entre les VII^e et VIII^e siècles et les fantastiques portails en forme de gueule géante de serpent (comme dans l'édifice II à Chicanná et Hormiguero ou — dans la région de Los Chenes, plus au nord — les principaux édifices d'Hotchob et de Tabasqueño). L'architecture régionale puuc a connu une succession complexe de métamorphoses qui ont donné naissance, vers le début du VIII^e siècle, à des styles architecturaux qui se caractérisent par les portiques à colonnades (particularité qui est quasiment absente de l'architecture classique maya plus au sud) et les manières d'utiliser la voûte maya pour couvrir des espaces intérieurs et ménager des galeries passant sous les escaliers, ou former des arches admirables et monumentales, comme on peut en voir à Kabah, Labná et Uxmal. La synthèse « péninsulaire » opérée en architecture par ces mêmes villes, entre la fin du IX^e et le milieu du X^e siècle (c'est-à-dire à une date exceptionnellement tardive), s'exprime dans un des styles les plus remarquables qu'ait jamais créé la Mésio-Amérique, pour couronner la fin du monde maya classique. Nous ne mentionnerons, en l'occurrence, que les exemples du Codz-Poop à Kabah, l'Arc de Labná, le Quadrilatère des nonnes et le Palais du gouverneur à Uxmal, où la maîtrise des volumes se conjugue avec un art sculptural riche et bien équilibré.

Il convient de signaler qu'à l'époque où le Puuc connaissait sa période la plus créatrice, le reste du monde maya, quasiment sans exception, était déjà tombé en décadence. La présence d'éléments étrangers aux traditions qui avaient dominé l'aire maya jusqu'à cette période s'est manifestée à Palenque dès 799, en 810 à Polol et entre 849 et 889 à Seibal. Et, au fur et à mesure que les signes d'hybridation culturelle se multipliaient, les villes mayas, l'une après l'autre, cessèrent d'ériger, à intervalles réguliers, des stèles et autres monuments porteurs de chronologies comme elles l'avaient fait pendant les siècles passés, marquant ainsi le commencement de la fin pour leur culture : Copán (801), Yaxchilán (807), Piedras Negras et Quiriguá (810), Oxkintok (869), Jimbal et Uaxactún (889). Il est particulièrement significatif, dans ce contexte, de noter que si 19 villes mayas avaient, en 790, commémoré la fin d'un *katún* (9.18.0.0.0), à l'aide de monuments porteurs de chronologies, 12 seulement continuaient à observer cette coutume en 810 (9.19.0.0.0); et le déclin s'accroissait rapidement, avec seulement 3 monuments de ce type inaugurés au commencement du *baktún* 10 (10.0.0.0.0). Le glas sonna en 909 (10.4.0.0.0) avec 2 uniques monuments porteurs de dates, actuellement connus et édifiés dans les sites excentrés de Toniná (Chiapas) et Dzibalchén (Quintana Roo).

Procéder à une évaluation culturelle de cette période maya classique n'est pas une mince affaire. Au-delà de l'éblouissement provoqué par les œuvres d'art, nous éprouvons une admiration sans borne pour l'habileté exceptionnelle avec laquelle les Mayas ont réussi à établir un système cohérent à partir de leurs observations astronomiques. Leur découverte comprend non seulement une des deux formes connues du zéro, mais atteint aussi une précision surprenante dans le calcul de l'année solaire ; en outre, elle accomplit des prouesses spéculatives incroyables comme celle du calcul des occultations de Vénus sur des périodes de plusieurs millions d'années ! Outre sa beauté intrinsèque, le Codex de Dresde est également éloquent à cet égard.

Les rares codex mayas qui ont survécu à la conquête espagnole nous éclairent sur certains aspects des croyances des anciens Mayas entre la fin de la période classique et l'arrivée des conquistadores. Dans cet ordre d'idée, une page du Codex Troano montre avec clarté la conception cyclique de phénomènes profondément ancrés dans la pensée méso-américaine : tout d'abord vient le dieu de la Pluie, Chaak, soignant une plante ; puis Ah Puch, le dieu de la Mort, arrachant la même plante. Tel était le cycle inexorable — et essentiel — de la vie et de la mort, présenté sous les deux facettes d'une même réalité. Pareillement, sur les fantastiques porches chargés de monstres (qui, comme celui de Chicanná, sont apparemment reliés au culte d'Itzamná, le dragon créateur), les signes de la vie et de la mort alternent avec des symboles célestes, terrestres et infernaux dans une lutte sans fin et terrifiante entre des éléments opposés et complémentaires.

Avec quelques variantes régionales, l'art monumental maya nous montre la procession de nombreux dieux d'un panthéon haut en couleurs. Kinich Ahau, le dieu du Soleil, se détache parmi les grands masques en stuc de Kohunlich ; l'ornement central de l'Escalier des Jaguars à Copán est le visage du dieu de la planète Vénus, tandis que les bustes délicats d'un chœur d'adolescents émergent de fleurs en voie d'épanouissement sur la frise du temple 22 dans la même ville ; ce sont des incarnations du jeune dieu du Maïs. Dans le Yucatán, la pénurie d'eau suscite le culte obsédant du dieu de la Pluie qui se traduit à Kanah, dans le Codz Poop, par la répétition litanique — sur toute la façade — de centaines de grands masques de Chaak avec son large nez crochu.

Si le culte de Chaak était très populaire, en particulier dans l'aire maya septentrionale, certaines divinités étaient plus ésotériques que d'autres et ne devaient être connues, presque exclusivement, que d'une certaine élite détentrice du pouvoir, puisqu'elles sont souvent associées aux attributs de Chaak (considéré comme le « dieu du Sceptre nain »). C'est ainsi qu'à Palenque, la salle du trône (ou maison E) exhibe sur une bordure ornementale un « visiteur céleste » qui se transforme en monstre bicéphale ; et les *Bolontikuu*,

ou «Neuf Seigneurs de la nuit», montent la garde sur la sépulture du roi Pacal. Certains thèmes, comme celui de l'«arbre de maïs» (ou «arbre de vie») à Palenque, sont presque exclusivement locaux. Il existe aussi toute une légion d'êtres mythologiques (souvent retrouvés dans les légendes de périodes plus récentes) qui peuplent les monuments, ornent les vases rituels en céramique, les codex et autres objets. En l'absence de sources écrites qui pourraient nous aider à comprendre ce fascinant monde classique, on a fait beaucoup d'efforts pour tenter de l'interpréter par analogie avec les traditions orales collectées au XIX^e siècle, comme le Popol Vuh. Les récits légendaires qu'évoquent ces traditions semblent faire parfois référence à des scènes représentées dans l'art de l'époque classique. En même temps, diverses indications montrent que bien des traits culturels ont disparu avec l'effondrement du monde classique. Ainsi, à la veille de la conquête espagnole, ne restait-il plus qu'une version simplifiée et bien moins exacte (dite «compte court») du système compliqué (appelé «compte long») qui permettait de calculer les dates.

Les raisons de l'effondrement du monde maya sont certes nombreuses et complexes ; l'archéologie, elle, révèle un point incontestable : dès le début du X^e siècle, qui coïncide avec le début de la période postclassique, toutes les villes mayas existant dans les plaines méridionales avaient été abandonnées, sauf quelques cités puuc, comme Uxmal et Chichén Itzá (illustration 298). À partir de là, et à l'exception de plusieurs centres urbains récents et isolés, comme Tayasal sur le lac de Flores ou Topozté sur le lac de Yaxhá, cette tendance allait se trouver confinée dans deux régions principales : l'aire méridionale (en particulier les hautes terres guatémaltèques, où était fabriquée la poterie Tohil Plomiza, la plus célèbre de la période toltèque, avec ses vases anthropomorphes et zoomorphes et son lustre particulier dû à la présence de graphite dans l'argile), et la partie septentrionale de la péninsule du Yucatán ainsi que la bande côtière qui s'étire de Campeche à Quintana Roo.

Chichén Itzá — qui s'était développée à partir de la fin de la période classique sous l'influence puuc — traverse la première moitié de la période postclassique (de la fin du X^e siècle au début du XIII^e siècle) et représente le dernier grand sursaut de l'ère préhispanique — intitulé «épisode maya-toltèque» — qui, d'après les traditions orales du haut plateau mexicain, fut provoqué par l'arrivée d'un contingent toltèque originaire d'une région éloignée (celle de Tula), conduit par Quetzalcóatl, le légendaire homme-dieu. Certains auteurs contemporains voient dans la nouvelle Chichén Itzá bien plus qu'une simple «colonie» toltèque en territoire maya et lui attribuent un rôle plus actif dans la gestation du phénomène toltèque. Quoi qu'il en soit, il y a un fort élément d'hybridation culturelle dans le répertoire toltèque, sanglant et belliqueux, qui se combine ici plus ou moins à la grande tradition architecturale maya transmise par les Puuc. L'architecture monu-

mentale et ses sculptures reflètent tous les degrés de cette hybridation. Les caractéristiques d'un observatoire astronomique, que nous devinons dans tant d'autres édifices ou ensembles architecturaux de la période classique, sont nettement visibles dans le cas du Caracol. Et les disques d'or qui dépeignent les combats entre les deux groupes ethniques se détachent parmi la bijouterie en or trouvée dans le Cenote (ou puits) sacré, à côté de quelques pièces zoomorphes de style Coclé importées de Panamá.

Mayapán, qui, après Chichén Itzá, devint la ville dominante entre 1224 et 1461, n'est à bien des égards qu'une très pâle imitation de cette dernière, même si elle s'efforça vainement de ressusciter quelques anciennes traditions mayas de l'âge d'or, comme l'érection de stèles à calendriers et la disposition quadrangulaire des édifices. Pourtant, la pratique du « compte long » avait depuis longtemps été abandonnée au profit du système simplifié, mais moins précis, du « compte court ». D'autre part, les croyances et prophéties anciennes survivaient dans la tradition orale, si profondément enracinée dans ces régions : regroupées sous le titre *Les Livres de Chilam Balam*, elles constituent l'une des sources indigènes de documentation les plus précieuses. Pourtant, en architecture et dans les autres secteurs artistiques, rien n'a pu inverser le processus de dégénérescence progressive. C'est pourquoi, au moment où les Espagnols se lancèrent à la conquête du Yucatán, à peine un siècle après la chute de Mayapán, ils trouvèrent toute la péninsule dans un état de chaos culturel et politique complet ; seules quelques petites villes sur la côte caraïbe du Quintana Roo, comme Tulum, semblent avoir échappé à la décadence, mais leur apparence charmante masquait une pauvreté d'exécution et une conception étriquée de l'espace qui traduisaient manifestement le niveau culturel de l'époque. Cela n'a pas empêché l'île de Cozumel d'être, à ce moment-là, l'un des centres de pèlerinage les plus renommés de l'aire maya, avec ses sanctuaires dédiés à Ixchel, le compagnon d'Itzamna, déesse de la Lune et protectrice des guérisseurs et des femmes en couches.

À l'époque où le Yucatán était déchiré par les rivalités intérieures d'un chapelet de petits États décadents, les hautes terres du Guatemala constituaient, à l'autre extrémité de l'aire maya, le second pôle d'une civilisation qui était encore vivante, mais elle aussi relativement décadente et hybride à maints égards. Cette région avait joué un rôle décisif pendant la période formatrice, mais, après avoir produit à Kaminaljuyú une véritable enclave sur le modèle de Teotihuacán, elle n'avait participé que dans une faible mesure à la splendeur de la période maya classique. Elle a pourtant réussi à créer un foyer culturel intéressant à Santa Lucía Cotzumalhuapa, apparemment inspiré, jusqu'à un certain point, par des éléments de Teotihuacán. Des vagues de migration successives allaient ultérieurement mettre en relief un processus graduel de « mexicanisation », au point que les villes fortifiées de l'époque (comme Iximché, Mixco Viejo et Cahyup), avec leurs temples

jumeaux et leurs larges escaliers divisés en courtes volées à travers une superposition de volumes verticaux (*tablero*) et de pans inclinés (*talud*), présentaient plus de ressemblances avec les traditions chichimèque et aztèque, alors prédominantes sur le plateau mexicain central, qu'avec les anciennes traditions de l'aire maya classique des plaines. Les peuples de langue quiché et d'autres populations belliqueuses des hautes terres guatémaltèques, conscients et aussi fiers de leurs lointains ancêtres mexicains, ne cessèrent donc de revendiquer leur lointaine origine culturelle maya, dont ils conservèrent une tradition orale fort vigoureuse ; deux des plus beaux joyaux de cette tradition, le *Popol Vuh* et le merveilleux poème épique *Rabinal Achi*, ont été recueillis au siècle dernier.

LE LITTORAL DU GOLFE

La partie de la côte du Golfe méso-américain extérieure à la région maya est généralement divisée en trois zones bien distinctes : la région septentrionale ou huastèque, qui s'étend approximativement du Soto de la Marina, au nord, jusqu'aux rives du Cazones, au sud ; la zone centrale, qui va du Cazones au Papaloapan ; et la zone méridionale, qui se termine sur les berges du Tonalá.

La zone septentrionale

À l'époque de la conquête espagnole, cette zone était habitée par des populations qui parlaient le huastèque, une langue de la famille maya. À un moment donné, il se peut que ces populations aient occupé la partie centrale de la côte du Golfe et que l'intrusion d'autres groupes linguistiques — les Totonac et les Nahuatl — les ait isolées de l'aire maya. On a effectué très peu de fouilles archéologiques dans la région. Comme pour d'autres aires culturelles méso-américaines, l'horizon postclassique peut y être divisé en deux phases : le postclassique ancien (900–1200) et le postclassique récent (1200–1500).

Le postclassique ancien est marqué par l'expansion tolèque dans le Mexique central, comme le montrent notamment les céramiques de Castillo de Teayo. Ce site possède une pyramide à paliers de 11 mètres de hauteur, avec un escalier sur la face nord-ouest et les vestiges d'un temple au sommet. Le matériau de construction se compose de pierres irrégulières avec des jointoiements de chaux et de mortier de sable. Des blocs en saillie, pris dans la masse, servaient à maintenir en place une couche épaisse de stuc. Ce site n'a pas fait l'objet de beaucoup de recherches archéologiques parce qu'il

se trouve en majeure partie recouvert par une ville moderne. Cacahuatenco est une autre cité bien plus impressionnante. Elle possède un grand nombre de pyramides dont l'une, El Castillo, repose sur une base de 45 mètres de côté et présente une certaine ressemblance avec la pyramide connue sous le nom d'El Castillo à Chichén Itzá dans le Yucatán.

Cette région est caractérisée par la présence d'édifices ronds dont les sites de Tamuín et de Las Flores fournissent peut-être les meilleurs exemples. Tout aussi typiques sont les divers objets sculptés dans des coquillages : bracelets, têtes de mort en miniature, boucles d'oreilles et collerettes (ces deux derniers articles sont ornés de gravures finement incisées, représentant Quetzalcóatl, le héros de la culture locale).

La grande statuaire en pierre est tout aussi remarquable. Des représentations d'hommes aux visages réalistes, portant des chapeaux coniques et des jupes pyramidales, ont été sculptées en bas-relief sur des blocs de pierre calcaire, la tête seule étant en ronde-bosse. Sur le dos de certaines de ces statues figure la représentation d'un crâne. Leurs bras et leurs jambes sont couverts de bas-reliefs gravés, ce qui indique l'habitude de procéder à des scarifications. La statue la plus remarquable est celle de « l'adolescent » qui porte un bébé sur son dos et dont le corps nu aux parties génitales bien visibles est sculpté en ronde-bosse et mesure 1,45 mètre de haut. Les bras et la jambe droite sont couverts de dessins en bas-relief. Les stèles délicatement gravées et délibérément un peu recourbées, couvertes de symboles propres à Quetzalcóatl, sont également typiques.

Il est possible que maints traits du postclassique ancien aient persisté pendant le postclassique récent ; pourtant, c'est dans le domaine de la céramique que l'on observe les caractéristiques nouvelles les plus saillantes. Les effigies en forme de récipients réalisées dans une poterie blanche ornée de motifs peints en rouge brun ou noir sont caractéristiques de la culture locale, et nombre d'entre elles ont des goulots en forme de becs. La peinture est utilisée pour accentuer les traits du visage ; les motifs géométriques, combinaisons de rectangles, de cercles et de triangles, ont été comparés aux décorations de la poterie fabriquée par les Anasazi dans le sud-ouest des États-Unis, mais les formes des récipients diffèrent.

La zone centrale

Le postclassique ancien est la période florissante d'El Tajín, la ville préhispanique la plus connue, parmi celles de tous les temps, sur le littoral du Golfe, et l'une des plus grandes de la Méso-Amérique. Ses édifices, dans un style architectural riche en inclinaisons inversées, corniches, niches, panneaux décorés de « grecques », fenêtres très amples et toits plats de 85 centimètres

d'épaisseur qui ne nécessitent aucune sorte de renforcement interne, sont éparpillés sur plus de 10 kilomètres carrés de collines envahies par une forêt tropicale humide et dense. El Tajín et Cholula partagent une même originalité intéressante : elles sont les deux principales villes de l'horizon classique qui n'avaient pas encore été abandonnées en 900. Pourtant, alors que Cholula restait toujours un centre important au temps de la conquête espagnole, El Tajín avait été désertée depuis 1200.

Des constructions importantes ont été réalisées à El Tajín pendant cette période : un bâtiment avec sept colonnes de 1,10 mètre de diamètre couvertes de bas-reliefs ; le terrain méridional du jeu de balle, contenant six panneaux où sont très délicatement sculptés en bas-reliefs une série de personnages et de joueurs, avec un décor de volutes, style que l'on retrouve dans l'ornementation d'objets comme les *palmas*, jougs et têtes de haches, lesquels ont sans doute un rapport avec le jeu de balle puisqu'ils figurent sur les panneaux, tout comme les tunnels qui relient entre elles diverses parties du site.

Yohualinchán est un autre grand ensemble qui présente bien des points communs avec El Tajín. Beaucoup de sites avaient des terrains réservés au jeu de balle, des tunnels, des pyramides et de grandes plates-formes : Paxil, Aparicio, Cerro Montoso, Isla de Sacrificios, la partie de Zempoala qui remonte à la phase ancienne du site, la partie de Xiuh tetelco datée de sa phase tardive, Cuetlaxtlán et la partie haute du Cerro de las Mesas.

Comme pour bien d'autres endroits de la Més-Amérique, cette période se caractérise par une influence toltèque, notamment dans le domaine de la céramique et, en particulier, sur les assiettes de Mazapa décorées de multiples lignes rouges ondulées et parallèles. On retrouve dans toute la région et dans d'autres parties de la Més-Amérique une belle poterie de couleur orange en forme de vase à fleurs, dotée d'un socle, sans doute produite localement. Une variété vitrifiée de cette élégante poterie orange a été découverte à Isla de Sacrificios.

Si les sites réellement vastes, comme ceux d'El Tajín, de Yohualinchán et de Xiuh tetelco, ont été abandonnés à la fin de la période postclassique, leur nombre total avait considérablement augmenté à cette époque-là. Lors de la conquête espagnole, il existait une grande ville : Zempoala, la dernière capitale totonaque. Le chroniqueur espagnol Bernal Díaz del Castillo, qui estimait sa population à 30 000 habitants, s'émerveillait de ses larges rues et de ses maisons resplendissantes. La ville occupait plus de 5 kilomètres carrés sur la plaine côtière. Après les fouilles réalisées uniquement dans la partie centrale de la cité, on a pu mettre au jour dix groupes d'édifices. Parmi eux se trouve une pyramide comportant treize niveaux, diverses pyramides plus petites et une structure ronde à merlons, lesquels décorent également le sommet de divers autres bâtiments.

Le nom de «Zempoala» signifie «abondance d'eau», et la ville se signale par la qualité de son système d'alimentation en eau. Des aqueducs alimentaient des canaux souterrains aux parois en pierre qui se ramifiaient dans toute la ville. Chaque maison était desservie par un canal légèrement incliné aboutissant à une citerne d'où partait un autre conduit en direction de la maison suivante, et ainsi de suite. Après avoir rempli son office dans la dernière maison, ce réseau débouchait sur un canal d'irrigation.

Vers la fin de cette période, une forte influence du Mexique central se fait sentir à la fois dans la céramique et l'architecture. Des poteries polychromes, des récipients en albâtre et des tombes cruciformes typiques du complexe Puebla-Mixteca, centré sur Cholula, ont été retrouvés dans nombre de sites, à partir de Zempoala et en direction du sud jusqu'à la région appelée le Mixtequilla. À Quautochco se trouve une pyramide à quatre niveaux, de style aztèque.

LE MEXIQUE OCCIDENTAL

L'expression «Mexique occidental» s'applique habituellement à la région qui comprend les États actuels de Nayarit, Sinaloa, Jalisco, Colima, Michoacán et certaines parties des États de Guanajuato, Querétaro et Guerrero. Faute d'explorations sérieuses et systématiques, on ne peut y distinguer aucune tradition culturelle ; seuls une poignée de sites archéologiques ont été fouillés. La plupart des particularités de l'horizon classique (de 100/300 à 900) observées dans le centre et le sud de la Méso-Amérique sont absents du Mexique occidental, ou bien leur présence y est, au mieux, inégale. L'existence d'une base olmèque n'est prouvée par aucun indice pendant l'horizon préclassique, comme le double système de calendrier de 260 et 365 jours, l'écriture ou l'urbanisme. Sauf en ce qui concerne Tingambato, un site du Michoacán dont le plan ressemble à celui de Teotihuacán, la maçonnerie en pierre est absolument insignifiante dans la construction. Alors que dans le centre et le sud de la Méso-Amérique, il existe une rupture franche entre l'organisation du village préclassique et l'urbanisme classique, entre 100 et 300, on n'observe aucun changement de ce genre au Mexique occidental. Il se peut que cela s'explique par l'absence de fouilles ou tout bonnement parce que rien de ce genre ne s'y est passé, et de grands débats agitent les spécialistes en ce qui concerne la manière de considérer cette zone par rapport au reste de la Méso-Amérique : soit comme une partie marginale d'une aire culturelle plus vaste (un secteur qui ne se serait pas développé au même degré que le reste), soit comme une aire culturelle entièrement différente.

Pendant l'horizon postclassique (900–1521), les contacts avec le Mexique central sont plus notoires. Cet horizon est divisé en deux périodes : le

postclassique ancien et le postclassique récent. Le premier est reconnaissable surtout grâce à l'apparition de traits toltèques empruntés au Mexique central, alors que le second est principalement identifié à l'Empire tarascan centré sur le Michoacán.

Au postclassique ancien (900–1220), la métallurgie fait son entrée sur la scène méso-américaine. Sa toute première apparition se produit dans le sud du Mexique occidental, dans le bassin du Balsas, vers 700–800. En très peu de temps, au cours de la période postclassique ancienne, cette industrie s'est propagée dans tout le Mexique occidental et le reste de la Méso-Amérique. Des clochettes et des anneaux en cuivre martelé ont été découverts dans divers sites tels que Tizapán el Alto et Amapa, et des perles en fer sulfuré tout au nord, comme à Amapa sur la côte Pacifique nord-ouest.

À cette époque, l'expansion toltèque s'était propagée dans tous les coins du Mexique occidental. La preuve en est fournie principalement par des objets en céramique comme la poterie lustrée appelée céramique plombée, les ravissants bols et vases orange, les assiettes peintes en rouge sur brun de style Coyotlatelco, les jarres ventrues dont le décor de lignes blanches entrecroisées résultait d'une technique d'application « multibrosses » et les figurines plates en argile qui sont caractéristiques de Tula, la capitale toltèque, dans les hautes terres centrales. Des récipients en albâtre et des céramiques polychromes de style Mixteca-Puebla, originaires de l'est et du sud-est de la vallée de Mexico, ont été exhumés jusque sur le site de Sinaloa, dans l'extrême Nord, à la frontière d'une région qui n'est plus du tout méso-américaine. L'art local de la céramique se distingue par une grande diversité de techniques et de styles indigènes, représentés par des cloisonnés et des poteries incisées, polychromes, bicolores ou unies.

Les lames prismatiques en obsidienne, les pilons en pierre, les mortiers, les spatules en pierre polie, les broches de fuseau en argile et les mosaïques en turquoise sont des objets courants dans la région.

Les coutumes funéraires du Mexique occidental ne sont pas aussi bien connues que celles d'autres régions de la Méso-Amérique. Une particularité étonnante de cette période semble être la disparition des fosses funéraires verticales, caractéristiques des époques antérieures. Les plus anciennes sépultures découvertes à Tizapán el Alto montrent des défunts enterrés en position accroupie ou assise, et le site d'Amapa révèle que l'incinération était aussi pratiquée, notamment sur des plates-formes.

Il semble que les édifices publics et les maisons particulières étaient en clayonnage enduit de torchis et souvent construits au sommet de petits monticules de terre. La maçonnerie ne devient courante qu'au postclassique récent.

À Ixtlán del Río, dans l'État de Nayarit, ont été mis au jour deux temples jumeaux édifiés pendant le postclassique récent sur une plate-forme ronde en pierre et entourés d'un mur d'enceinte comportant des ouvertures

cruciformes. Ce site contient également une vaste zone d'habitations et un atelier de taille de l'obsidienne.

Les sites les plus imposants de cette période — à l'extérieur de la sphère d'influence de Tarascan — sont El Chanal dans le Colima et San Blas dans le Nayarit. Le centre cérémoniel d'El Chanal, dont les dimensions sont celles d'une ville, comporte cinq grandes pyramides pourvues d'escaliers et, vraisemblablement, un terrain pour le jeu de balle. On y a trouvé des figurines en argile représentant des danseurs et des soldats, de même que les squelettes brûlés de plus de 100 individus. Nombre de pétroglyphes, dont une représentation de Tlaloc, le dieu de la Pluie, y ont été repérés, notamment sur des pierres utilisées pour construire les pyramides. Des objets en cuivre, en argent et en or apparaissent parmi les offrandes funéraires. À San Blas, on a relevé des sites de plus de 500 000 mètres carrés, dont l'un ne compte pas moins de 246 tumulus. En raison de la proximité de la mer, il semble que la consommation d'huîtres ait constitué une grande partie du régime alimentaire des habitants. Des pétroglyphes ont également été découverts.

LE ROYAUME DE TARASCAN

La société la mieux connue du Mexique occidental est celle du royaume de Tarascan. Les Tarascan, qui établirent leurs capitales successives à Zirahuen, Patzcuaro, Ihuatzio et Tzintzuntzan, ont régné sur la quasi-totalité de l'État actuel du Michoacán et sur certaines parties du Guanajuato, du Querétaro et du Guerrero. Leur culture est décrite par plusieurs sources espagnoles du XVI^e siècle. On ne sait rien de leur histoire antérieure à la période postclassique récente. Peut-être est-ce dû à l'insuffisance des recherches archéologiques, mais ils semblent avoir surgi brusquement sur la scène méso-américaine à un moment donné, sans avoir de passé. Leur langage ne présente aucun rapport avec les familles linguistiques méso-américaines ; son parent le plus proche, selon certains linguistes, serait le quechua parlé par les Incas des Andes centrales. Les Aztèques ont tenté de conquérir le royaume des Tarascan, mais ils ont misérablement échoué dans une bataille historique à Tajimaroa, un avant-poste oriental tarascan.

On sait peu de chose sur les Tarascan en dehors de ceux qui vivaient autour du lac Patzcuaro. Dans cette zone, l'économie reposait en grande partie sur le lac. Tout comme leur langue, l'architecture de leurs édifices cérémoniels est unique en son genre dans la Méso-Amérique. À Tzintzuntzan, ils ont construit ce que l'on appelle des *yácatas*, c'est-à-dire des ensembles d'édifices rectangulaires et circulaires à gradins, situés au sommet de vastes plates-formes rectangulaires. À Ihuatzio, le centre cérémoniel se compose de deux pyramides jumelles disposées côte à côte, devant un vaste

quadrilatère; cette disposition rappelle un peu les pyramides aztèques qui possèdent deux escaliers conduisant à des temples jumeaux.

La sculpture et l'architecture en pierre taillée des Tarascan sont grossières comparées aux autres arts et artisanats dans lesquels ils excellaient, par exemple les cylindres d'obsidienne aussi fins que du papier et les parures nasales, en obsidienne, merveilleusement polies. Ces métallurgistes expérimentés étaient spécialisés dans la production de certains objets en cuivre martelé. De nos jours encore, la ville de Santa Clara del Cobre, située sur l'autre rive du lac, en face de Patzcuaro, vit presque intégralement de cet artisanat. L'or y était également travaillé.

Les céramiques tarascanes sont parmi les plus délicates de la Més-Amérique préhispanique. Il s'agit de magnifiques poteries noir sur rouge et des polychromes en noir, rouge, blanc et jaune d'une grande diversité plastique; les bols doubles, les plats en forme de rognon, les branches d'étriers, les pichets et les pipes sont d'une facture remarquable.

BIBLIOGRAPHIE

- BERNAL I. 1965. *Archaeological synthesis of Oaxaca. Handbook of Middle American Indians*. Vol. III. Austin (Texas), pp. 788–813.
- CASO A. 1969. *El tesoro de Monte Albán*. Mexico, INAH.
- COE M. D. 1966. *The Maya*. New York.
- COVARRUBIAS M. *Indian art of Mexico and Central America*. New York.
- CULBERT T. P. (dir. publ.). 1973. *The classic maya collapse*. Albuquerque (Nouveau-Mexique).
- DAVIS N. 1973. *The Aztecs: a history*. Norman (Oklahoma).
- FLANNERY K., MARCUS J. (dir. publ.). 1983. *The Cloud People: Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*. New York.
- GENDROP P. 1978. *Les Mayas*. Paris, PUF (Que sais-je?).
- 1983. *Los estilos Rio Bec, Chenes y Puuc en la arquitectura maya*. Mexico, UNAM.
- MOSER C. L. 1977. *Nuiñe writing and iconography of the Mixteca Baja*. Nashville (Tennessee).
- PADDOCK J. (dir. publ.). 1966. *Ancient Oaxaca: discoveries in Mexican archaeology and history*. Stanford (Californie).
- THOMPSON, J. E. 1970. *Maya history and religion*. Norman (Oklahoma).
- 1977. *The Toltecs, until the fall of Tula*. Norman (Oklahoma).

38.2

L'Amérique centrale

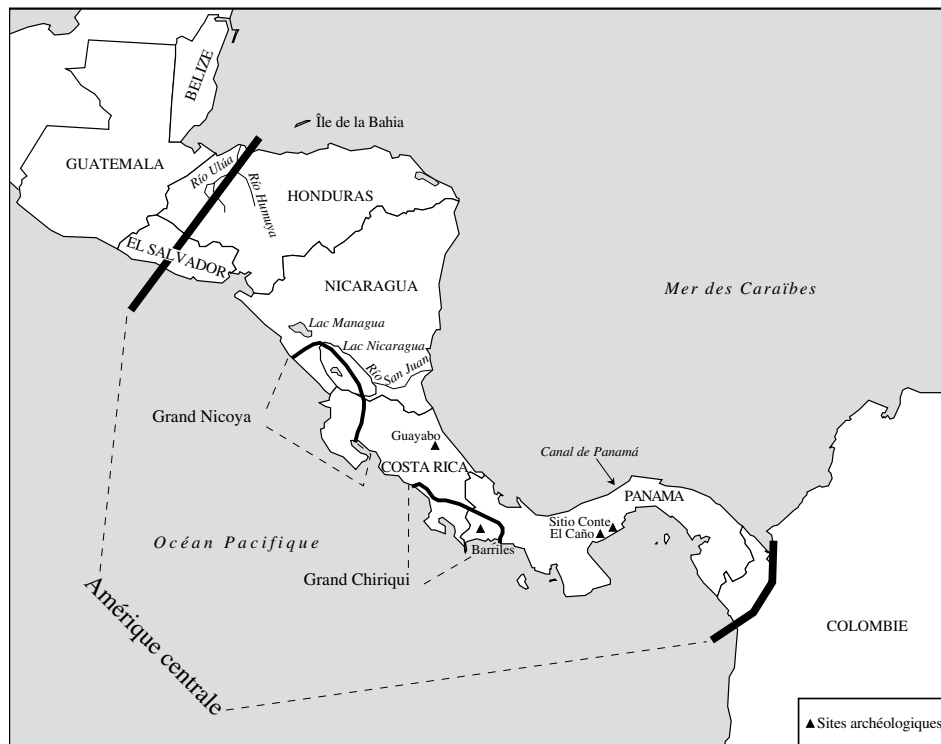
Wolfgang Haberland

Sur le plan culturel, l'Amérique centrale faisait partie d'une entité plus vaste qui occupait l'espace compris entre les Andes centrales dans le Sud et, dans le Nord, la Mésio-Amérique (carte 41), avec laquelle il est communément admis que ses frontières, au lieu d'être éphémères et vagues, sont le río Jiboa dans la partie centrale du Salvador et le río Uloa dans le Honduras occidental. On identifie sa frontière méridionale avec la cuvette de l'Atrato dans le nord-ouest de la Colombie. Par conséquent, l'Amérique centrale comprend les États actuels du Panamá, du Costa Rica et du Nicaragua, de même que la partie orientale du Salvador et presque tout le Honduras.

D'un point de vue géographique, l'Amérique centrale forme un pont étroit entre la mer des Antilles et l'océan Pacifique. Son intérieur est montagneux ; mis à part le Panamá, il est surtout constitué de volcans nombreux et souvent encore actifs. La bande côtière du Pacifique est fréquemment étroite, entrecoupée d'éperons montagneux qui surgissent de l'intérieur des terres. À l'inverse, les plaines qui longent la côte des Caraïbes sont larges et ininterrompues, sauf dans le centre du Panamá. Cette géographie compartimentée a donné naissance à des conditions climatiques et écologiques fort différentes et rendu difficile toute communication.

L'histoire de l'Amérique centrale, avant 1500, ne peut être reconstituée que par des moyens archéologiques, rarement complétés par les récits contestables du début de l'époque coloniale. La côte des Caraïbes est en grande partie inexplorée et de vastes régions bordant la côte du Pacifique comme à l'intérieur des terres demeurent inconnues ou n'ont été étudiées que de manière superficielle. Par conséquent, l'idée que nous nous faisons des développements, influences et migrations survenus dans la région repose sur des bases assez minces, qui seront certainement sujettes à révision dans le futur. La nature des entités culturelles et des unités politiques de l'Amérique centrale contribue à nous plonger dans la confusion ; il n'existe ni relations culturelles générales ni sphères culturelles relatives à tout ou partie de l'Amérique centrale. Le plus souvent, ces unités culturelles sont assez petites, ce qui est dû à la diversité physique du paysage et à la variété des influences extérieures qui se sont exercées.

La période qui entoure l'an 700 a connu de grands bouleversements. L'ordre ancien a disparu, moins pour des causes internes que sous des



Carte 41 L'Amérique centrale (W. Haberland, P. Schmidt).

influences et des pressions extérieures. Cet ordre ancien s'était mis en place au fil de nombreux siècles, et son expression était caractéristique de l'Amérique centrale. Sur le plan économique, ses sociétés nombreuses et diverses vivaient de la culture du maïs, des haricots, des courges, du manioc doux et d'autres plantes cultivables. Leur alimentation était complétée par la collecte de racines comestibles et de fruits, la cueillette de plantes sauvages, la chasse et, là où c'était possible, la pêche et le ramassage de mollusques. Une agriculture fondée sur un système tournant d'essartage et de brûlis existait bien, mais les sols volcaniques extrêmement fertiles des secteurs septentrional et central de l'Amérique centrale n'exigeaient pas de longues périodes de jachère.

Tout cela avait favorisé une permanence des cultures, et les villages demeuraient donc en place pendant plusieurs siècles. L'existence d'une longue saison de pluies copieuses rendait inutile l'irrigation. Il n'existait aucun grand État. Au mieux, nous pouvons inférer qu'il y avait de petites chefferies, dont la dimension n'excédait sans doute pas le territoire de quelques villages. On ne décèle aucune « capitale » à l'époque. Le Panamá faisait exception à cette règle, avec ses centres cérémoniels d'El Caño, dans la région de Coclé, et de Bariles dans celle de Chiriquí. Il est probable qu'y régnait un ordre politique supérieur. Dans le Coclé, les chefs de ces minuscules royaumes étaient enterrés dans des tombes somptueusement meublées, avec de l'or et des esclaves. Les sépultures contemporaines des chefs au Nicoya (Costa Rica) contenaient un jeu d'objets spéciaux en pierre : sièges de fonction habilement sculptés (souvent appelés à tort *metates*), têtes de massue et pendentifs en jade vert, tous emblèmes d'un certain rang. Nous pouvons par conséquent présumer que le début (au moins) d'une société stratifiée était présent en Amérique centrale.

Concernant la technique, le travail de la pierre était bien développé, notamment en ce qui concerne les statues au Panamá central et occidental, ainsi que les sièges de fonction déjà mentionnés dans le Grand Nicoya. La plupart des céramiques étaient bien faites et minutieusement décorées, avec des incisions, des modelages, des estampages, etc. La peinture se limitait à des bichromies ou à des trichromies. On ne trouve de véritables polychromies qu'au Panamá central. C'est là encore que le métal, en particulier l'or, était utilisé et façonné (illustration 308). Ce savoir-faire, de même que la pratique de la polychromie et la présence de structures politiques plus compliquées peuvent refléter une influence venue du sud (Colombie). On ne comprend guère les croyances religieuses alors en vigueur. Les sépultures et les biens qui s'y trouvent donnent à penser qu'il existait une foi dans une forme de vie après la mort. Des figurines féminines en argile, souvent en position assise avec les jambes écartées, peuvent représenter des déesses de la fertilité, alors que les peintures et/ou les sculptures d'animaux et d'êtres humains

à tête d'animal peuvent représenter d'autres divinités ou les « maîtres des animaux ». Parmi ces représentations, l'alligator ou ses dérivés (« dragons ») revêtent une importance particulière (illustrations 309 et 310). C'était des chamans et non des prêtres qui s'occupaient des besoins spirituels et des souffrances du corps.

Le premier changement s'est produit dans le Sud. Vers 600, une éruption du volcan Barú, au Chiriquí, a mis fin à la culture d'Agua Buenas (ou Bugaba), qui s'était développée depuis environ 700 av. J.-C. Peu après, des cultures vaguement apparentées à celles du Panamá central se sont implantées dans la région du grand Chiriquí (province du Chiriquí au Panamá, Valle del General, Diquis et péninsule d'Osa au Costa Rica) et y ont apporté, entre autres articles, la poterie polychrome ainsi que, peut-être, la métallurgie. Cette culture dite du Chiriquí classique, tout comme celles qui lui étaient contemporaines dans le Panamá central (la partie orientale est peu connue), s'est perpétuée jusqu'à l'arrivée des Européens. Les cultures du Panamá central ont subsisté dans la même veine comme avant 700, mais elles se sont peu à peu appauvries, peut-être parce qu'elles avaient perdu leur monopole sur l'industrie de l'or. Au moment de la conquête espagnole, il existait un nombre assez important de petites principautés sur la côte du Pacifique. Leurs territoires s'étendaient souvent vers l'intérieur, parfois jusqu'à la ligne de partage des eaux du continent, de sorte qu'elles comprenaient des régions écologiques différentes et constituaient des entités économiques vivant en autarcie.

La guerre était endémique et avait entraîné la suprématie d'une classe privilégiée de guerriers. Une autre de ses conséquences fut la fortification des principaux bourgs par des palissades en rondins et, parfois, par des fossés. Ces agglomérations, qui pouvaient compter jusqu'à 1 500 habitants, se composaient de maisons rondes aux murs de bois ou de bambou avec des toits de chaume coniques. Il n'existait aucun édifice permanent en pierre, peut-être parce que les établissements les plus vastes se trouvaient dans les plaines côtières. Même les « palais » des souverains semblent n'avoir été rien de plus que des maisons agrandies. Il est impossible de savoir s'il existait des temples spécialement réservés à un culte.

À l'autre extrémité de l'Amérique centrale, c'est-à-dire dans sa partie nord-ouest, le changement fut provoqué, pour autant que nous le sachions, non par des causes naturelles mais par des envahisseurs originaires de la Més-Amérique. Il est possible que cette invasion ait été la conséquence des bouleversements qui s'étaient produits au Mexique central à cette époque, à savoir la chute de l'empire ou le démantèlement du réseau commercial de Teotihuacán. Au III^e siècle, l'éruption catastrophique du volcan Ilopango, qui rendit inhabitable un territoire d'environ 10 000 kilomètres carrés pendant plusieurs centaines d'années dans le centre et l'ouest du Salvador, avait déjà

coupé la route commerciale existant depuis des temps immémoriaux entre le Mexique et le plateau du Guatemala, le long des rivages du Pacifique. De nouvelles voies de communication avaient donc été créées. L'une d'entre elles longeait notamment le río Humuya jusqu'au río Guascorán, dans le bassin du fleuve Uloa, se poursuivait jusqu'à l'embouchure de celui-ci dans la baie de Fonseca sur la côte du Pacifique et, à partir de là, suivait l'ancienne route côtière vers le sud. L'autre était maritime, le long de la côte caraïbe du Honduras et du Nicaragua jusqu'au río San Juan et remontait ce fleuve jusqu'à la province de Nicoya (au sens large du terme) et les hautes terres costaricaines. Après 600, les anciennes pistes qui longeaient le Pacifique furent rouvertes, une fois repris le peuplement des régions dévastées d'El Salvador.

D'un point de vue archéologique et historique, le groupe Chorotega, originaire de la Mésio-Amérique, fut le premier qui arriva en Amérique centrale pendant la période étudiée ici et s'installa dans le « Grand Nicoya » (la péninsule de Nicoya et la province de Guanacaste au Costa Rica, l'isthme de Rivas et l'île d'Ometepe au Nicaragua) vers 800. Cette vague de migrants était probablement venue par la route de l'Uloa, puisque les céramiques polychromes de Las Vegas, au Honduras central, appartiennent en fin de compte à la même famille que les céramiques polychromes Papagayo du Grand Nicoya. La peinture polychrome des poteries, souvent appliquée sur un fond blanchâtre ou beige, constitue — de même que certaines formes de récipients et certains motifs — l'innovation la plus évidente qu'apporta le groupe Chorotega à la région. Parmi les motifs, les animaux et créatures mythiques comme le serpent à plumes, le jaguar et la dinde sont de provenance septentrionale. Il est également possible qu'à la même époque, la dinde ait fait son apparition pour la première fois en Amérique centrale. D'autres innovations ne sont pas aussi évidentes : sans doute les Chorotega ont-ils été à l'origine des urnes funéraires secondaires dans le Grand Nicoya, mais cette coutume ne se répandit manifestement que dans les parties septentrionales (au Nicaragua), tout comme le lustrage à la brosse de la paroi extérieure des poteries ménagères, les récipients en forme de chaussure et les statues grandeur nature, en pierre, d'hommes et de créatures mythiques. On ne s'explique pas encore les différences constatées entre le nord et le sud du Grand Nicoya.

De toute façon, ce ne fut probablement qu'un assez petit groupe d'immigrants qui arriva dans le Grand Nicoya et se fondit pacifiquement dans l'ancienne population, en produisant peu à peu une culture ou plusieurs cultures chargées d'éléments d'origine méso-américaine aussi bien que centre-américaine, parfois mélangés à d'autres composantes pour l'instant mystérieuses. Il est tout particulièrement frappant qu'aucune des populations concernées ne soit parvenue à un « niveau supérieur » dans le domaine

économique et/ou politique : les activités agricoles n'ont pas évolué ; à certains endroits, elles semblent même avoir régressé, par exemple dans la baie de Culebra où le ramassage des mollusques a pris une importance plus grande que jamais. Sur le plan politique, les petites chefferies se sont perpétuées, sans que l'on ait aucun indice de l'existence d'un « chef suprême » à la tête de tout ou partie de la population vivant dans le Grand Nicoya. Cette « stagnation » dans des secteurs importants de la culture ne peut s'expliquer que par des facteurs économiques : les anciens habitants de l'« Amérique centrale » avaient déjà atteint le stade de l'exploitation optimale de leur environnement. Aussi, même l'arrivée d'un nouveau peuple et de nouvelles idées ne pouvait l'améliorer.

Cette persistance d'un stade assez ancien de développement politique a été tout aussi significative pour d'autres cultures découvertes en Amérique centrale. La technique agricole de l'essartage et du brûlis, utilisée pour la production du maïs, des haricots, des courges et parfois du manioc, s'est perpétuée, complétée par la culture de plantes à racines comestibles et d'arbres fruitiers. La cueillette des noix, des fruits et autres produits similaires, de même que le ramassage des mollusques ont persisté, tout comme la chasse et la pêche. Aucune ville importante, nulle maison en pierre, pas une haute pyramide n'a été construite à l'époque qui nous intéresse. Les seules collines artificielles — à une exception près — sont les tertres funéraires peu élevés, qui se trouvent en particulier au centre du Costa Rica et dans la région du grand Chiriqui. Ils renferment un grand nombre de sépultures individuelles, parfois dans des tombeaux aux murs et aux toits de pierre. Des murs de soutènement et des plaques en pierre, parfois sculptées, viennent s'y ajouter. Les activités artisanales comme la poterie, le travail de la pierre et le tissage étaient de toute évidence considérées comme des occupations à temps partiel et non comme des métiers de spécialistes. Néanmoins, il est possible qu'il y ait eu des exceptions : le travail des métaux, en particulier de l'or, qui s'est propagé peu à peu en direction du nord à partir du Panamá central jusque dans les hautes terres costaricaines, voire peut-être dans la partie sud du Grand Nicoya, était effectué par des professionnels itinérants. Ils se déplaçaient d'une « cour » à l'autre et fabriquaient des ornements sur commande. Un certain type de poterie, comme celle du grand Chiriqui en fine pâte de San Miguel, bien cuite et standardisée, a sans doute été produit par des spécialistes, mais certainement de façon exceptionnelle.

En ce qui concerne l'organisation politique, l'Amérique centrale continuait d'être fragmentée en d'innombrables et minuscules chefferies, souvent en guerre les unes contre les autres. Il n'existait aucun État véritable ni aucune tentative pour en créer un. On évoque souvent le relief accidenté de la région pour expliquer ce défaut d'organisation politique, mais c'est un argument sans poids puisqu'il n'a pas empêché l'émergence de structures politiques plus

importantes en Mésio-Amérique. En revanche, cette absence de toute organisation politique plus élaborée pourrait être due à un fait précis : la nécessité ne s'est pas manifestée en Amérique centrale de procéder à des travaux d'utilité publique qui mobilisent un grand nombre de personnes, comme la création de systèmes d'irrigation ou de terrasses pour la culture des champs — aucune trace de ce genre d'ouvrage collectif n'y ayant été découverte à ce jour. Quelle qu'en soit la raison, l'Amérique centrale est restée une mosaïque assez irrégulière de petits fiefs et de cultures diverses, vaguement reliées entre elles.

Le commerce, à l'intérieur de cette région, de même que les échanges avec les régions voisines, a joué un rôle important dans la diffusion des idées et des techniques. À partir de la Colombie, certains objets en or et techniques d'orfèvrerie avaient déjà été introduits au Panamá, d'où ils s'étaient répandus vers le Nord. Ce commerce qui avait d'abord été à sens unique a donné lieu ultérieurement à des échanges réciproques, les objets colombiens atteignant le Costa Rica, tandis que le travail panaméen de l'or gagnait des zones du Sud aussi éloignées que la vallée de la Cauca (en Colombie). Plus ou moins limité à la face de l'isthme tournée vers le Pacifique, ce commerce s'est intensifié au point de mettre en vogue des styles étrangers qui ont fait l'objet de copies locales exportées à leur tour sur de grandes distances : des copies panaméennes de prétendus « pendentifs du Darien » ont fini leur course dans le Cenote sacré de Chichén Itzá. Les autres biens échangés entre le Panamá et la Colombie sont encore un objet de controverses, notamment en raison de notre manque de connaissances archéologiques sur le Panamá oriental (le golfe du Darien). On a, en outre, le sentiment que d'autres influences plus fortes (parfois produites par des migrations) en provenance de l'Amérique du Sud ont eu des ramifications jusqu'en Amérique centrale, en remontant le long du littoral caraïbe encore largement inexploré. Cela pourrait expliquer un certain nombre de phénomènes qui sont restés incompréhensibles. Un de ces mystères concerne Guyabo de Turrialba et d'autres sites du même genre sur le versant atlantique du Costa Rica central. Ce site présente plusieurs groupes de pyramides basses, rondes et tronquées, qui constituaient certainement les soubassements de véritables lieux d'habitation. Ces pyramides sont pourvues de façades en pierre, d'escaliers ou de rampes et font face à des cours rectangulaires. Des routes de galets, des ponts en pierre et des conduites d'eau souterraines font aussi partie de ces installations. Elles sont uniques en Amérique centrale et évoquent fortement les villages taironas de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombie, mais aucune relation directe n'a pu être établie entre les deux sites. De même, la dernière intrusion enregistrée sur l'île Ometepe, au Nicaragua — qui remonte à 1400 environ —, évoque fortement, dans le domaine de la céramique, l'esprit sud-américain, mais là encore, nous manquons d'éléments.

La preuve que les habitants de l'Amérique centrale avaient des connaissances sur des régions lointaines est apportée par le fait que les premiers

renseignements obtenus par les conquérants espagnols sur l'Empire inca du Pérou (y compris une description des lamas) avaient été recueillis auprès des habitants du Panamá. Certaines sculptures en pierre et en céramique découvertes dans la région du grand Chiriquí et du Costa Rica pourraient même représenter cet animal, qui n'a jamais vécu en Amérique centrale.

Le commerce avec la Mésio-Amérique n'a pas cessé de se poursuivre le long des itinéraires décrits ci-dessus. Des poteries « plombées » de Tohil, produites sur la façade pacifique du Guatemala, ont été retrouvées dans la région du Grand Nicoya, et de la céramique polychrome ou de la céramique de Las Vegas en provenance du Honduras central ont été découvertes à Tula, dans le Mexique central. Peu après 700, les premiers objets en or fabriqués au Costa Rica ont été introduits dans le sud de la Mésio-Amérique (Copán, Tazumal). Vers 900, le travail des métaux originaire du Panamá, au moins en partie, est devenu connu au Mexique. Il ne fait pas de doute que bien d'autres articles, qui n'ont laissé aucune trace dans les vestiges archéologiques, étaient échangés entre les deux aires culturelles. Citons, par exemple, les tissus teints en pourpre à partir du murex, produits dans le Grand Nicoya et auxquels font allusion les premiers documents des colonisateurs.

Parallèlement au commerce, la pression exercée par la Mésio-Amérique s'est poursuivie sous d'autres formes. La dernière invasion s'est produite au XIV^e ou au XV^e siècle, lorsque le peuple des Nicaraos, de langue nahua, envahit le Nicaragua et s'installa sur les rives occidentales du lac Managua. Curieusement, aucune pyramide ni aucun autre édifice susceptible de lui être attribué n'y a été découvert. Seul un style de poterie, la céramique polychrome de Managua, présente des éléments mexicains suffisants pour être attribué aux envahisseurs. Sans doute ceux-ci n'étaient-ils encore qu'un groupe relativement restreint qui s'était séparé des Pipils, peuple qui avait, de son côté, occupé les parties occidentale et centrale du Salvador (sur les confins méridionaux de la Mésio-Amérique) peu de temps auparavant. Il est manifeste que l'importance du peuple des Nicaraos dans l'histoire culturelle de l'Amérique centrale a été exagérément gonflée par les Espagnols dont ils avaient été les collaborateurs zélés.

Ce que nous savons des réalisations accomplies ici et là en Amérique centrale, en dehors du domaine de l'archéologie, est désespérément mince. Aucune source écrite d'origine indigène n'existait, et les premiers conquérants n'ont laissé que de rares récits, souvent confus, sur la culture originale de la région. Les traditions orales, qui ont sans aucun doute existé, sont aujourd'hui perdues, ne laissant que des traces infimes, et c'est aussi le cas pour la majorité des compositions musicales. Seuls les instruments (flûtes, flûtes de Pan, trompettes, grelots et tambours) ont survécu. Toute trace est aussi perdue de tout ce qui concerne les connaissances médicales,

un quelconque type de calendrier et tous les autres éléments culturels qui ne se manifestent pas dans les vestiges non périssables.

En 1500, l'Amérique centrale s'était presque transformée en un carrefour de rencontre des cultures méso-américaine et sud-américaine. Peut-être ces deux aires culturelles auraient-elles communiqué directement, un siècle plus tard, pour donner naissance à des temps nouveaux, avec des conséquences imprévisibles dans le domaine culturel et politique. La conquête européenne a empêché ce genre d'évolution.

BIBLIOGRAPHIE

- LANGE F. W., STONE, D. Z. (dir. publ.). 1984. *The archaeology of lower Central America*. Nouveau-Mexique, A School of American Research Book.
- ROUSE I., ALLAIRE L. 1978. «Caribbean». Dans : R. E. Taylor, C. W. Meighan (dir. publ.). *Chronologies in New World archaeology*. New York, pp. 431–481.

39

L'Amérique du Sud

39.1

La zone des Caraïbes et la région de l'Orénoque-Amazone

Mario Sanoja et Iraidá Vargas Arenas

LES SOCIÉTÉS DE CHEFFERIES HIÉRARCHIQUES DANS LE NORD DE L'AMÉRIQUE DU SUD ET LA CÔTE ATLANTIQUE DE LA COLOMBIE

La dépression de Momposina

Aux environs du VII^e siècle apr. J.-C., différents groupes tribaux semblent avoir atteint un degré d'organisation sociale correspondant aux chefferies. Dans la région du cours inférieur de la Magdalena, il y avait déjà des groupes qui vivaient dans des habitations édifiées sur des plates-formes de terre battue, dont la stabilité et la permanence semblent prouvées par la grande profondeur des dépôts archéologiques que l'on y a trouvés.

Ces communautés vivaient principalement de la culture du maïs et du manioc, de la pêche et de la chasse. Leurs activités doivent avoir été assez fructueuses pour permettre une expansion démographique que révèle la complexité croissante de leur société, en général, comme en témoigne l'existence de nombreux villages dont chacun est associé à de vastes cimetières où les vases funéraires constituent le trait essentiel des sépultures.

Dans certains endroits, comme Betancí-Viloria et sur les sites archéologiques de Bajo San Jorge, les populations ont introduit des techniques de



Carte 42 L'archipel des Antilles et la région de l'Orénoque-Amazone entre 700 et 1600 (P. Schmidt).

culture très avancées pour récolter le maïs et la cassave, ou racine de manioc, sur les terres périodiquement inondées par les crues de la Magdalena. La preuve en est la présence de centaines d'hectares de champs surélevés, afin d'effectuer des plantations annuelles sur des sols convenablement drainés et irrigués.

La nature hiérarchique de ces communautés indigènes de Bajo San Jorge et de Bajo Sinú nous est révélée par la différence de traitement qui apparaît quant aux sépultures réservées à certains corps ensevelis dans des

réceptacles d'argile, avec des objets plus opulents et plus variés que ceux dont bénéficiaient les gens du commun. Certaines tombes renfermaient de riches offrandes en céramique, ce qui nous permet d'imaginer l'existence de dignitaires ou, peut-être, de prêtres détenteurs du pouvoir. Il fallait une forme d'autorité centralisée et un agencement de pouvoirs délégués pour édifier, coordonner et surveiller une vaste étendue de champs surélevés, ainsi que pour planifier les semailles et les moissons au moment opportun. La grande qualité de la conception comme de la fabrication de la poterie, de l'orfèvrerie et de l'argenterie donne à penser qu'il existait des groupes d'artisans spécialisés dont la production semble avoir été destinée à des usages cérémoniels.

La Sierra Nevada de Santa Marta

Entre le VI^e et le VIII^e siècle, la société des Taironas a pris son essor dans la région atlantique de la Colombie. Ses établissements les plus importants se trouvaient dans la Sierra Nevada de Santa Marta.

Les Taironas se distinguaient tout particulièrement par les talents qu'ils déployaient dans les domaines de l'architecture, de la métallurgie, de la poterie et de la science hydraulique. Cette base matérielle de leur société suggère l'existence de relations sociales qui annonçaient la fin de la société tribale. C'est là un élément essentiel que permet de mettre en relief l'analyse de la dynamique historique des modes de vie hiérarchiques tribaux (chefferies et seigneuries) qui existaient dans le nord-ouest de l'Amérique du Sud. En effet, dans certains cas, même si des inégalités existaient alors entre les maisons dominantes et celles des gouvernés, les biens et les services continuaient d'être répartis entre les villages autonomes. Quand le style de vie fondé sur la chefferie a conduit la société tribale au stade de son extinction, on a vu apparaître des relations sociales de type étatique, sinon des États proprement dits. Une organisation hiérarchique se manifeste dans chacun des aspects de la société : du point de vue territorial, elle se montre dans les rapports d'inégalité qui existent entre les établissements de dimensions différentes, ainsi que dans les cycles de production, de distribution et de consommation des biens et des services. Les centres cérémoniels caractéristiques de certaines chefferies contiennent aussi maints éléments spécifiques d'une hiérarchisation dans la conception des maisons, des édifices destinés au service public et des lieux de travail.

En ce qui concerne leur organisation politique, les Taironas étaient groupés autour de centres cérémoniels à forte densité de population et dotés d'une structure assez complexe. Les édifices étaient situés sur des plates-formes entourées de murs de pierre, auxquelles on accédait par des escaliers. Ces centres, tels ceux du Costa Rica, étaient reliés, par des routes pavées de

pierres, à la fois entre eux et avec les centres secondaires, comme avec les villages qui les entouraient.

Dans nombre de cas, il y avait des systèmes destinés à domestiquer l'eau des sources et des fleuves, ainsi que des édifices publics à vocation religieuse. Dans les centres cérémoniels, on ne constate pas seulement une différenciation manifeste par sexe et par âge, mais aussi une spécialisation évidente des travailleurs, répartis dans des ateliers de potiers, d'orfèvres, d'argentiers, de tailleurs de pierre et de fabricants d'objets en os.

Les biens et les services issus de ces centres de production étaient distribués dans toutes les zones périphériques grâce à des marchés et à des marchands qui transportaient les produits sur de longues distances. Ils échangeaient des objets en argent ou en or, des perles, des couvertures et de la vaisselle d'argile contre des matières premières telles que l'émeraude, l'or, le poisson et diverses denrées. Certains de ces articles, comme la vaisselle d'argile, décorée par modelage ou par incisions, ainsi que les objets taillés dans la pierre semblent avoir atteint la sierra Perijá et les rives nord-ouest du lac Maracaibo.

L'agriculture était fondée sur la production de maïs. Il existait un système complexe de canaux et de réservoirs où l'on accumulait l'eau réservée à l'irrigation, ainsi que de terrasses destinées à permettre la culture à flanc de colline et à contenir les sols.

L'importance des cérémonies se manifeste dans la présence de vastes temples circulaires en bois, érigés sur des plates-formes artificielles spacieuses. Quelques poteries décorées nous fournissent des indications sur les articles utilisés au cours de ces cérémonies et sur la nature hiérarchique de la société, notamment grâce à la présence de figures humaines en haut-relief. Elles représentent des prêtres ou des guerriers coiffés de parures compliquées, le visage recouvert de masques impressionnants.

À l'arrivée des Espagnols, au XVI^e siècle, les centres urbains étaient habités par des milliers de personnes. Les chroniques de l'époque soulignent l'existence d'artisans spécialisés — potiers, orfèvres travaillant l'or et l'argent, tailleurs de pierre —, tandis que les membres de certaines classes civiles et religieuses exerçaient le pouvoir politique dans chacun des districts ou régions entre lesquels la société semble avoir été divisée.

Entre le X^e et le XVI^e siècle, chaque district ou région des Taironas était organisé conformément à un schéma hiérarchique qui comprenait un centre régional principal, caractérisé par une architecture monumentale et la présence d'un pouvoir cérémoniel civil auquel était subordonnée la vie sociale de toute la région. Autour de ce centre principal, il y avait des centres secondaires dotés également d'édifices monumentaux et comprenant aussi des zones résidentielles, ainsi que d'autres secteurs réservés à des usages civiques et cérémoniels. À l'échelon inférieur, on trouve le hameau, avec des constructions en pierre

toutes simples ainsi que des habitations en terre, puis enfin, tout en bas de l'échelle, les maisons isolées et les établissements saisonniers.

L'organisation pyramidale des régions et des districts entre lesquels se divise le territoire des Taironas contraste avec le manque de cohésion globale entre les groupes qui gouvernent chaque secteur territorial. Il semble que des rivalités aient existé entre les autorités civiles, militaires et sacerdotales, de sorte que celles-ci se sont livrées mutuellement des guerres violentes, bien que, dans certaines circonstances, elles aient formé des confédérations ou des alliances temporaires pour leur défense mutuelle. Cette rivalité entre différents secteurs de la société semble caractéristique d'un certain mode de vie tribal où la population s'est dotée d'un système de relations sociales para-étatiques ou quasi-étatiques. Il semble que ce soit également une caractéristique générale propre à la naissance d'une société de classes qui se développe sans donner lieu à la mise en place de formes supra-étatiques servant à maîtriser les rapports sociopolitiques comme ce fut le cas pour les cités de la Grèce antique. Cette phase a été qualifiée d'impériale dans la société des Taironas.

La région de Cundiboya

Les Muiscas furent les derniers occupants de la région. Les premiers Européens y découvrirent une étendue densément peuplée, divisée en deux vastes zones appelées respectivement *Zipazgo* et *Zacazgo*. La première était gouvernée par une autorité appelée le *Zipa*, et la seconde par le *Zaque*. Il semble que chacune de ces deux grandes subdivisions était aussi formée d'un certain nombre d'autres territoires gouvernés chacun par un chef, lesquels s'articulaient en une fédération placée sous l'autorité de ces seigneurs.

Les deux populations étaient fréquemment en guerre pour la conquête de quelque territoire ou village, afin de leur extorquer un tribut. La classe dominante était organisée selon un système matrilineaire. Les membres de cette élite vivaient dans de larges demeures que les chroniques espagnoles qualifient de « palais » en raison de leurs dimensions et de leur magnificence, et ils se faisaient porter sur des litières richement décorées.

Les principaux chefs exerçaient un pouvoir absolu sur leurs sujets. Nul n'était autorisé à voir leur visage, et quiconque sollicitait d'eux une audience était contraint de leur offrir un présent.

Les études paléopathologiques des Muiscas indiquent que leur société était stratifiée en fonction des sexes et des conditions sociales. Dans le secteur de Soacha, les squelettes révèlent que les femmes n'avaient guère l'occasion de manger de la viande, mais qu'elles consommaient des hydrates de carbone en grandes quantités. C'est ce qui explique la fréquence des maladies causées par leur sous-alimentation.

Les chroniques espagnoles nous parlent de la polygamie de la société muisca. Du point de vue de l'archéologie, cela se manifeste par la présence d'un nombre exceptionnel de femmes dans les cimetières comme celui de Soacha. Les restes de squelettes montrent que ces femmes provenaient de groupes autres que ceux des hommes, ce qui semble indiquer l'existence d'alliances matrimoniales de nature patrilocale ou virilocale. Certaines de ces femmes paraissent avoir bénéficié d'un statut social privilégié grâce auquel elles pouvaient recevoir des dons de nourriture de leurs parents masculins. Par ailleurs, la fréquence des difformités crâniennes est plus grande parmi les femmes que parmi les hommes.

Il est possible que le tissage et la poterie aient figuré parmi les tâches les plus importantes assignées aux femmes, auquel cas la polygamie aurait pu être un moyen de se procurer une main-d'œuvre abondante. L'existence d'une grande variété de types de fuseaux, généralement en pierre, et de motifs décoratifs indique la complexité des techniques de filature et peut-être même de tissage chez les Muisca.

D'autre part, les restes de squelettes de la population mâle sont remarquablement homogènes, ce qui confirmerait que les hommes restaient dans le village de leurs parents après leur mariage. Comme pour les ossements féminins, certains squelettes masculins appartenaient à des individus plus vigoureux et plus grands que les autres. Ces derniers sont généralement accompagnés de pointes de lances ou de flèches, faites de fragments d'os humains, ce qui pourrait indiquer l'existence d'une caste de guerriers qui bénéficiaient d'un statut socio-économique supérieur.

Chez les Muisca, le travail de l'or et de l'argent semble avoir fait l'objet d'une activité très spécialisée qui exigeait un degré élevé de compétence et peut avoir été purement masculine. Les orfèvres d'or et d'argent ont sans doute formé un groupe très particulier de spécialistes, comme on peut le déduire de leurs connaissances complexes en matière de chimie métallurgique et d'alliages, connaissances nécessaires à la fabrication des *tumbagas*. Il en va de même en ce qui concerne les techniques utilisées pour la conception des moules destinés à recueillir les coulées de métal. Leur production, éminemment luxueuse par nature, devait se répartir le long des routes commerciales qui traversaient le territoire muisca et au-delà. Leurs œuvres et leurs idées sont parvenues jusqu'à des régions aussi éloignées que le Panamá, le Costa Rica et le nord-ouest du Venezuela (illustrations 313 à 315).

Les données archéologiques corroborent la nature fortement hiérarchisée de la société muisca, comme le confirme le cérémonial très élaboré qui entourait la désignation du *Zaque* ou du *Zipa* et qui impressionna si fortement les Européens.

Le degré de stratification sociale auquel étaient parvenus les Muisca est également attesté par l'existence de nécropoles où l'on rencontre différents

types de structures funéraires, comme les tombes en forme de puits, avec un certain nombre de chambres latérales et les sépultures en forme de dômes où les morts étaient ensevelis avec des offrandes, voire les fosses communes où les défunts étaient enterrés à même le sol.

La religion était centrée sur le culte du Soleil. De vastes temples étaient consacrés à l'adoration du Soleil et de la Lune. Il y avait aussi des terrains cérémoniels de 500 mètres carrés délimités, au sud et à l'ouest, par des colonnes de pierre. Au centre de ces espaces se trouvaient également des colonnes ou monolithes qui semblent avoir servi à mesurer le passage des solstices et des équinoxes. Cela nous conduit à supposer l'existence de spécialistes (prêtres) qui se consacraient à l'étude du temps et échangeaient leurs connaissances contre des tributs et des offrandes.

Certes, il semble bien qu'il y ait eu des temples en bois consacrés à des divinités astronomiques, comme le temple du Soleil à Sogamoso et le temple de Goranchacha à Tunja (où des traces d'offrandes prouvent l'exercice d'une activité religieuse organisée), mais les Muisca paraissent avoir aussi participé à des activités cérémonielles plus personnelles que révèle la présence d'autels dans des grottes ou en plein air. Des offrandes sous forme de poteries, d'instruments en pierre et de colliers y sont déposées comme une sorte de tribut à d'autres divinités ou à certains esprits de la nature qui gouvernaient divers aspects de l'environnement ou l'influençaient.

L'économie s'appuyait sur des cultures comme celles du maïs, du coton et de plusieurs variétés de tubéracées typiques des hautes terres andines, notamment la pomme de terre et l'*ulluco*. L'existence d'observatoires — tels ceux qui ont été mentionnés plus haut — indique l'importance d'une science divinatoire liée aux activités agricoles. Dans certaines régions du territoire muisca, on avait creusé des canaux d'irrigation, de même que l'on avait créé des terrasses artificielles pour la culture à flanc de colline.

Il semble que des réseaux de distribution aient assuré la diffusion des produits finis comme des matières premières, aussi bien à l'intérieur du territoire muisca qu'au-delà de ses frontières. Il y avait aussi des centres de marché où s'effectuaient les échanges commerciaux entre les différentes communautés. Ces facteurs favorisaient l'intégration à l'échelle régionale des divers groupes ethniques qui formaient la société muisca. Parmi les produits qui circulaient sur ces réseaux figuraient le sel extrait principalement des mines de Zipaquirá, les poteries, les objets d'or et d'argent, la toile de coton, le tabac, le *yopo* et les feuilles de coca.

La structure et la disposition des sites archéologiques relatifs à la société muisca semblent indiquer l'existence d'un type d'établissement fondé sur une pluralité de villages dispersés et un autre genre d'établissement nucléaire formé de villages regroupés, dont les habitants étaient unis par les liens du sang. Il peut fort bien y avoir eu également des centres cultuels ou céré-

moniels où un nombre considérable de personnes se réunissaient pour des fêtes saisonnières.

La société *muisca* et les autres sociétés qui occupaient une grande partie des vallées de montagne de la Colombie, entre le VI^e et le XV^e siècle, peuvent être considérées comme des chefferies hiérarchiques, c'est-à-dire que « les relations intervillageoises y avaient acquis un caractère vraiment politique. La spécialisation des tâches sociales dans un ou plusieurs villages, parallèlement à la rupture des liens du sang à l'intérieur de chaque village (sauf au sein de chaque unité familiale), ainsi que le remplacement de ces nœuds par des relations politiques ou sociales entre les différentes lignées du village ont conduit à la consécration d'une agglomération dominante dans les sphères politique, religieuse et économique. Les rapports de réciprocité intravillageoise et intervillageoise, sur le territoire de la tribu, ont dès lors fait place à des relations de subordination, exprimées par le paiement de tributs au centre dominant et au cacique, ou au principal dirigeant de ce centre qui pouvait être en même temps le seul chef militaire ou le prêtre, ou le chef religieux et politique tout à la fois, parmi une classe de seigneurs situés à un niveau moins inférieur que celui du reste de la population et chargés des mêmes fonctions que leur chef dans leur localité respective. C'est alors qu'a surgi également le besoin d'un corps de militaires, non seulement pour défendre le territoire mais pour garantir l'annexion de nouveaux éléments et le paiement de tributs » (Vargas Arenas, 1990, pp. 112–116).

LE VENEZUELA

La rive nord-ouest du lac de Maracaibo

La région septentrionale du bassin du lac de Maracaibo semble s'être étendue à la périphérie des sociétés hiérarchiques qui se sont développées le long de la côte colombienne des Caraïbes. On y trouve une situation similaire à celle des chefferies, ou seigneuries hiérarchiques, qui ont continué d'exister à l'intérieur de la société de classes alors naissante dans la région méso-américaine. Il ne s'agissait pas seulement de simples vestiges d'une structure tribale mais d'unités sociopolitiques organiques, à l'intérieur d'une relation étatique entre le centre et la périphérie. À cet égard, nous voyons que, vers le XVI^e siècle, il existait de vastes réseaux de communication reliant la Colombie septentrionale et les régions situées à l'ouest ou au sud du lac de Maracaibo. Ces réseaux ne revêtaient pas seulement une grande importance pour la distribution des matières premières ou des objets de valeur (comme les fameuses *aguillillas* ou *caracuríes* en or), mais aussi pour la circulation

de denrées périssables comme le sel, le poisson, le maïs, les peaux de bêtes et les couvertures de coton tissé. Ils contribuaient également à maintenir un système d'alliances avec des intermédiaires fiables et amicaux (voire un circuit d'échanges spirituels : notions magico-religieuses, cultes réservés aux morts, rites de fécondité, instruments de guérison, etc.) destiné à garantir un certain degré de compatibilité dans les relations de subordination ou de complémentarité qui pouvaient s'établir entre la société étatique et les sociétés égalitaires ou hiérarchisées de la périphérie.

La région andine

Le peuplement des hauteurs les plus élevées (entre 1 000 et 3 000 mètres) des montagnes andines, dans le sud-ouest du Venezuela, par des peuples tribaux semble avoir commencé aux environs de l'an 600 apr. J.-C. Les premières communautés, dont l'apparition forme la phase dite des Miquimú, vivaient dans de simples villages bâtis sur les rives des cours d'eau. Elles pratiquaient l'agriculture, la chasse et la pêche en eau douce.

Sur le site des Miquimú, on peut noter la présence de pendentifs ailés en forme de chauve-souris, taillés dans la pierre, semblables à ceux que l'on a déjà trouvés dans les chefferies hiérarchiques de la vallée du Quíbor, dans les Andes septentrionales, au moins à partir du début de l'ère vulgaire, fabriqués en pierres semi-précieuses, en coquillages et en os d'animaux.

D'importants changements semblent s'être produits dans la vie des communautés andines, tout particulièrement au X^e siècle. Dans la Sierra de Mérida apparaissent les communautés dites de la phase de San Gerónimo, caractérisée par la présence de maisons carrées pourvues de chambres souterraines appelées *mintoyes*, qui semblent avoir été utilisées dans certains cas comme tombes et, dans d'autres circonstances, peut-être comme silos ou garde-manger.

De cette période subsistent des preuves de la construction de terrasses pour la culture à flanc de colline et de systèmes d'irrigation simples. Ces techniques, qui ont été utilisées dans toute la région andine pendant plusieurs siècles, n'ont atteint la vallée du Quíbor qu'à l'époque de la plus grande expansion de la société tribale dans cette zone, c'est-à-dire au début de son déclin et de la naissance des chefferies hiérarchisées dans le nord-ouest de l'Amérique du Sud.

L'économie des communautés andines vénézuéliennes reposait sur la culture du maïs, des pommes de terre, de la cassave, de la *cuiba* et de la carotte péruvienne.

Le système agraire qui se développa alors dans la région permit la croissance de villages relativement stables, non seulement parce qu'il était

facile d'obtenir une production variée et lucrative, mais aussi parce que les investissements dans les travaux publics, comme la construction et l'entretien des terrasses de culture et des canaux d'irrigation, signifiaient la formation d'un système de propriété collective des sols et de capital agricole qui renforçait sans cesse les liens entre la communauté et la terre.

Au sein de ces communautés, les poteries n'arborent que des décorations simples. Les techniques utilisées sont le modelage ou l'incision et les formes les plus typiques consistent en récipients tripodes ou quadripodes en forme de brûle-parfum pour l'encens.

La sculpture sur pierre était un autre moyen important de l'expression esthétique andine, dont les manifestations les plus notables sont des figurines féminines et des pendentifs ailés représentant des chauves-souris. Sur certains sites, comme celui de Moca Alto, dans l'État de Mérida, il existait des ateliers spécialisés dans la fabrication de pectoraux et de plaques de serpentine qui peuvent avoir été distribuées à d'autres communautés andines et au-delà, moyennant un système de troc.

La pratique des cérémonies semble avoir atteint là un degré de formalisme et de complexité plus grand que dans d'autres régions du Venezuela. Elle trouve son expression dans des autels et des lieux d'offrandes que recèlent des grottes ou des fissures rocheuses aux endroits les moins accessibles des déserts glacés, ou, selon les chroniques espagnoles, au sein de petits temples de bois où officiaient des prêtres. La présence de pendentifs ailés en forme de chauve-souris peut révéler l'existence d'une sorte de culte des morts aussi bien qu'un mode d'expression destiné à renforcer l'intégration sociopolitique des communautés andines.

La plupart des ethnologues semblent s'accorder pour dire que les manifestations archéologiques, dont on observe le début aux environs du X^e siècle, sont associées à la présence de groupes ethniques toujours établis dans la région au XVI^e siècle. Ils sont connus sous le nom de Timotes ou Timotís, et si les Cuicas sont tenus pour former seulement une partie de ce groupe, c'est en raison de simples différences dialectales. En outre les Timoto-Cuicas, mais surtout les Timotes doivent avoir occupé les très hautes terres, au-dessus de 2 000 mètres, alors que les Cuicas semblent s'être établis plus bas. Ce schéma ne paraît pourtant pas avoir été rigide comme le montrent les archéologues, car il semble que les Timotes se soient également installés en basse altitude sur les pentes orientales des Andes vénézuéliennes, en particulier dans les bassins des rivières Canaguá, Pahuey et Santo Domingo, non sans avoir laissé de vastes cimetières dans la vallée du Turbio et peut-être celle du Quíbor, vers le nord des Andes. D'un point de vue linguistique, ils ont été intégrés à la famille Macrochibcha, et leur présence a été expliquée par une extension des chefferies hiérarchiques qui se sont développées simultanément dans la région de Cundiboya en Colombie. Au X^e siècle, le nord-ouest du Venezuela était désormais

entré dans l'ère historique, et les peuples indigènes qui s'étaient installés dans les vallées subandines depuis le II^e ou le III^e siècle avaient accédé au régime politique de la chefferie hiérarchique. Selon les informations fournies par les données archéologiques et par les chroniqueurs du XVI^e siècle, les peuples andins et ceux du nord-ouest du Venezuela avaient établi entre eux un *modus vivendi* pacifique dans la région. Au XVI^e siècle, il existait de bonnes relations commerciales entre les Cuicas andins et les Caquetis qui s'étaient assuré la suprématie sur le nord-ouest du Venezuela. Ils partageaient même certains de leurs établissements, comme c'était le cas à Hacarigua (peut-être Acarigua, dans l'État actuel de Portuguesa). D'après les matériaux archéologiques découverts dans le cimetière précolombien de Cerro Manzano, on peut envisager la possibilité que des groupes de Timotís ou de Cuicas se soient même installés dans la vallée du Turbio où se dresse aujourd'hui la ville de Barquisimeto.

Malgré l'existence de bonnes relations entre les Timoto-Cuicas et les Caquetis, on peut observer des différences notables dans leurs organisations politiques respectives. Les premiers vivaient généralement dans des établissements éparpillés, formés de villages indépendants, protégés par des palissades ou par un fossé. Dans certains cas, il semble que les habitations aient été occupées par des familles nucléaires.

Aucun indice ne vient prouver qu'il y ait eu parmi eux des chefs détenteurs d'un grand pouvoir politique ou capables de dominer plusieurs villages, encore que la religion ait pu être un agent d'intégration au sein des communautés Timoto-Cuicas. Les fonctions de médecins, prêtres et devins étaient exercées par les *mohans* qui pratiquaient leurs rites non seulement dans des grottes et sur des autels, mais aussi dans les petits temples en bois élevés en divers endroits dans la région andine, comme c'était le cas à Escuque où l'on vénérât Icaque, divinité féminine probablement liée à des rites de fertilité.

Le temple dédié à Icaque servait de point de rassemblement au peuple indigène qui accourait de diverses parties de la région andine du Venezuela pour apporter des offrandes à la déesse sous la forme de pelotes de fil, voire de tissus en coton, de *quiteros* ou de *quiripas* (colliers de coquillages ou de perles en os), de crânes humains, de gibier, de sel, etc. L'accès au temple était interdit à tous ceux qui n'étaient ni prêtres ni *mohans* (ces derniers étaient chargés d'assurer les rites divinatoires et les cérémonies propitiatoires, à l'intérieur du temple, pour garantir le succès des récoltes).

Il est bien évident que les activités cérémonielles, comme elles s'expriment dans la vie collective des *mohans* ou des prêtres, n'étaient que des mécanismes d'intégration sociale dans une région qui paraissait s'étendre au-delà de l'autorité des chefs locaux. Les prêtres timoto-cuicas semblent avoir formé un corps de fonctionnaires dont la mission était de servir d'intermédiaires entre les dieux et le commun des mortels.

La région du Nord-Ouest

La région historique du nord-ouest du Venezuela est un vaste territoire qui s'étend dans cette direction à partir du rivage des Caraïbes jusqu'au pied des contreforts septentrionaux des Andes vénézuéliennes ou, d'ouest en est, à partir des rives du lac de Maracaibo jusqu'aux collines qui forment le bord occidental du bassin du lac de Valencia. Depuis le début de notre ère, les fouilles archéologiques indiquent l'existence de chefferies hiérarchisées qui dominaient les deux vallées du Quíbor et du Turbio, ainsi que les régions montagneuses avoisinantes avec les vallées couvertes de forêts tropicales situées entre les Caraïbes et le bassin du lac de Valencia.

Le niveau de développement atteint par les communautés de la région historique du nord-ouest du Venezuela s'est maintenu jusqu'à la période comprise entre le VII^e et le X^e siècle de notre ère où se produisirent des bouleversements qualitatifs. Toute la région commença d'être occupée par des peuples qui fabriquaient de la poterie polychrome dont les formes, le modelage et les décors incisés se distinguent des modèles issus de l'époque précédente que l'on a découverts sur les lieux. Les poteries antérieures avaient été polychromes et géométriques avec des motifs hautement stylisés enfermés dans des carrés, des trapèzes ou des triangles tracés en lignes noires ou blanches ou rouges autour d'un espace circulaire qui formait le centre à partir duquel se développait la décoration.

Les découvertes archéologiques suggèrent en effet que, dans les vallées de la région de Carora, se trouvaient, vers le X^e siècle, des peuples ayant atteint un haut niveau de développement. On y observe des hameaux de taille moyenne, où des plates-formes en terre renforcées de murs de pierres servaient de base aux habitations, et accompagnés de vastes champs en terrasses, de bassins de rétention de l'eau et de systèmes d'irrigation. Au cours de la phase dite de Sica-rigua, ces hameaux disposaient de terrains consacrés aux travaux collectifs et, notamment, au broyage du maïs, comme le montre la présence de nombreuses *metates* taillées (meules incurvées) destinées à cette opération.

Entre le X^e et le XV^e siècle, la population indigène s'étendit en direction des autres vallées de la région et des contreforts andins, où elle fonda de nouveaux établissements comme ceux de la phase dite de Guadalupe, caractérisée par le regroupement circulaire de dix à douze monticules de terre battue (parfois de forme pyramidale) érigés pour servir de soubassement aux habitations, autour d'un espace circulaire, sorte de place où l'on a retrouvé également nombre de *metates*. Dans un rayon de 4 ou 5 kilomètres autour de ces groupes de tertres ou tumulus, il existe d'autres sites archéologiques connexes sans terrasses, qui semblent avoir été des extensions des premiers. Dans quelques-uns de ces grands centres, l'expansion et la croissance verticale des monticules artificiels finirent par engendrer une

véritable plate-forme circulaire de terre battue, en forme d'anneau, autour de la place centrale. Dans d'autres cas, comme sur le site d'El Mosquitero, des tertres d'habitation plus petits furent érigés autour d'une grande butte du même type. Ils n'avaient que 4 ou 5 mètres de diamètre et assuraient parfois des fonctions funéraires. Dans l'un d'entre eux, sous la couche supérieure d'argile, des fours en forme de bouteille avaient été disposés pour cuire des poteries, alors que 2 mètres plus bas fut découverte une rangée de grands vases de terre, recouvrant ce qui semble avoir été un emplacement où étaient incinérés les morts. Les récipients associés à ces rites funéraires sont semblables à ceux que l'on trouve à Mirinday, sur les contreforts des Andes. D'autres cimetières ont été découverts sur des sites dépourvus de tertres, près de Guadalupe.

Les structures retrouvées sur des sites d'habitation comme celui d'El Botiquín montrent que l'utilisation des espaces domestiques pouvait avoir un caractère hiérarchique. La caractéristique en est l'existence d'un grand foyer central communal, entouré de foyers plus petits. En ce qui concerne les équipements, tous les foyers étaient dotés des mêmes ustensiles de cuisine — d'imposants récipients sphériques, bols, gourdes et marmites tripodes à la décoration polychrome. Si tout le monde partageait le même régime composé de viande de lapin, d'agouti et d'iguane, avec du poisson d'eau douce, des limaces, des volailles et du maïs, la chair des grands mammifères tels que les cerfs semble avoir été réservée à ceux qui utilisaient le foyer central. L'usage de pointes de flèches en os était également réservé à ceux qui se réunissaient autour du foyer central.

Les découvertes archéologiques relatives à la phase de Guadalupe indiquent un processus de concentration de la population dans des espaces domestiques hiérarchisés. La même tendance est également évidente dans la différenciation des fonctions sociales et la distribution des biens obtenus ou produits par la communauté. Parallèlement à cela, on constate une différenciation dans la répartition de l'espace territorial en une hiérarchie de sites s'échelonnant entre communautés centrales complexes — comme Los Arangues et Sicarigua — et centres secondaires possédant leurs propres tertres — comme Guadalupe, El Botiquín, et Oroche — dont dépendent d'autres sites d'habitation subsidiaires dépourvus de tertres, comme Ojo del Agua. Ce qui vient d'être dit semblerait indiquer l'existence d'un centre de pouvoir — peut-être l'endroit où siégeait le seigneur suprême de la région — qui aurait exercé son autorité sur les autres centres de peuplement périphériques de moindre importance, laissés à la merci de quelque petit chef lequel, à son tour, aurait dirigé une région limitée, peuplée de villages plus petits et moins complexes.

Entre le VII^e et le XVI^e siècle, les populations indigènes installées dans les vallées de la Carora, du Quíbor et du Turbio étaient homogènes du point

de vue ethnique. On trouve des récipients aux formes identiques avec des interprétations stylistiques particulières pour la décoration polychrome des poteries dans les basses vallées andines de l'État de Trujillo. Celles-ci doivent avoir été peuplées, à l'époque, par des groupes cuicas, et l'on a trouvé encore d'autres poteries domestiques sur les rivages des Caraïbes dans l'État de Falcón, où pourraient s'être installés des groupes de Caquetis.

Les chroniques espagnoles du XVI^e siècle semblent indiquer que les populations indigènes vivant alors sur les territoires des États actuels de Falcón, de Lara et de Yaracuy étaient d'origine arawak. Si nos suppositions nous conduisent à leur attribuer la fabrication des dernières poteries polychromes de la région, il est possible d'affirmer que ces groupes se sont étendus également vers les vallées andines du nord-ouest du Venezuela, non sans contracter des mariages et des alliances avec les Cuicas. Cela pourrait les lier au processus d'intégration sociopolitique qui se déroulait alors parmi les populations caquetis, au XVI^e siècle, où il convient de noter l'institution du *diao*, ou seigneur des seigneurs. Le *diao* était le chef à la fois spirituel et militaire — détenteur d'un grand pouvoir magique et religieux —, et toutes les communautés de cette vaste zone lui payaient tribut. Il se déplaçait en hamac, de sorte que ses pieds ne puissent pas toucher terre. Ces communautés semblent avoir été des sociétés hiérarchisées où le pouvoir était héréditaire. Un entourage familial se regroupait autour du *diao*, et un trait caractéristique des ordres militaires d'alors était leur lien symbolique avec certains animaux, comme le jaguar.

Ce que nous décrivons ici peut être considéré comme le style de vie typique de la phase finale du mode de production tribal, ce qui signifie l'imminence de l'écroulement des structures tribales. Il se peut aussi que le type de relations sociales propre à l'apparition d'un État commence à émerger dans la région. Cela paraît se manifester sous la forme d'une domination politique qui s'exprimerait par une hiérarchisation territoriale, sans que cela atteigne le degré de différenciation entre les villes et les établissements ruraux comme c'était le cas chez les Taironas.

Le bassin du lac de Valencia

Après le VII^e siècle, le bassin du lac de Valencia a été occupé par une population indigène connue des archéologues sous le nom de phase de Valencia. Cette colonisation semble avoir été le résultat de migrations en provenance du moyen Orénoque et du bassin de la rivière Apure, tous deux identifiés avec la tradition dite de l'Arauca. En dehors de la région du lac, au cours de la période de 1150 à 1550, la population de la région de Valencia dominait déjà non seulement les longues vallées situées dans les États actuels de Carabobo

et d'Aragua, mais aussi les vallées montagneuses, comme celle de Caracas et d'autres, dans l'État de Miranda, ainsi que les Antilles vénézuéliennes.

Il y avait là des villages centraux, plus importants que les autres, entourés de hameaux plus modestes. Il semble que l'un de ces grands villages ait été situé sur la rive sud-est du lac, à un endroit où se trouve une série de vastes tertres d'habitation, comme Tocarón, La Mata, Camburito et El Zamuro.

On peut distinguer trois types d'établissements au sein d'une chefferie : ceux qui sont situés à l'intérieur des vallées montagneuses entourant le lac, ceux qui s'étendent sur les rivages des Caraïbes et ceux qui occupent les îles et îlots, au large des côtes du Venezuela central.

Pour les raisons exposées ci-dessus, le chef qui régnait sur le bassin du lac de Valencia exploitait les ressources fournies par des environnements fort divers, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un réseau de villages assujettis. Cela contribuait à optimiser et à diversifier la production de même qu'à garantir le maintien de l'accroissement du territoire tribal grâce à l'assujettissement ou à la complémentarité des villages périphériques.

Les denrées agricoles, les marchandises et les matières premières faisaient l'objet d'échanges réguliers entre les sites qui formaient le noyau central et les lieux d'habitation installés sur la périphérie — particulièrement les coquillages de différentes sortes utilisés comme ornements corporels, hameçons et autres objets.

Tous les sites se livraient à un certain nombre d'activités culturelles collectives, particulièrement la poterie. Il est pourtant évident que les travaux d'intérêt public, particulièrement les entreprises de terrassement, étaient concentrés, comme on pouvait s'y attendre, sur les sites proches des rives du lac qui formaient le siège du pouvoir centralisé.

La diversité des procédures funéraires observées est une preuve de l'existence d'inégalités. Certains individus étaient ensevelis dans de vastes urnes en terre, avec un accompagnement d'offrandes, comme des poteries, des produits de luxe et des sacrifices d'animaux, notamment des chiens et des singes, alors que d'autres étaient enterrés à même le sol avec des offrandes plus simples ou sans offrandes du tout.

De même que la hiérarchisation de l'espace nous est révélée par la construction de tertres funéraires ou de monticules destinés à un usage d'habitation, voire à des fins agricoles, on peut imaginer que la production de certains biens était confiée à des travailleurs spécialisés ou semi-spécialisés, notamment pour les objets de luxe, la céramique ou encore les matières précieuses comme l'ambre, les coquillages, la jadéite et l'or.

La somme des découvertes archéologiques analysées nous autorise à considérer que le bassin du lac de Valencia constitue « ce que l'on pourrait appeler une zone archéologique de confluence optimale, grâce à la richesse du sol, l'abondance de la faune, la grande quantité d'eau douce, la douceur du

climat, la présence de terrains plats protégés des vents violents, l'excellence et la stabilité du régime des pluies, ainsi que la facilité de l'accès aux autres écosystèmes. Tous ces caractères assurent les meilleures conditions naturelles à la mise en œuvre de méthodes de travail productives et profitables, qui s'ajoutent aux qualités de dynamisme manifestées par la base sociale des Araquinoïdes. C'est ce que révèle le processus de réorganisation de la main-d'œuvre, l'expansion démographique et territoriale et l'intégration de communautés égalitaires à l'intérieur d'un vaste réseau de villages unis par leurs liens culturels ou (semblerait-il) par voie de domination » (Vargas Arenas, 1990, pp. 238–239).

Bien que certains auteurs aient identifié les chefferies hiérarchisées du bassin du lac de Valencia avec le peuple Caraïbe (également sur la base de données ethnohistoriques), ils les tiennent pour des Caquetis. Les indices archéologiques permettent d'imaginer un lien entre les sites valenciens et les chefferies hiérarchiques des Grandes Antilles.

Le bassin de l'Orénoque

Vers le VII^e siècle, la région du cours moyen et inférieur de l'Orénoque était tombée, directement ou non, sous l'influence de la tradition de l'Arauca. Cette tradition du moyen Orénoque peut être considérée comme liée à un mode de vie partiellement égalitaire malgré la présence de sites comportant des tertres d'habitation éparpillés le long des cours d'eau de la région. Barrancas, situé sur l'Orénoque inférieur, représente la phase la plus aboutie de l'une des deux végécultures qui ont existé sur les lieux. Aucune des deux n'a atteint le degré de hiérarchisation sociale auquel sont parvenus les peuples originaires de la région de l'Orénoque au centre du Venezuela.

L'économie de ces communautés était fondée sur la culture de la cassave, comme aliment de base, et du maïs, principalement utilisé pour la fabrication de la *chicha*, boisson fermentée consommée au cours des cérémonies et des réceptions. Après le VII^e siècle, l'expansion de la tradition araucane atteignit son zénith et gagna tous les villages qui avaient été sous l'influence de la tradition de Barrancas.

Entre le VII^e et le XVI^e siècle, la population de l'Orénoque inférieur grossit d'une façon générale, avec un accroissement parallèle de la production et de la consommation de produits agricoles et une diminution manifeste de la chasse et de la pêche. La fabrication de poteries augmenta également avec, pour corollaire, une diminution de la grande qualité esthétique de la décoration qui avait été une des caractéristiques antérieures de la société barrancoïde.

Il semblerait que l'expansion du peuple araucan en direction de l'Orénoque inférieur ait provoqué l'apparition de sous-traditions, comme celle des

Macapaimas. La preuve en est l'établissement de centres très simples dont on trouve des exemples au confluent du Caroní et de l'Orénoque. Certains de ces centres ont continué d'exister jusqu'au XVII^e siècle. De même que les villages barrancoïdes, les établissements macapaimas étaient relativement stables, avec seulement une croissance démographique que reflètent la production, le traitement et la consommation de la cassave, transformée en farine pour faire du pain (*cazabe*), tout comme la fabrication et la demande de poterie. De toute façon, les espaces domestiques servaient en même temps de logements, de sépultures et d'ateliers pour un certain nombre d'activités productrices. Cette particularité permet manifestement de tenir les habitants pour les adeptes de l'une des végécultures égalitaires dont le mode de vie était répandu sur l'Orénoque inférieur.

Sur la base des données ethnohistoriques de la région, et selon le témoignage de sir Walter Raleigh à propos des villages situés à l'embouchure du Caroní, certains auteurs ont supposé que les peuples dont la domination s'étendait sur le bassin de l'Orénoque entre le VII^e et le XVI^e siècle pouvaient avoir été apparentés à des peuples caraïbes. Les recherches archéologiques effectuées par Sanoja et Vargas Arenas dans cette région montrent l'existence de vastes villages habités par des peuples liés à la sous-tradition des Macapaimas qui, au début du XVII^e siècle, étaient apparentés à des Caraïbes établis sur les rives de l'Orénoque dans le sud de l'État d'Anzoátegui. Étant donné que la tradition macapaima semble être une branche de la tradition araucane, considérée comme appartenant à la culture caraïbe, il est possible que les groupes araucanoïdes qui se sont déplacés vers le lac de Valencia autour de l'année 700 aient été des Caraïbes.

La région du Nord-Est

Selon Steward et Faron (1959), l'analyse des données ethnohistoriques permettrait d'établir qu'au XVI^e siècle, il existait des chefferies hiérarchiques chez les Palenque, Cumanagoto et Chaima sur la côte nord-est du Venezuela. Pourtant, selon Vargas Arenas (1990, p. 216), les preuves archéologiques ne sont pas assez concluantes pour que l'on puisse affirmer avec certitude l'existence d'une telle société dans la région. Cette archéologue estime que nous pouvons seulement parler, avec quelque assurance, de communautés adonnées à un mode de vie égalitaire lié à une végéculture et entretenant peut-être des rapports étendus avec des peuples d'origine caraïbe qui, vers cette époque, avaient commencé à occuper une bonne partie des petites Antilles.

LES ÎLES CARAÏBES ORIENTALES

Les Petites Antilles

Les villages indigènes insulaires qui existaient dans les Petites Antilles entre le VII^e et le XV^e siècle semblent avoir été relativement simples et peu peuplés. L'existence de nombreux pétroglyphes, de sépultures contenant des offrandes funéraires et des sculptures anthropomorphes en pierre révèlent des influences originaires à la fois du continent et des Grandes Antilles. Les déductions ethnohistoriques que l'on peut faire à partir des inventaires de Pietro Martire d'Anghiera et de Labat (dans Fewkes, 1914) permettent de conclure qu'il existait des villages ou des habitations à proximité des côtes ou des rives des cours d'eau propices à la pêche, riches en mollusques maritimes ou terrestres et en gibier. Un type d'édifice servait de logement commun et un autre occupait une position centrale dans le village. Ce dernier était utilisé comme une sorte de sanctuaire où étaient conservées les *zemis*, ou pierres rituelles. Certains villages rassemblaient quelque 20 ou 30 maisons disposées en cercle autour d'une place centrale. Chaque demeure était occupée par un groupe familial comprenant le chef de la maisonnée, ses femmes et ses enfants non encore mariés.

Les Grandes Antilles

Dans les Grandes Antilles, y compris Boriquen (Porto Rico), Quisqueya ou Haïti (Saint-Domingue et Haïti) et Cuba, le trait historique le plus notable, entre le VII^e et le XVI^e siècle, a été l'apparition de chefferies hiérarchiques — que l'on dénomme culture des Taïnos ou tradition de Boca Chica — qui introduisirent de profonds changements dans la conception des établissements, l'organisation sociopolitique et les aspects cérémoniels de la vie. L'un des traits marquants de cette culture a été la construction de différentes structures sous forme de tertres artificiels en terre battue, qui servaient de support à des résidences communales ou de champs réservés à la culture de la cassave et du maïs, voire de cimetière. Dans certains cas, les complexes de tertres sont disposés autour d'un terrain de *pelota* ou de *batey* marqué par des rangées de pierres parfois décorées de pétroglyphes.

Dans d'autres cas, de véritables nécropoles se sont implantées dans les lieux où le talent artisanal des fabricants d'offrandes funéraires (en céramique, en pierre ou en coquillages) était extrêmement réputé. D'un autre côté, la conception et les techniques de fabrication des statues de pierre ou de bois avaient également atteint un degré élevé de complexité. Les plus

remarquables sont les pierres sculptées en forme pyramidale appelées *zemis* qui représentent Yuca-hu Bagua Maorocotí, le dieu de la Cassave.

La population subsistait grâce à la culture de la cassave amère, transformée en farine puis cuite en pain (*cazabe*) comme dans le nord de l'Amérique du Sud, et à celle du maïs ou d'un assortiment de tubéreuses, à quoi venait s'ajouter le produit de la pêche, du ramassage des fruits de mer et de la chasse. Le système de culture le plus répandu combinait le recours au défrichement et au brûlis, dans le cadre de la végéculture. Cela répond de toute évidence au rôle joué par la divinité Yuca-hu dans la mythologie des Taínos. D'un autre côté, les gâteaux de farine de cassave, préparés sur les plats destinés à la cuisson du pain de maïs (*budares*), dont la décoration fait appel à la technique des incisions, nous rappellent les peuples barrancoïdes de l'Orénoque inférieur et les saladoïdes du nord-est du Venezuela. En utilisant de la farine de cassave très fine, ils fabriquaient un pain destiné à la consommation des chefs les plus importants. Ce pain était décoré, sur ses deux faces, de motifs géométriques ou biomorphiques qui avaient peut-être un rapport avec le lignage de la personnalité à qui on le destinait.

Vers la fin du XV^e siècle, la société des Taínos avait pris une forme aristocratique, hautement stratifiée. La plus haute position était occupée par les principaux chefs dont la situation respective doit avoir été fonction de leur ascendance matrilineaire. Ils étaient suivis par un entourage de nobles ou *nitainos*, puis par leurs serviteurs ou leurs esclaves (*naboría*). C'était peut-être une société de classes. Nous pensons que l'on peut rapprocher la société des Taínos, ou la tradition de Boca Chica, des chefferies hiérarchiques du Venezuela, de la Colombie et du sud de l'Amérique centrale. Elle représente la phase suprême ou la ligne de fracture de la société tribale, marquée par la mise en place de relations sociales hiérarchiques de nature étatique — trait fondamental d'une transformation progressive qui a permis la création de divers États et d'un appareil juridique propre à une société fondée de classes.

Parmi les traits les plus importants de la tradition de Boca Chica figure l'institution du jeu de balle (*pelota* ou *batey*) avec tous ses accessoires, notamment les jougs (*yugos*) et les coudes (*codos*) sculptés dans la pierre. L'existence de ces objets extrêmement remarquables laisse supposer la possibilité d'un lien entre les Antilles et la Més-Amérique à travers la péninsule du Yucatán, entre le VII^e et le IX^e siècle (illustrations 289 à 293).

LE DELTA DE L'AMAZONE

Aux environs du VI^e siècle, la population associée par les archéologues à la phase dite de Marajoara a fait son apparition dans le delta de l'Amazonie où elle a délogé les communautés de simples horticulteurs qui persistaient à y vivre comme l'avaient fait les premiers occupants depuis le début du premier millénaire av. J.-C., et où l'influence culturelle des Tupis-Guaranis du Brésil méridional commençait à se faire sentir.

Les caractéristiques matérielles les plus importantes de la société marajoara étaient la présence de vastes tertres artificiels en terre battue et la fabrication d'une poterie polychrome au dessin très complexe. Les tertres différaient selon leur fonction : on trouve des groupes de petits tertres bas, coiffés d'habitations installées directement au sommet, dont chacune peut avoir été une demeure collective. Chaque groupe de tertres d'habitation comprenait au moins un tertre funéraire, le plus vaste ayant quelque 225 mètres de long, 30 mètres de large et 10 mètres de haut.

L'analyse des terrains funéraires utilisés pendant la phase de Marajoara révèle certaines différences dans les pratiques d'ensevelissement et dans la manière dont les défunts étaient traités. Pour les couches anciennes, les rites les plus fréquents consistaient à ensevelir les morts dans des vases canopes, dont les uns étaient dépourvus de décorations, tandis que d'autres étaient ornés de peintures polychromes ou de dessins réalisés grâce à une technique d'excision et coiffés d'un récipient semi-sphérique qui servait de couvercle. Plusieurs squelettes, peut-être féminins, étaient accompagnés d'une sorte de *tanga*, ornement en céramique décoré de motifs polychromes et destiné à couvrir le pubis. On trouve également auprès de ces squelettes des mini-récipients et des offrandes qui consistaient en animaux sacrifiés. Pour les couches les plus récentes, la crémation remplace le rite funéraire antérieur, les canopes utilisés sont plus petits et moins ornés, et la coutume de poser un couvercle sur le pubis est abandonnée. Quelques tertres funéraires contiennent un certain nombre d'urnes, tandis que des squelettes semblent avoir été enterrés directement dans le sol. Tout cela semble signifier que d'importants changements ont dû intervenir dans les rapports sociaux pendant la phase marajoara ; on observe notamment la disparition d'une simple différenciation par sexe pratiquée dans les sociétés égalitaires et son remplacement par certaines formes d'inégalités, lesquelles conféraient à quelques individus le privilège de se faire enterrer avec les restes d'autres mortels qui avaient pu faire partie de leur entourage.

Les découvertes archéologiques révèlent l'existence d'une certaine organisation du travail à des fins collectives, par exemple pour la construction de tertres d'habitat ou de tumulus destinés aux sépultures, ou pour la production

d'une quantité considérable de biens matériels non destinés à assurer la survie humaine, telles les offrandes funéraires. Roosevelt (1987) pense qu'il existait une chefferie sur le cours inférieur de l'Amazone en raison de la présence d'habitations et de travaux de terrassement ainsi que de sites, dessinés de façon concentrique, où des habitations communales sont réparties autour d'un espace central et entourées par de larges murailles de terre. Ces sites abritaient une population d'environ 360 à 1 200 personnes.

La phase de Marajoara se distingue des autres, dans le bassin de l'Orénoque-Amazone, en raison de son évolution socio-historique. L'origine du peuple marajoara, puis son insertion dans une région aussi isolée et aussi éloignée des principales civilisations sud-américaines ont donné lieu à maintes hypothèses. L'une d'entre elles, à laquelle nous souhaitons prêter attention, est celle de Clifford Evans et de Betty Meggers (1968) qui font remonter son origine à la phase dite de Napo, sur les pentes orientales des Andes équatoriennes, malgré le fait que la datation au carbone 14 réalisée sur les vestiges de cette région (1168 et 1320) indique une époque plus tardive que celle de l'Amazone inférieure. Selon ces auteurs, les Marajoaras auraient rompu toute attache avec leur ancien contexte sous-andin plus développé pour se déculturer progressivement et finir par tomber au niveau de la culture de la jungle tropicale, faute d'avoir pu s'adapter à l'environnement de l'Amazone inférieure. D'un autre côté, Roosevelt (1987) préfère attribuer à ce peuple une origine culturelle amazonienne.

Toute preuve ou réfutation de ces deux hypothèses doit tenir compte du fait que, dans l'Histoire, les choses ne se produisent jamais par hasard, mais qu'elles répondent à des besoins sociaux clairement établis. Compte tenu du volume des informations que nous possédons actuellement sur la région de l'Amazone, il est difficile de considérer la phase de Marajoara comme le produit d'une mutation soudaine qui aurait scindé de très simples sociétés locales. Les caractéristiques des Marajoaras les rapprochent pleinement d'autres sociétés similaires — et nous pensons qu'elles étaient hiérarchiques — qui semblent avoir existé dans la région de l'Amazone bolivienne. Pourtant, à cet égard, nous ne pouvons limiter nos observations à un seul critère quantitatif, comme l'existence de tertres d'habitat à Marajó et sur les rives de l'Amazone bolivienne, ce qui peut être interprété différemment selon le contexte socio-historique dans lequel on se place. La phase de Marajoara n'a probablement pas pris naissance sur l'Amazone inférieure, mais nous ne pensons pas non plus que les peuples évoluent ou régressent historiquement. Comme le prouve, de toute évidence, la présence des sociétés complexes qui existaient au XVI^e siècle le long de la Santarem et de la Tapajos, l'apparition de sociétés indigènes sur le cours inférieur de l'Amazone est le résultat des forces dynamiques générales qui régnaient dans les régions des Andes et de l'Amazone. Leur pénétration dans le delta de l'Amazone indique le début de bouleversements locaux

complexes qui coïncident avec d'autres processus similaires dans le nord de l'Amérique du Sud, en Amérique centrale et aux Antilles. Pourtant, ces sociétés amazoniennes doivent être analysées en fonction des nouvelles théories émises à leur sujet, non seulement en tant que phénomènes quantitatifs mais aussi, fondamentalement, compte tenu de leur contenu qualitatif.

BIBLIOGRAPHIE

- CASSÁ R. 1974. *Los Tainos de La Española*. Universidad Autónoma de Santo Domingo. République Dominicaine.
- CRUXENT J. M., ROUSE I. 1961. *Arqueología cronológica de Venezuela*. 2 vol. Washington, D. C.
- EVANS C., MEGGERS B. 1968. *Archaeological investigations on the río Napo, Eastern Ecuador*. Washington, D. C.
- FEWKES W. 1914. *Relations of aboriginal culture and environment in the Lesser Antilles*. New York, Contributions of the Heye Museum, n° 8.
- OSGOOD C., HOWARDS C. 1943. *An archaeological survey of Venezuela*. New Haven, n° 27.
- RALEIGH W. 1595. «The discovery of the large, rich, and beautiful Empire of Guiana, with a relation of the great and golden city of Manoa (which the Spaniards call El Dorado). Performed in the year 1595 by Sir Walter Raleigh, Knigh». Dans : R. Hakluyt. *Voyages and discoveries* (Londres, 1568-1600). J. Beecham (dir. publ.). Londres, 1972, pp. 386–410.
- ROOSEVELT A. C. 1987. «Chiefdoms in the Amazon and Orinoco». Dans : R. Drennan, C. A. Uribe (dir. publ.). *Chiefdoms in the Americas*. Maryland.
- SANOJA M., VARGAS ARENAS I. 1987. *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. 2e éd. Caracas, Monte Avila Editores.
- STEWART J., FARON L. 1959. *Native peoples of South America*. New York.
- VARGAS ARENAS I. 1990. *Arqueología, ciencia y sociedad*. Caracas.

39.2

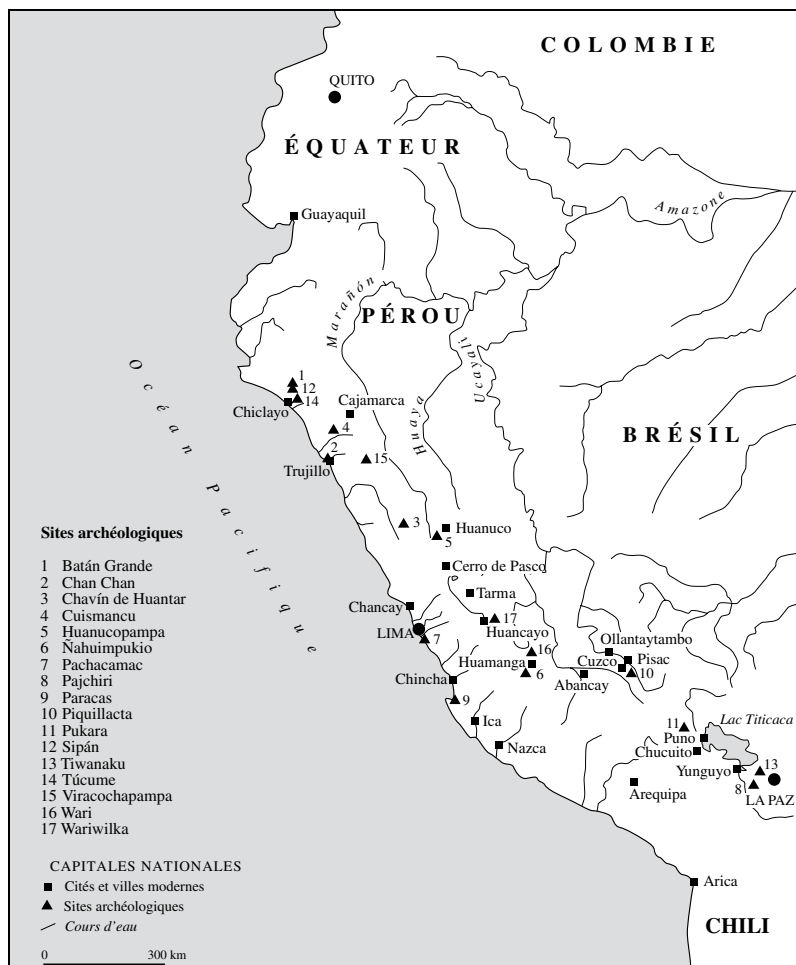
Les Andes centrales

Luis Millones

Il suffit de jeter un regard sur la longue histoire culturelle des Andes pour observer que les sociétés de la côte et celles des hautes terres ont imposé à tour de rôle leur suprématie sur la région (carte 43). Si nous prenons la période de formation dite de la culture de Chavín comme point de référence, nous constatons qu'à partir de l'an 1000 av. J.-C., les hautes terres ont été le foyer du pouvoir idéologique et culturel du Pérou septentrional. Puis, pendant la phase suivante, entre 200 et 700 apr. J.-C., phase que les archéologues appellent la première période intermédiaire, dite aussi période des maîtres artisans, la culture dominante fut celle des oasis du désert côtier, qui s'est développée dans des centres dits de culture mochica au nord et nazca au sud. D'aucuns pensent que cette alternance dans l'exercice de la suprématie idéologique et sociopolitique résulterait de phénomènes bien plus généraux, comme les changements environnementaux, mais c'est là un thème pour les chercheurs des temps futurs.

Pendant la période qui nous intéresse ici, le développement culturel semble avoir tourné autour du sud montagneux du Pérou et du nord de la Bolivie, le plateau de Collao, où les premières sociétés organisées que l'on peut, avec quelque certitude, appeler des États ont vu le jour et ont peu après atteint leur zénith en tant qu'entités politiques sur les hautes terres centrales du Pérou, là où se trouve aujourd'hui le département d'Ayacucho. Bien que cette opinion ne fasse pas l'unanimité chez les spécialistes, nous disposons de preuves qui permettent de penser que des changements qualitatifs et quantitatifs se sont alors produits dans l'organisation de l'habitat humain, la conception des espaces architecturaux et la cristallisation d'une idéologie qui «humanisait» les représentations du panthéon andin, en donnant aux divinités une solide forme humaine. Il est possible que cela ait coïncidé avec la décadence des modèles politiques théocratiques, la perte de prestige des castes sacerdotales et le remplacement des centres cérémoniels par de véritables cités.

Les sites de Tiwanaku et de Huari peuvent aider à le démontrer.



Carte 43 Les Andes centrales de 700 à 1600 (dessin de M. Millones).

TIWANAKU OU LA CITÉ SUR LE TOIT DU MONDE

Si nous nous référons à l'existence d'États constitués, l'histoire régionale de Tiwanaku (ou Tiahuanaco) est ancienne. C'est sur le plateau de Collao, près du lac Titicaca, que s'étend, à une altitude de 3 850 mètres au-dessus du niveau de la mer et sur une superficie de 3 kilomètres de long sur 1,500 km de large, un des centres culturels ou une des capitales les plus élevées du monde. Cette cité a atteint son zénith pendant la période dite du Tiwanaku classique, qui s'est probablement développée entre 500 et 900 apr. J.-C. La capitale était entourée par d'autres centres secondaires, comme Lukurmata, Pajchiri, Oje, Khonko et Wankané, qui bordaient eux aussi le lac Titicaca de part et d'autre de la frontière actuelle entre le Pérou et la Bolivie, y compris l'île Esteves.

L'émergence de ces centres de pouvoir, autour du lac Titicaca, doit avoir un rapport avec le changement de niveau des eaux du lac qui se sont stabilisées, entre l'an 2000 av. J.-C. et le commencement de l'ère commune, à la hauteur que nous connaissons aujourd'hui. Le centre de Pukara a précédé Tiwanaku. Pukara, qui se situe à quelque 60 kilomètres du lac Titicaca, a annoncé le phénomène social qui allait se produire. Pourtant, comme sa suprématie a été de courte durée (entre 400 av. J.-C. et 100 apr. J.-C.), ce centre n'a pas pris autant de relief que celui de Tiwanaku, bien que, durant ses 500 années d'existence, les prêtres au pouvoir se soient servis de certaines caravanes commerciales de lamas pour dominer, ou du moins influencer l'économie de la population sur une zone qui s'étendait de Cuzco au nord (à une distance d'environ 150 kilomètres) jusqu'au Chili septentrional au sud, éloigné de 900 kilomètres.

Dans le domaine idéologique, on pourrait soutenir que le dieu au bâton de marche revendiqué par les souverains de Tiwanaku et de Huari avait des ancêtres manifestes dans l'iconographie de Pukara.

Bien avant l'expansion de Tiwanaku, il semblerait qu'un pouvoir considérable était concentré sur le site à proprement parler. On peut le constater dans la construction du temple semi-souterrain situé dans le secteur nord-est de la zone des monuments. À l'intérieur de ce temple se détache une stèle en pierre portant l'image de ce qui semblerait représenter un personnage barbu. D'autres monuments, comme ceux de Kalasasaya et de Pumapuncu, donnent une idée de ce qu'avait dû être la structure physique de cette cité avant son expansion politique et idéologique. L'ensemble des bâtiments est complété par la pyramide Akanapa qui s'élève au centre du site, directement au sud-est du complexe de Kalasasaya. C'est l'édifice le plus haut et le plus volumineux de ce centre cérémoniel.

Le lac Titicaca possède la réputation d'avoir été un centre important en matière d'expérimentations agricoles, du fait des différents micro-

climats qui l'environnent, de leur flore et de leur faune. Une technique découverte pendant cette période, et qui tire parti de ces conditions particulières, est celle dite du *waru waru*. Il s'agit de la culture en terrasses qui offre beaucoup d'avantages, notamment l'amélioration du drainage, la rétention de l'humidité, l'irrigation, la facilité du sarclage et une importante augmentation de la fertilité des sols pauvres. On trouve plusieurs types de terrasses étagées qui ont été utilisés dans la région ; d'ailleurs, la connaissance de cette technique a pu gagner le Llanos de Mojos, sur les pentes orientales des Andes, au cours d'une éventuelle tentative visant à coloniser la jungle. Mais l'économie et la subsistance du haut plateau dépendaient de la domestication des camélidés qui rendaient bien des services et permettaient aux caravanes de transporter des biens de grande qualité, voire de propager une idéologie. Il faut garder présente à l'esprit l'idée que l'activité pastorale, en particulier comme élément d'un système politique central, était un formidable instrument d'expansion. C'est grâce aux lamas et aux alpagas que furent ouvertes les routes de la côte et de la jungle (illustration 323).

L'architecture et les sculptures en pierre de Tiwanaku révèlent une religion complexe, dont on pourrait faire remonter l'iconographie aux figures anthropomorphes lointaines de la culture chavín dans les montagnes septentrionales du Pérou vers l'an 1000 av. J.-C. En 1932, l'archéologue nord-américain Wendell Bennett a découvert le monolithe en pierre de couleur rougeâtre qui porte désormais son nom. Ce monolithe, qui a dû se dresser dans le patio creusé du temple semi-souterrain mentionné plus haut, a été transféré à La Paz. Avec ses 7,30 m de hauteur, c'est la sculpture la plus imposante de la région andine. Il représente un noble ou un personnage déifié, magnifiquement vêtu et paré d'une coiffure très décorative. Dans une main, il semble tenir un récipient cérémoniel, ou *kero*, et dans l'autre un bâton de commandement.

La découpe de ce bloc d'andésite et son acheminement jusqu'à Tiwanaku ont dû nécessiter, en son temps, une grande préparation et une main-d'œuvre considérable. Il est fort probable que cette roche provenait de la péninsule de Copacabana et qu'elle a été transportée sur le lac Titicaca. Mais la besogne ne s'est pas arrêtée là. Les sculpteurs du centre cérémoniel avaient encore à créer et à reproduire les motifs essentiels d'un culte très complexe qui a survécu jusqu'à l'arrivée des Européens.

De toutes les structures de Tiwanaku, la plus remarquable est la Porte du Soleil (Puerta del Sol), aujourd'hui dressée sur l'un des flancs du complexe de Kalasasaya, dans un endroit qui n'était pas son emplacement originel. La Porte du Soleil a été taillée dans un bloc de lave, et sa frise centrale nous offre une des plus importantes images du panthéon religieux de Tiwanaku. La figure principale, qui mesure environ 70 centimètres de haut, est anthro-

pomorphe et porte un masque dont les rayons se terminent par des cercles ou projettent des têtes d'animaux en forme de rayonnement solaire. Le corps est richement orné, et les jambes sont très écourtées. Dans chacune de ses mains, le personnage tient un bâton dont l'extrémité inférieure a la forme d'une tête de condor.

Toute une gamme d'interprétations différentes a été avancée pour expliquer les figures représentées sur la Porte du Soleil, dont les deux côtés, mis à part le personnage décrit ci-dessus, portent d'autres créatures qui paraissent rendre hommage à la figure centrale, en inclinant la tête, en s'agenouillant devant elle ou en se précipitant à sa rencontre. Toutes ces créatures ont des ailes et sont montrées de profil, tournées vers le « dieu au bâton » (comme on le nomme généralement) (fig. 35). Leurs têtes sont parfois identiques à celle du personnage central ou sont des têtes de condor, mais dans un cas comme dans l'autre, ces figures portent des bâtons semblables à ceux que brandit le personnage central. On a prêté à ce dernier l'identité du dieu Viracocha ou du dieu Illapa, qui tous deux appartiennent au panthéon inca et dont les images ont été saccagées par les hordes européennes peu après l'arrivée de Pizarro. Toutes ces interprétations n'ont pas beaucoup de base formelle, car nous ne disposons

Figure 35 Le « dieu au bâton » ou « dieu en pleurs » de Tiwanaku ou Tiahuanaco (Bolivie). Vaste urne découverte à Nazca (Pérou) et datant de la période d'occupation côtière de Tiwanaku (1000-1300 apr. J.-C.) (d'après V. W. von Hagen, *Realm of the Incas*, New York, 1957, p. 29).

pas de document qui décrive les images du Coricancha (le Temple du Soleil à Cuzco) telles que les ont vues les Européens. Néanmoins, le lien idéologique entre les Incas et la région du lac est indéniable. En fait, l'un des mythes incas de la création raconte que le couple fondateur est sorti des flots du lac.

LA NAISSANCE DE L'ÉTAT HUARI

Quelque 30 hectares constituent ce que l'on peut aujourd'hui appeler le cœur des vestiges archéologiques de la capitale du premier modèle impérial andin. Le site se trouve entre les villes de Huamanga et de Huenta dans le département d'Ayacucho, à 3 000 mètres environ au-dessus du niveau de la mer. Les ruines occupent une vaste superficie et donnent une impression de désordre, ce qui semblerait indiquer que les édifices furent érigés à des périodes différentes. Cela prouve que le site était occupé en permanence. De plus, ce qui de nos jours semble être un enchevêtrement de fragments devait en son temps, et compte tenu de la complexité de la société qui y vivait, appartenir à des ensembles qui remplissaient des fonctions distinctes. Le site lui aussi a été saccagé à d'innombrables reprises.

Vers 500 apr. J.-C., Huari possédait un temple semi-souterrain construit en pierres rectangulaires ou polygonales qui s'emboîtaient parfaitement les unes dans les autres. Mais sa structure carrée et l'absence de pierres verticales sculptées le rendaient fort différent de son homologue à Tiwanaku. L'édifice est placé au centre du site qui, comme nous l'avons déjà dit, est recouvert de structures en pierre qu'il est difficile de classer en des ensembles distincts. On estime que ces ensembles étaient au nombre de trois à treize, et c'est dire à quel point nous manquons d'indications pour reconstituer un plan général détaillé du site. Néanmoins, l'architecture monumentale en pierre rustique découverte sur les sites proches de Chaquipampa et de Ñahuinpuquio est impressionnante. Ces sites ont sans doute précédé la concentration du pouvoir à Huari, dont les habitants ont utilisé les matériaux de leurs prédécesseurs pour construire leur nouvelle capitale.

Il est impossible de déterminer, avec un semblant de certitude, le nombre d'habitants logés dans la zone « urbaine » de Huari à son apogée. Les estimations varient de 5 000 à 100 000 personnes. Un chiffre réaliste fondé sur la densité possible à l'hectare pourrait se situer autour de 30 000, ce qui en ferait la ville sacrée la plus vaste de toute l'Amérique du Sud à cette époque-là. Il n'existe pas non plus de chiffre fiable pour Tiwanaku, mais il semblerait que cette cité n'ait pas été plus grande que la capitale de l'Ayacucho. Voilà qui nous amène directement à la question de savoir comment survivait cette masse considérable de gens.

Contrairement à Tiwanaku, Huari est situé sur un terrain aride aux maigres cours d'eau. Cela contraste avec le niveau élevé de l'occupation des sols et la quantité des biens produits par les ateliers des artisans. Même si l'on écarte ce type de vestiges pour tenir compte de l'activité de régions plus productives, il est inconcevable que les habitants de Huari aient pu survivre sans s'approvisionner au loin. C'est l'un des arguments avancés pour expliquer l'expansionnisme d'Ayacucho. La pression démographique et l'apparition (dans l'idéologie locale) d'un dieu semblable au porteur du bâton de commandement ont dû favoriser les conquêtes militaires ou l'échange de produits et d'idées avec d'autres régions. Il est important de noter que si Tiwanaku et Huari se partagent leur divinité principale et les personnages ailés (anges) qui l'accompagnent, ces images sont généralement représentées dans la pierre en Bolivie, alors qu'à Ayacucho elles figurent sur les céramiques, notamment sur d'énormes récipients aux parois entièrement peintes, y compris à l'intérieur, et sous forme de figurines en pierre semblables à des amulettes. Un autre facteur différencie ces deux complexes culturels : il s'agit de l'utilisation de tablettes en bois (pour renifler des hallucinogènes), qui abondent à Tiwanaku, mais dont on n'a pas trouvé d'exemples à Huari.

Nous nous servirons de Huari pour éclairer le débat concernant la nature impériale de ces complexes culturels. Naturellement, la controverse terminologique relative à la validité d'une interprétation fondée sur des témoignages européens pourrait s'éterniser *ad infinitum*, mais il est clair, compte tenu du plan urbain et pour des raisons de styles, que les centres résidentiels et cérémoniels bâtis sur le modèle d'Ayacucho se trouvent dans des endroits éloignés de Huamanga. C'est le cas pour Viracochapampa dans la région d'Huamachuco (montagnes septentrionales du Pérou) et de Pikallaqta près de Cuzco. On peut dire la même chose à propos de Pachacamac, où l'influence d'Ayacucho s'est prolongée longtemps. Sur la côte septentrionale, Huari paraît avoir réussi à conclure une série d'accords avec le peuple des Mochica. Cela se voit dans leurs céramiques plus récentes. À l'est, leurs colonies se sont probablement installées dans la région de l'Apurimac inférieur, au-delà de la bordure de la jungle qui marque la frontière avec les peuples de langue pano, lesquels furent d'excellents voyageurs et de très bons commerçants, en tout cas au cours de périodes postérieures.

On sait peu de chose sur ce processus complexe. Pendant les VII^e et IX^e siècles, les ancêtres du peuple de langue pano actuel (pendant la période dite de Cumancaya) se sont installés à Ucayali à l'issue de ce qui, d'après nos conjectures, fut un processus migratoire. Par vagues successives, cette population avait expulsé les groupes arawaks des plaines alluviales de l'Ucayali ; ceux-ci, à leur tour, ont exercé une pression sur les ancêtres des Amueshas, des Asheninkas (Campas) et des Machiguengas qui doivent

avoir établi des liens plus étroits (de troc ou de subordination) avec le peuple huari ou ses descendants.

Les recherches actuelles ne peuvent pour l'instant apporter d'éclaircissements sur la relation entre Tiwanaku et Huari. Il est manifeste qu'un échange de motifs artistiques a effectivement eu lieu. Cela a pu se produire par le biais des textiles apportés par les voyageurs, comme les gens de Callahuaya, avec l'aide de camélidés qui leur auraient fourni le mode de transport nécessaire. Mais le contexte culturel des deux entités sociales pourrait aussi étayer la théorie d'un développement indépendant.

Vers l'an 1000 apr. J.-C., l'impact politique de Huari avait disparu, mais non sans avoir auparavant permis de jeter les bases de ce qui apparaît comme la première expérience impériale. Les routes, les systèmes fiscaux (notamment sous forme de main-d'œuvre) et peut-être l'institution des *miti-maes* (groupes d'individus qui étaient obligés de s'installer sur des terres éloignées de leur lieu de naissance) sont peut-être l'héritage légué par Huari aux divers « royaumes et confédérations » nés de ses cendres. Par la suite, près de Pikillaqta, allaient surgir ses disciples les plus zélés : les Incas.

LES CULTURES CÔTIÈRES SEPTENTRIONALES

Vers 600 apr. J.-C., une période que les archéologues ont appelée la première période intermédiaire ou la période des maîtres artisans a connu son apogée sur la côte du Pérou. Ces appellations font allusion aux caractéristiques de la poterie et à ses très grandes qualités artistiques, ainsi qu'au fait que des séries d'établissements humains situés dans le voisinage des fleuves côtiers ont donné naissance à des formes locales fortement différenciées et désormais émancipées de leur passé commun, à savoir la civilisation de Chavín. Par la suite, l'influence des complexes culturels de Huari-Tiwanaku allait fournir aux établissements côtiers indépendants une caractéristique unificatrice.

Une étude récente semblerait indiquer que l'influence des cultures des hautes terres fut irrégulière, tant en ce qui concerne son étendue que le degré d'autorité exercée sur les peuples mochica et nazca, voire les liens commerciaux noués avec eux. Leur influence était manifestement ressentie de manière plus aiguë sur la côte sud. Dans une certaine mesure, Huari prit son essor à la suite des contacts établis entre les cultures locales d'Ayacucho, comme celle d'Huarpa, et la culture nazca dans ses phases les plus récentes.

Dans le Nord, la haute silhouette de la ville de Chanchán et les monuments spectaculaires des vallées de la Moche, de la Chicama et de la Cao avaient détourné l'attention de l'importance des vestiges archéologiques de Lambayeque. Mais la découverte, en 1988, de la tombe du seigneur de

Sipán a permis d'entreprendre de nouvelles fouilles dans les vallées de La Leche, de la Lambayeque et de la Saña. Du fait de ce regain d'intérêt, il est désormais possible d'affirmer que deux développements culturels aux caractéristiques similaires ont existé, l'un dans les vallées de la Moche et de la Chicama, et l'autre dans les vallées de la Lambayeque. Ces deux environnements culturels peuvent être, en gros, classés comme appartenant à la culture Mochica, et l'on peut considérer que la suprématie culturelle appartient alternativement aux deux foyers. Au commencement, la région dominante était celle dont les sites les plus importants s'étendaient dans la vallée de la Moche. Par la suite, le pouvoir semble s'être partagé entre cette vallée et les sites de Batán Grande auxquels on a donné le nom de culture de la Lambayeque ou Sicán (illustrations 314 et 315).

Pendant la période qui nous intéresse ici, au cours d'un bref intervalle de temps (700-800 apr. J.-C.), le peuple huari a fait sentir son influence sur les deux foyers culturels du Nord. Du fait de cette présence dans les hautes terres, les vallées septentrionales ont gagné en puissance, et il est légitime de parler du royaume sicán de Batán Grande et du royaume chimú de Moche. Finalement, vers 1200, le seigneur de Chimú s'est emparé des vallées de la Lambayeque, par la force, et il y a établi son pouvoir, qui a duré jusqu'à l'arrivée des Incas (1400).

Les archéologues ont décidé d'utiliser le terme chimú pour désigner une série de caractéristiques culturelles et de réserver le nom de Chimor à l'État précolombien qui s'est perpétué jusqu'au XV^e ou au XVI^e siècle, quand il est entré en concurrence avec les Incas. Les documents coloniaux nous apprennent que les indigènes se faisaient appeler Mochicas au moins jusqu'au XVIII^e siècle.

L'archétype de la région septentrionale à cette période est le site de Chanchán (fig. 36), situé tout près du Pacifique et à quelques kilomètres de la ville contemporaine de Trujillo. Le noyau central de la ville couvre une superficie d'environ 6 kilomètres carrés, mais les vestiges de murailles et de constructions apparentées s'étendent sur un rayon de 20 kilomètres. Le secteur central compte neuf ou dix « citadelles », terme que l'on utilise pour désigner

Figure 36 Décoration architecturale chimú en boue modelée à Chanchán (Pérou), 1000–1466 apr. J.-C. (d'après V. W. von Hagen, *Realm of the Incas*, New York, 1957, p. 30).

les espaces fermés qui ceinturent le cœur de Chanchán. La plus vaste de ces « citadelles » est aujourd'hui appelée Gran Chimú. Elle mesure 550 mètres sur 350 mètres, et il est possible que ses murs de 8 mètres de hauteur, en blocs d'adobe, aient été autrefois encore plus hauts (illustration 316).

Avant 1100, le site était une ville de bonne taille avec une population de 7 000 à 8 000 habitants, qui tous assuraient leur subsistance en se livrant à l'agriculture et à la pêche. Les membres de l'élite vivaient probablement dans les plus anciennes citadelles, comme celles que l'on appelle aujourd'hui Tello et Uhle, et l'on suppose qu'elles leur servaient aussi de tombeaux lorsqu'ils mouraient. Après 1100, le royaume de Chimor s'est étendu le long de la côte en conservant des liens commerciaux et des alliances avec Cajamarca. À son apogée, il semblerait s'être déployé jusqu'à Tumbes au nord et Casma au sud, mais d'aucuns soutiennent qu'il avait atteint la vallée de la Rimac, ce qui signifierait un minimum de 400 kilomètres.

En s'installant dans un complexe de vallées formé par des rivières sinueuses, le peuple Chimú s'est soigneusement employé à mettre au point un système de canaux qui lui a permis d'entreprendre une production agricole constante. Les terrasses alluviales situées en hauteur étaient naturellement drainées, mais la salinité du sol au bord des cours d'eau avait tendance à croître du fait de l'irrigation permanente. L'approvisionnement en eau du site de Chanchán lui-même provenait de 140 puits creusés à l'intérieur des « citadelles » et d'autres bâtiments internes appelés « palais », ainsi que dans d'autres constructions où vivaient, pense-t-on, les serviteurs et la population de rang inférieur. Sur les franges méridionales du site, on utilisait un système de « jardins enfoncés ». Cela impliquait de creuser jusqu'à la nappe d'eau souterraine pour ensemercer le sol à cette profondeur. Les cultures les plus importantes étaient le coton, le maïs et les haricots.

Étant donné la topologie du littoral péruvien, depuis les temps les plus reculés, il était indispensable de disposer d'un réseau de routes reliant les vallées. Le peuple Chimor se servait donc de ces routes, dont des traces sont encore visibles entre Motupe et Chao et entre Jequetepeque et Moche.

Vers 1350 prirent forme certains changements révélateurs d'un développement en pleine expansion. À cette époque, on vit entrer en activité des centres administratifs provinciaux, comme celui de Farfán dans la vallée de la Jequetepeque et celui de Chiquita y Viejo dans la vallée de la Chicama. C'est alors que d'habiles artisans, notamment des tisserands, des orfèvres, ainsi que des travailleurs du bois et de la pierre firent mouvement vers Chanchán. La concentration de lamas dans les vallées qui entouraient la ville vaut aussi la peine d'être signalée. L'adaptation naturelle de ces animaux aux caractéristiques du désert leur interdisait en effet le voisinage de la cité.

On a émis beaucoup d'hypothèses pour tenter d'expliquer la décadence de la poterie mochica à cette époque. Toute idée formulée à cet égard doit

tenir compte du fait qu'une entité politique comme Chimú consommait des quantités considérables de vaisselle utilitaire et que l'usage de moules se répandit pour faire face à une demande incessante. La forme la plus courante est le pichet sphérique composé d'un élément globulaire légèrement aplati surmonté d'un col en forme d'étrier. L'arc tubulaire était généralement inséré dans le corps même du récipient, et une petite figurine (animale ou humaine) lui servait d'ornement. On trouvait aussi des poteries évoquant des formes humaines, animales, végétales et fruitières (illustrations 317 à 319).

Comme nous l'avons signalé ci-dessus, vers 1400 l'État de Chimor conquiert son voisin de Lambayeque, ce qui fit de lui une entité politique importante dont les alliances avec les populations des montagnes septentrionales faisaient obstacle à l'expansion inca. Dans les régions de Cajamarca et de Huamachuco, les intérêts des Incas et ceux des habitants du Nord entrèrent en conflit, et les hostilités qui finirent par se déclencher aboutirent à la dispersion de la noblesse chimor et au dépeçage de son royaume entre les souverains qui étaient à la solde de Cuzco.

LES SEIGNEURS DE LA RÉGION CÔTIÈRE CENTRALE

Les trois vallées adjacentes formées par les fleuves Chillón, Rimac et Lurín traversent, du nord au sud, le désert de la côte centrale du Pérou. Peu de temps auparavant, dans la localité de Casma ou Huarmey, l'influence des cultures septentrionales avait décliné, ouvrant la voie à la possibilité de deux implantations locales reconnaissables à leurs vestiges matériels, mais qui eurent peu d'impact politique. Tout semblerait indiquer qu'aucune de ces sociétés ne put établir son emprise sur l'autre.

Il semble que le petit royaume de Collique, ou Collis d'après le nom qui apparemment lui a été donné à l'origine, ait prospéré dans la vallée du Chillón, avec la nette intention de pousser son expansion dans les montagnes. Sa frontière montagneuse était la région de Chaupiyunga (à une altitude d'environ 1 500 mètres), où il établit des contacts avec les Cantas, un autre groupe ethnique, ce qui entraîna un conflit dont l'enjeu était la possession des pentes occidentales des Andes, où l'on cultivait une variété de feuilles de coca (*Erythroxylon novagranatense truxillense*) que les Incas appelaient *tupa* et que l'on considérait comme supérieure à la production des pentes orientales.

Vers le nord s'étendait un autre petit royaume, celui de Chancay, qui a laissé quantité de vestiges de poteries et de textiles mais peu d'informations historiques, et dont les monuments ont à peine été étudiés. Vers le sud, les vallées du Rimac et du Lurín étaient sous l'autorité du sanctuaire de Pachacamac.

La petite principauté d'Ichma est probablement ensevelie sous les rues de Lima. Le terrain de parade de Pizarro était situé sur ce qui doit avoir été un centre cérémoniel destiné à célébrer les hauts faits d'un augure d'importance locale qui a donné son nom au fleuve Rimac (mot qui peut être traduit par une expression : « celui qui parle »).

Mais aucun de ces monuments ne pouvait soutenir la comparaison avec le complexe architectural de Pachacamac. Situé dans la vallée du Lurín, tout près du littoral, ce site a une longue histoire de suprématie idéologique sur les vallées environnantes. Son nom est celui de l'un des dieux de la côte parmi les plus importants, et plusieurs chroniqueurs (Calancha, Santillán et bien d'autres) nous ont appris comment cette divinité recevait des offrandes comparables à celles faites au Soleil, le dieu officiel de la religion professée par les Incas. L'administration devait fonctionner à peu près comme une version indigène du Vatican, avec un clergé qui organisait le culte et dirigeait les pèlerinages en provenance de toutes les Andes. L'autorité de ce site fut, de toute évidence, gravement remise en cause par l'arrivée des Incas, qui bâtirent un temple dédié au Soleil et un quartier consacré aux prêtresses du Soleil (*acllas*) sur un terrain indigène sacré. Pourtant, son prestige ne disparut pas totalement, et les deux derniers Incas, Huascar et Atahualpa, avaient consulté l'oracle de Pachacamac pour savoir s'ils allaient succéder à leur père Huaina Capac. Si l'on en croit les chroniqueurs espagnols, Huaina Capac était lui aussi un adorateur du dieu de la côte.

Les pyramides à rampes (I et II) sont tenues pour les édifices les plus remarquables de ceux qui ont précédé l'arrivée des Incas. Ces monuments en argile furent probablement utilisés le plus intensément pendant la période intermédiaire récente, c'est-à-dire l'époque où se sont constitués les royaumes et les confédérations antérieurs à l'arrivée des Incas.

Nous ne savons pas quels liens ils entretenaient avec le royaume voisin de Chíncha, dans la vallée du même nom, au sud du Lurín. Les Chínchas étaient d'excellents navigateurs qui voyageaient jusqu'aux royaumes de la côte septentrionale. Au même moment, le troc a sans doute contribué à l'expansion du culte de Pachacamac, dont les prêtres exigeaient que des répliques fussent construites dans le royaume de Chimú.

Le prestige de Pachacamac devait provenir pour une grande part du fait qu'il était le « dieu des tremblements de terre ». Comme la côte centrale est une zone sismique, en proie à des tremblements de terre continuels, la foi de ses adeptes n'a pas diminué au moment où l'emprise politique du site s'est atténuée.

LES ROYAUMES RIVERAINS DU LAC

Au moment de l'effondrement de Tiwanaku, alors que des routes commerciales et caravanières relativement fixes avaient été établies, les États et royaumes riverains du lac gouvernés par des *curacas* se disputèrent la suprématie dans la région. À l'heure actuelle, on connaît quatre de ces entités : les Collas et les Lupacas dans le Nord-Est, les Pacajes et les Omasuyos dans le Sud-Est. Les rapports qu'entretenaient les premiers avec les vallées occidentales et la côte sont bien établis par des preuves archéologiques. La poterie d'Allita Amaya, qui relève des Lupacas, est étroitement liée à des centres comme Churajón (Arequipa), alors que la poterie de Kollau, qui semble avoir été fabriquée par les Collas, se retrouve à Alto Caplina (Tacna, au Pérou) et Azapa (Arica, au Chili).

Parmi les groupes mentionnés ci-dessus, celui des Lupacas (Lupaqa) a suscité un intérêt considérable grâce à la publication de *La visita hecha a la provincia de chuquito* (*La Visite à la province de Chuquito*), par García Díez de San Miguel en 1567. Il s'agit d'un long document administratif qui contient l'inventaire de la population indigène et des ressources des sept villages de Chuquito, l'ancien foyer des Lupacas. Les renseignements avaient été rassemblés à des fins fiscales, mais, indépendamment des mobiles du visiteur, cette source nous fournit une information historique concernant la population originelle et la manière dont le peuple et le territoire de la région étaient traités par Cuzco. Malheureusement, la nature du document signifie qu'il contient fort peu de renseignements sur des aspects qui n'ont pas de rapport avec les impôts. En outre, l'information donnée par les chroniques, fondée sur la tradition orale inca, est particulièrement maigre et ne complète pas le matériau fourni par cette visite. La situation n'est pas améliorée par le fait que ces populations parlaient l'aymara. Bien qu'aujourd'hui encore 1 million de personnes continuent de parler cette langue, le fait d'avoir vécu côte à côte pendant près de 2 000 ans avec les Quechas a atténué les différences culturelles entre les deux peuples. La langue aymara appartient à la famille linguistique appelée jaqi, et seules deux autres langues de ce groupe survivent de nos jours, le jakuru et le jawki, toutes deux parlées au Pérou.

À l'époque de cette visite, les Lupacas se concentraient sur les rives du lac (environ 100 000 habitants), mais ils vivaient aussi sur les pentes ouest du plateau, dans des villages permanents, en contact avec leur région d'origine. Ils élevaient des troupeaux, faisaient pousser du maïs, de la coca ou des piments et ramassaient du sel et du guano sur la côte du Pacifique.

Le royaume des Lupacas et les royaumes voisins occupaient des territoires au-delà des limites de leur propre centre politique, de sorte qu'on trouvait des villages lupacas en territoire Pacaque et vice-versa. Ce système de « détention discontinue de la terre » n'était pas réservé à des entités poli-

tiques complexes. En 1593, des fiefs dirigés par des *curacas* et des villages camanás disposaient de petites enclaves dans des territoires voisins. Était-ce une sorte de stratégie destinée à protéger leurs maigres récoltes de certains malheurs — comme les gelées — ou une façon d'assurer leur dépendance mutuelle afin d'empêcher les guerres ? Comme il n'existe aucune réponse convaincante à cette question, il serait opportun d'y réfléchir en se fondant sur des critères écologiques.

Ce mode de distribution des terres ressemble à un archipel, c'est-à-dire à une série d'« îles » appartenant à un seul système. Les Lupacas ont montré comment, dans l'environnement andin, il était nécessaire d'être présent dans différentes niches écologiques, afin de s'assurer les ressources essentielles à la survie. À Chuquito, les « îles » continuaient à dépendre des seigneurs qui régnaient sur les rives du lac, et ces liens ont été maintenus longtemps encore pendant la période coloniale, lorsque les villageois ont revendiqué leur appartenance à des groupes ethniques qui s'étaient maintenus sur le haut plateau.

Cette hypothèse concorde avec la notion de verticalité en tant que représentation mentale des relations à l'intérieur du monde andin et renforce la thèse selon laquelle le plateau de Collao a maintenu des communications étroites avec les côtes du Pérou et du Chili, voire avec le nord-ouest de l'Argentine. Quant à la valeur de cette hypothèse dans d'autres régions, c'est là une question à examiner. Dans le Pérou septentrional, il paraîtrait que la prééminence côtière (« verticalité inversée » ou « archipel horizontal ») gagna les pentes des Andes, où le « fief » de Cuismancu ou Guzmango (Contumazá, Cajamarca) aurait payé tribut à Chimor pour des « îles » qui ont même été identifiées sur les pentes orientales de la chaîne montagneuse.

La province de Chuquito était organisée autour de sept villages originels (Chuquito, Acora, Llave, Juli, Pomata, Yunguyu, Zepita), divisés, selon la coutume andine, en deux unités (*alasaa* et *maasa*) appelées en quechua *sayas*. D'après les *quipus* (un système de cordes nouées utilisé pour enregistrer des statistiques), la province comprenait 28 080 ménages répartis entre les deux principaux groupes ethniques, 15 778 pour les Aymaras et 4 302 pour les Urus. Si nous comptons 5 membres par famille, cela nous amène à un chiffre rond de 100 000 âmes.

Qui étaient les Urus ? Un dictionnaire composé en 1612 les définit comme « une nation d'Indiens de faible intelligence, méprisés par tous, qui s'adonnent normalement à la pêche », mais ce n'est pas de cette manière que le document de Chuquito brosse leur portrait : « Cette population n'est pas moins intelligente et capable que les autres peuples aymaras, mais elle a été asservie et opprimée à un tel point qu'elle n'a pas pu se permettre de se montrer sous un jour plus noble [...]. Melchor Alarcón (le scribe royal installé dans la région pendant la visite) a pu observer qu'ils travaillaient très bien. Leurs champs ou ceux de leurs seigneurs sont les premiers ense-

mencés dans la province, qu'il s'agisse de leurs terres ou de celles appartenant à d'autres Indiens qui les rétribuent sous forme de feuilles de coca, de boissons ou d'autres formes de paiement [...] et il sait car il l'a vu [...] que les champs qu'ils cultivent seront plus productifs et valent mieux que ceux des Aymaras. »

L'existence de peuples asservis n'est pas inhabituelle dans le contexte antérieur à l'arrivée des Européens, mais ce qui est exceptionnel dans ce cas, c'est qu'ils étaient membres d'un groupe ethnique particulier et assignés à une activité spéciale (la pêche). Les allusions méprisantes à leur endroit peuvent s'expliquer par le fait qu'elles émanent d'une source aymara.

Les Incas ordonnèrent aux Urus comme aux Aymaras de déménager dans les provinces d'Arica et d'Atacama. Qu'ils aient été ou non originaires des côtes du Chili ou qu'ils se soient familiarisés avec cette région à un moment donné dans le passé est une question à débattre. Un récit daté de 1581 fait état de 400 Urus d'Atacama qui « n'avaient pas été baptisés », ne vivaient pas dans un établissement donné et ne prêtaient allégeance à personne, mais qui donnaient pourtant, en fait, du poisson aux seigneurs d'Atacama en signe de vassalité. « Ils sont très primitifs. Ils ne récoltent ni ne sèment et se nourrissent exclusivement de poisson. » Depuis le XVI^e siècle, les Urus, de même que deux autres groupes de communautés de pêcheurs, les Camanchacas et les Proanches, étaient connus sous le nom générique de Changos, et leur présence a été décelée à Antofagasta (Chili) à un stade ultérieur. Les rapports archéologiques sur les provinces d'Arica et d'Atacama donnent à entendre que le mode vestimentaire des Changos était semblable à celui des Aymaras. Des vestiges de leurs objets ménagers et de leur alimentation ont été découverts, de même que divers objets correspondant à des offrandes et des attirails de pêche.

Ce n'était pas le seul groupe ethnique vivant sur le haut plateau. Le *Padrón de los Indios más ricos de la Provincia* (Recensement des 1 000 Indiens les plus riches de la province) mentionne l'*ayllu* des chasseurs chuquillas, qui sont victimes du même genre de remarques discriminatoires que les Urus. On disait d'eux : « Ce sont des chasseurs. Ils ne sont pas nombreux, et ils ne savent rien faire d'autre que tuer les animaux sauvages et pratiquer l'idolâtrie. Ce sont des sorciers et, comme ils n'ont jamais vu d'Espagnols, ils préfèrent rester au milieu de leurs *huacas* (endroits ou objets sacrés). » D'après un document postérieur, on peut déduire que les gens d'Hatun Colla avaient attribué des terrains de chasse aux Chuquillas (conformément aux dispositions du Tawantinsuyu). Ces terres se trouvaient sur le plateau subalpin désolé et fort humide et dans la toundra alpine pluvieuse, où ils posaient des pièges et pêchaient. Les Chuquillas doivent avoir occupé les hautes terres autour de Colla. Il n'existe pas beaucoup d'informations sur eux, mais ils ont dû prospérer quelque peu pendant la période coloniale.

Leur chef, Guarecallo, avait la réputation d'être une personnalité puissante dans le Chuquito *urinsaya*.

Sur le plan politique, la région qui entoure le lac a dû être très instable. Les chroniques expliquent que c'est la raison pour laquelle elle avait été conquise, le mérite de cette conquête ayant été attribué à l'Inca Viracocha. D'après une version plus détaillée, Cari, «roi» de Chuquito, et Zapana, seigneur de «Hatun Colla», se disputaient le secteur. Leurs escarmouches alternaient avec des incursions fréquentes dans la vallée de Cuzco. Viracocha avait décidé de mettre fin à cette menace, et, après avoir vaincu les Canchis et conclu un pacte avec les Canas (deux groupes ethniques vivant près de la vallée de Cuzco), il envoya des messagers au Collao. Quand les Incas parvinrent à atteindre le plateau, ils s'aperçurent que la situation était déjà réglée : Cari avait vaincu les Collas, et il conclut un pacte avec Cuzco symbolisé par l'ensevelissement du vase utilisé pour sceller cette nouvelle amitié. Le chroniqueur indigène Juan Santa Cruz Pachacuti a transcrit un hymne qui évoque cette alliance :

Toi le seigneur de Cuzco
Et moi le seigneur du Collao :
Buvons ensemble
Mangeons ensemble.
(Et) décidons
qu'aucun (de nous) ne sera affligé.
Moi qui m'accroche à l'argent
toi qui t'accroches à l'or
toi qui adores Viracocha
le pilier du monde,
moi qui adore le Soleil.

Même si, dans ce texte, les deux souverains sont investis d'un rang égal, cette situation n'est pas corroborée par le récit de García Díez de San Miguel mentionné plus haut. Quoi qu'il en soit, les Incas exigèrent de leurs voisins du Sud un lourd tribut : du sel, des pommes de terre, de la *quinua* et des camélidés au titre des ressources de base ; des plumes et des tissus délicats en ce qui concerne les articles de luxe ; une main-d'œuvre pour fabriquer des vêtements et chaussures ordinaires ; une main-d'œuvre qualifiée pour tisser des textiles délicats et exécuter des ouvrages en plumes ; des *mitayos* (équipes d'ouvriers) pour extraire des minerais et travailler à la construction des bâtiments de Cuzco ; des *mitimaes* ou colons pour soumettre des contrées lointaines ; des soldats pour les campagnes militaires ; des épouses pour la noblesse inca ; enfin, des victimes pour les sacrifices humains. La contrepartie fournie par les Incas n'aurait pu être plus symbolique : des couvertures et des chemises *cumbi* (en fin tissu) pour les *curacas* et des produits

alimentaires pour les festivités décrétées dans la capitale du Tawantinsuyu. Les Incas n'auraient pas pu se montrer plus cruels envers le pays natal de leurs ancêtres Manco Capac et Mama Ocllo.

LES SEIGNEURS DES MONTAGNES DU CENTRE

Tandis qu'une alliance précaire était en train de se construire entre la population des hautes terres et le royaume de Chimú dans le nord du pays, les traits qui caractérisaient les domaines et les fiefs de la côte centrale permettaient difficilement à ces derniers de maintenir des relations avec leurs homologues des hautes terres.

Si l'on examine la région située entre Huancayo, le lac de Junín (aussi appelé Bombón ou Chinchaicocha) et la vallée de la Chanchamayo dans la jungle d'altitude, on découvre que durant cette période immédiatement antérieure à l'arrivée des Incas, trois groupes ethniques très vastes y vivaient. En premier lieu, il y avait les Huancas. C'étaient peut-être les plus nombreux ; ils habitaient les terres irriguées par le fleuve Mantaro, entre Huancayo et Jauja, ainsi que l'ensemble des vallées qui communiquent entre elles dans la région. Puis il y avait les Tarmas ou Taramas, dont les terres s'étendaient de la vallée du Tarmé jusqu'à l'extrême limite orientale de la puna de Junín. Enfin, les pentes des Andes qui s'étirent jusqu'au Gran Pajonal étaient occupées par les Asheninkas ou Campas, dont le type de population ressemblait probablement davantage aux peuples de l'Amazone. Il convient toutefois de souligner que les Campas (et leurs voisins les Amueshas) ont toujours entretenu avec les gens des hautes terres des liens plus étroits qu'avec les autres peuples de la jungle tropicale.

Il existe une quantité considérable de renseignements coloniaux sur les Huancas, notamment parce que, à l'instar des Cañaris installés dans les montagnes équatoriennes, ils n'ont pas tardé à abandonner leur statut de vassaux des Incas pour s'allier à l'armée espagnole. Cela montre combien les relations étaient mauvaises avec les seigneurs de Cuzco, qui ont dû régner sur les montagnes centrales jusqu'en 1450.

Il est difficile de déterminer quel pouvoir politique s'exerçait sur les Tarmas ou les Huancas. Le site qui présente la plus forte densité de bâtiments appartenait au groupe le plus important installé dans la vallée de la Yanamarca. Toutefois, il paraîtrait que ce phénomène n'avait rien à voir avec la nécessité d'établir des liens intercommunautaires, mais qu'il résultait plutôt d'une concentration de population qui ne s'est, semble-t-il, pas reproduite ailleurs. Le plan du site répond manifestement à l'idée de diviser les zones urbanisées en un nombre égal de constructions allant par paires, qui se répètent avec une certaine régularité. On y observe aussi la

tendance à occuper le terrain situé sur une hauteur, ce qui semble indiquer un certain souci défensif. En tout cas, les édifices les plus courants étaient affectés, apparemment, à des fonctions très locales, et utilisés par exemple comme entrepôts pour les aliments. C'est également vrai pour le peuple Tarma, bien qu'à une échelle plus réduite. La vallée de la Palcamayo était le centre résidentiel de ce groupe ethnique qui bénéficiait ainsi des meilleures terres.

Les ressources de base de ces populations provenaient des pâturages. Outre les lamas et les alpagas, elles utilisaient la faune locale, la région du lac Chinhaicocha étant la zone la plus riche en diverses espèces animales bien adaptées à la puna. Depuis la nuit des temps, ce lac, tout comme le Titicaca dans les montagnes du Sud — bien que de taille plus réduite —, fournissait aux habitants de la puna centrale une niche exploitable où acclimater des plantes et domestiquer des animaux. Le rôle que cette particularité a joué dans leur idéologie n'a pas été étudié. En tout cas, le temple de Huariwilka, qui avait été bâti par les Huaris, semblerait avoir eu un impact considérable sur les Huancas qui le considéraient comme leur patrie légendaire.

En conclusion, un mot s'impose à propos des Campas. Le cœur de leur territoire était le système fluvial comprenant la rivière Apurimac, qui, après avoir rejoint la Mantaro, prend alors le nom d'Ene. Puis, encore plus loin en aval, celle-ci rejoint la Perené pour former la Tambo, qui se jette dans le fleuve Ucayali. Les Campas, qui vivaient en groupes autonomes éparpillés le long des cours d'eau, entretenaient des relations paisibles avec les peuples des hautes terres. Il convient de noter qu'en 1742, deux siècles après Pizarro, un métis andin prit le nom inca d'Atahualpa (Juan Santos Atahualpa) et rallia les Indiens à son appel. Leur révolte arrêta l'avance européenne pendant un siècle. Leur chef fut sanctifié (Apo Capac Huaina ou Jésus Sacramentado, «Jésus transsubstantié») et, sous les yeux de ses disciples, il fut enlevé au ciel où il demeure au milieu des dieux campas. Comme pour les Incas, c'est le dieu Soleil qui est la divinité la plus importante chez les Campas.

LES CHANCAS, ENTRE MYTHE ET HISTOIRE

Lorsque nous entrons dans le territoire d'Ayacucho à proprement parler, il est plus difficile de trouver des réponses aux questions concernant la formation des entités politiques sur les hautes terres après Huari. Avec la chute de Huari, les grandes villes disparaissent, et elles sont remplacées par des établissements humains assez précaires, circulaires ou carrés, qui s'implantent généralement sur les pentes peu accessibles des plus hautes montagnes. Deux sortes de poteries de qualité médiocre font alors leur apparition, l'une ornée de motifs cursifs et l'autre décorée notamment de

dessins géométriques et réalisée en trois couleurs caractéristiques : blanc et noir sur fond rouge.

Si les chroniques sont dignes de foi, le territoire original des Chancas se situait dans ce qui est aujourd'hui le département de Huancavelica, car, d'après leurs mythes de création, ils ont surgi du lac Choclococha dans le district de Pipilchaca. Le lac se trouve à une altitude de 4 511 mètres, sur une zone de 9 kilomètres de long sur 3 kilomètres de large. À l'origine, ses eaux se déversaient dans le bassin atlantique par l'intermédiaire de la Pampas qui divise le département d'Ayacucho en deux. Par la suite, son cours s'est modifié, et elle coule à présent dans le bassin du fleuve Ica et contribue à irriguer la terre de cette région.

À l'arrivée des Européens, ce lac était aussi connu sous le nom de lac Acha, même si le souvenir d'une bataille légendaire entre deux chefs chancas avait donné lieu à son nouveau nom, que l'on peut traduire par « le lac des épis de maïs ». Selon les archéologues locaux, le territoire chanca s'étendait de Castrovirreina (Huancavelica) jusqu'à sa frontière naturelle — au confluent des fleuves Pampas et Apurima — englobant tout le département d'Ayacucho et une partie du département d'Apurímac.

Conformément au modèle des fiefs des montagnes centrales, il n'y a aucun centre important de monuments chez les Chancas, et leurs établissements sont identiques à la description donnée ci-dessus. Leurs vestiges montrent qu'ils ont fait leur apparition dans les Andes vers 1100 apr. J.-C. et qu'ils ont été absorbés vers 1400 apr. J.-C., à l'instar des autres peuples établis dans la région de Cuzco.

Chaque fois que les chroniques font état des Chancas, elles ne manquent pas d'évoquer leur nature belliqueuse. Comme nous le verrons, cela est surtout dû à l'interprétation inca de leur propre histoire dans laquelle les Chancas ont joué un rôle particulier. Les chroniques font aussi allusion à la tradition locale selon laquelle leur ancêtre était le puma — en effet, ils utilisaient des peaux de puma comme vêtements de cérémonie.

Il est intéressant que, tout en reconnaissant le lac Titicaca comme leur lieu d'origine dans un de leurs mythes, les Incas aient attribué la naissance du Tawantinsuyu — en tant qu'État panrégional — à la victoire remportée par l'Inca Pachacuti sur les Chancas.

Avec de légères variantes, la saga impériale inca raconte comment l'Inca Viracocha avait été menacé par Uscovilca, le chef chanca, avide de se mesurer au seigneur de Cuzco. L'Inca Viracocha décida de n'opposer aucune résistance et se retira de la capitale de son petit royaume en compagnie de son fils Urco, qu'il avait choisi pour lui succéder. Un autre fils, appelé l'Inca Yupanqui, résolut donc d'assurer la défense de Cuzco et, dans cette entreprise, il obtint un secours divin. Selon certaines versions, le Soleil et, selon d'autres, le dieu Viracocha (à ne pas confondre avec le père de

Yupanqui, qui se nommait lui aussi Viracocha) lui apparut en rêve et lui promit la victoire. Pendant la bataille finale, l'Inca aurait dû être écrasé sous le nombre par les soldats chancas, mais le dieu remplit sa promesse et ordonna aux pierres, tout autour de la ville, de se transformer en guerriers qui vainquirent les envahisseurs.

L'Inca Yupanqui prit alors le nom de Pachacuti, renversa son père et annula la décision qui faisait d'Urco le successeur du roi. Après un long règne, il fonda les institutions qui posèrent les bases d'un empire réputé s'étendre aux quatre coins du monde.

Le point intéressant dans ce récit légendaire, c'est qu'il rejette l'idée selon laquelle la région d'Ayacucho était à l'origine du modèle politique adopté postérieurement par les Incas. Mais cela se trouve contredit par les vestiges archéologiques desquels on peut déduire que Huari était incontestablement à l'origine de la première tentative pour établir un État transrégional qui avait des structures à la fois matérielles (routes, *usnos* [bâtiments officiels], etc.) et administratives (*mitimaes*, *tambos* [entrepôts], *chaskis* [messagers]) dont ont sans doute hérité les Incas.

L'histoire de Pachacuti semble être une fiction idéologique visant à revendiquer une identité dépourvue de toute paternité directe. Dans ce scénario, les Chancas, dépeints sous les traits de descendants barbares d'une splendeur perdue, étaient vraiment des adversaires idéaux.

Mais cette vision méprisante ne pouvait pas être appliquée à l'ensemble des relations entretenues par les Incas avec les Huaris. À Vilcashuamán, les premiers ont édifié un de leurs temples cérémoniels les plus importants, où le *villac umu* (grand prêtre) se rendait avant la cérémonie qui allait l'investir dans les fonctions de directeur de la vie religieuse des Incas.

LES ENFANTS DU SOLEIL

Aucun des royaumes des hautes terres qui émergèrent après le déclin de Huari n'a pu défier la suprématie du royaume côtier de Chimú, qui exerçait son autorité sur la côte septentrionale et menaçait les montagnards des environs. Chimú avait un solide système de gouvernement, une idéologie qui se propagea au-delà de ses propres frontières, et sa technique était incomparable. Pourtant, une fois de plus, le pendule du pouvoir oscilla vers les montagnes, et les seigneurs de Cuzco exercèrent leur domination sur le territoire andin, en s'intéressant tout particulièrement à leurs voisins septentrionaux.

La recherche ne nous a pas encore procuré un volume raisonnable d'informations sur les Incas. L'explication réside en partie dans le fait que Cuzco a été continuellement habité et que sa zone urbaine moderne occupe l'ancien site, d'abord préhispanique, puis colonial. Cela pose des problèmes logistiques

et suscite des passions qui empêchent d'entreprendre des fouilles. Il se pose des problèmes similaires à propos de la documentation qui, comme tous les textes écrits conservés dans les archives andines, est de qualité médiocre et dont les éditions sont limitées. Les documents sont infiniment inférieurs à ceux du Mexique, par exemple. C'est seulement au cours de la dernière décennie, ou à peu près, que des éditions critiques ont commencé à paraître et que des ouvrages ethnographiques et folkloriques ont été publiés, bien que ces domaines aient fait l'objet d'un intérêt considérable dans les années 1940 et 1950.

En mettant bout à bout les fragments d'information disponibles, il semblerait que, vers 1200 apr. J.-C., la vallée du Cuzco était divisée en une série de fiefs *curacas* qui étaient continuellement en guerre les uns contre les autres, même si aucun d'entre eux ne réussissait à dominer la région. Les Incas, qui entrèrent en scène par la suite, n'étaient pas bien différents des peuples *sañu*, *alcaviza* ou *ayamarca* qui passent pour avoir été les habitants d'origine. Ils ont tous en commun une histoire de guerres et d'alliances assez précaires où les pactes conclus contre une tierce partie sont aussi courants que les mariages obéissant à des mobiles dynastiques. On suppose que cette situation a changé au moment où, à l'initiative du groupe inca, commencèrent les travaux de drainage du sol marécageux de la vallée.

Ce qui vient d'être dit ne dément pas forcément l'information attribuée à la « première dynastie », dont une partie décrit incontestablement les situations qui existaient au moment du développement d'un État embryonnaire. Ainsi, au tout début, l'Inca et les dieux se partageaient l'Inticancha, une sorte de palais et de temple cérémoniel, l'Inca étant censé accomplir des œuvres de magie à l'aide de talismans, de paroles, etc., ce qui indique que les pouvoirs civil et religieux, aujourd'hui séparés (tels que nous les connaissons), étaient étroitement unis.

Mais, au fur et à mesure que le Tawantinsuyu s'est développé, cette image a changé considérablement, notamment parce que l'expansion de la classe dominante a nécessité le paiement de tributs plus élevés et entraîné des divergences d'intérêts. De plus, les rôles des techniciens se sont spécialisés. Ce faisant, un bond qualitatif et quantitatif était indispensable, afin de transformer une fédération plus ou moins lâche de fiefs *curacas* en un État intégré. Le contenu légendaire des chroniques explique cela par la « guerre contre les Chancas », que nous avons déjà mentionnée.

Du point de vue archéologique, le style de poterie qui s'est développé lorsque l'Empire inca était à son apogée (1300–1500) semblerait être fondé sur une céramique locale appelée *killke*, découverte surtout dans le bassin du fleuve Huatanay, qui est l'un des cours d'eau les plus proches de la capitale monumentale. De même, dans la vallée de la Lucre, qui se trouve également à proximité de Cuzco, la présence d'objets de style huari est connue de longue date. Un autre élément qu'il convient de prendre en compte est représenté par

les constructions qui rappellent la ville de Pikillqta, alors déjà abandonnée. La poterie découverte à Lucre, appelée *gotakalli*, révèle qu'elle a réussi à survivre à la présence du peuple ayacucho et que les Killke et Qotakalli sont deux des groupes qui ont émergé pendant la vacance du pouvoir entraîné par le déclin de Huari.

Sur le plan social, en comptant et classifiant chaque habitant de la ville, sans exception, et en rangeant dans l'élite les membres des familles fondatrices, les seigneurs de Cuzco formaient un double groupe hiérarchique de personnalités dirigeantes au service du Tawantinsuyu.

Il est bien connu que leurs toutes premières campagnes suivirent la route des hautes terres et que, après leur victoire sur les Chancas dans le Nord, ils durent se tourner vers le sud pour soumettre les royaumes riverains du lac. Puis, après avoir vaincu les peuples des montagnes du nord-ouest du Pérou, ils poursuivirent leur progression relativement facile jusqu'à Quito. La côte centrale était une des régions qu'ils convoitaient, et ils y parvinrent avec lenteur et une bonne préparation. On peut en dire autant de leur entrée dans le sanctuaire de Pachacamac. Comme nous l'avons fait remarquer ci-dessus, il est facile de voir comment les Incas construisirent sur les sites réservés au dieu autrefois puissant des tremblements de terre de la période huari. Parfois le lien est difficile à expliquer, comme c'est le cas en ce qui concerne le «domaine Chincha». Il semble que ce fief était une entité politique dotée d'un gouvernement centralisé et d'une économie fondée sur le troc qui permettait à la population de naviguer tout au long de la quasi-totalité du littoral péruvien sur de grands radeaux. Lorsque le roi inca Atahualpa fut capturé en 1532 au cours d'une embuscade que lui avait tendue Pizarro, beaucoup d'Espagnols pensèrent que l'Inca était le seigneur de Chincha à cause de sa tenue vestimentaire et du nombre de serviteurs qui l'accompagnaient.

Cette attitude contraste avec les destructions opérées par les derniers Incas sur la côte septentrionale, où Chanchán avait été réduite à l'état de ruines quand la découvrit le premier Européen. Il y a eu de ce fait des divergences d'opinions sur le point de savoir s'il était préférable de se soumettre, sur le vaste territoire finalement gouverné par les Incas, ou de conclure des alliances pour leur résister. L'Empire inca, qui s'étendait de Pasto en Colombie jusqu'au fleuve Maule au Chili et pour lequel les montagnes de l'Amazonie constituaient la frontière orientale, était la plus vaste organisation politique ayant jamais existé dans le Nouveau Monde.

Assez curieusement, les allusions faites aux populations établies sur le versant oriental des Andes sont péjoratives. Selon la propagande officielle, les «Chunchos», ou sauvages, ne méritaient pas que l'on tente de les conquérir. Néanmoins, nous avons la preuve que l'on a tenté de le faire à d'innombrables reprises. Contrairement à toute attente, ces tentatives n'ont pas suivi le cours de l'Apurimac et de l'Urubamba qui entourent la région de

Cuzco et qui, plus au nord, forment le fleuve Ucayali. Les Incas préférèrent, mais en vain, utiliser la jungle autour de Cuzco, à partir de la vallée du Yucay (qui allait être ultérieurement leur dernier bastion autour de Vilcabamba). D'autres tentatives eurent lieu ultérieurement à partir de Madre de Dios vers le nord-est de Cuzco, mais avec des résultats tout aussi minces.

Sans doute le mécanisme de domination sociale fonctionnait-il mieux dans des groupes de population dont la vie obéissait à des cycles bien connus, comme ceux du monde agricole où les foires et les rassemblements saisonniers pouvaient bénéficier de la générosité d'un protecteur (l'Inca ou ses fonctionnaires) qui garantirait l'administration des récoltes ou la protection des camélidés nouveau-nés. L'objectif de la construction ou de la décoration des complexes monumentaux (comme ceux de Huanucopampa) visait à faire passer l'acte d'assujettissement des groupes locaux pour une cérémonie, afin que ceux-ci voient dans les édifices et dans les fonctionnaires de Cuzco (ou formés à Cuzco) les ordonnateurs de leur vie.

Comme les souverains de Huari, les Incas ont fait de leur architecture un symbole de leur présence politique. Certains édifices, tels que l'*usno*, sont destinés à être vus de presque tous les coins du Tawantinsuyu. Dans certains cas, leur poterie, austère et fonctionnelle, par exemple les *keros*, perpétue des traditions antérieures, et la décoration, surtout géométrique, est redevable aux cultures qui l'ont précédée. Mais nous ne devrions pas porter un jugement hâtif sur ce que nous connaissons seulement par des récits écrits sans être corroboré par les fouilles systématiques de Cuzco, qui n'ont pas encore commencé. Les édifices visibles dans la capitale ont été occupés sans cesse depuis 1532, et cette utilisation constante, ininterrompue jusqu'à aujourd'hui, rend bien difficile la mise en chantier d'un travail archéologique qui aurait dû être entrepris depuis longtemps. Malgré tout, les ruines du passé immédiat (Pisac, Ollantaitambo ou Sacsaihuamán) nous donnent une petite idée de ce à quoi devait ressembler la ville des villes dans l'Amérique précolombienne (illustrations 320 à 322).

BIBLIOGRAPHIE

- BONAVIA D. 1991. *Perú hombre e historia. De los orígenes al siglo xv*. Lima, Ediciones Edubanco.
- CASAEVITZ R., SAIGNES T., TAYLOR A. C. 1988. *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV & XVII*. Lima et Quito, Ediciones Abya-Yala-IFEA.
- COOK A. G. 1994. *Wari y Tiwanaku : entre el estilo y la imagen*. Lima, Pontificia Universidad Católica.

- GONZÁLEZ CARRÉ E. 1992. *Los señoríos Chankas*. Lima, Indea.
- HUERTAS L. 1990. «Los Chancas y el proceso distributivo en los Andes». *Historia y Cultura*. Lima, n° 20.
- ISELL W. H. 1985. «El origen del estado en el valle de Ayacucho». *Revista Andina*, n° 1, pp. 57–106.
- MANZANILLA L. 1992. *Akapana: una pirámide en el centro del mundo*. Mexico, Instituto de Investigaciones.
- MATOS R. 1994. *Pumpu. Centro administrativo inca de la Puna de Junín*. Lima, Editorial Horizonte.
- MILLONES L. 1987. *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVIII)*. Madrid, Alianza Universitaria.
- 1997. «El rostro de la fe». *Doce ensayos sobre religiosidad andina*. Pablo de Olavide. Séville, El Monte.
- MORRIS C., THOMPSON D. E. 1985. *Huanacu Pampa. An Inca city and its hinterland*. Londres/Madrid, Thames and Hudson.
- MORRIS C., VON HAGEN A. 1993. *The Inca empire and its andean origins*. New York, American Museum of Natural History.
- PARSONS J., HASTINGS C. 1992. «Late intermediate period». Dans: R. W. Keating (dir. publ.). *Peruvian prehistory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RAYMOND S. 1992. «A view from the tropical forest». Dans: R. W. Keating (dir. publ.). *Peruvian prehistory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RICHARDSON J. 1994. *People of the Andes*. Montréal, St. Rémy Press/Smithsonian Institution.
- ROSTOROWSKI M. 1997. *Costa peruana prehispánica*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- SHIMADA I. 1995. *Cultura sicán*. Lima, Edubanco.
- TOPIC J. R. 1985. *Huari and Huanachuco*. Communication présentée à la table ronde sur Huari. Dumbarton Oaks (16-19 mai 1985), Washington, D. C.
- TOPIC T. L. 1990. «Territorial expansion and the kingdom of Chimor». Dans: M. E. Moseley et A. C. Cordy (dir. publ.). *The northern dynasties, kingship and statecraft in Chimor*. Washington, D. C., Dumbarton Oaks.
- UCEDA S., MÚJICA E. (dir. publ.). *Moche, propuestas y perspectivas*. Lima, Universidad Nacional de Trujillo/IFEA.
- ZARZAR A. 1989. *Apo Capac Huaina, Jesús Sacramentado. Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima, Ediciones CAAAP.

39.3

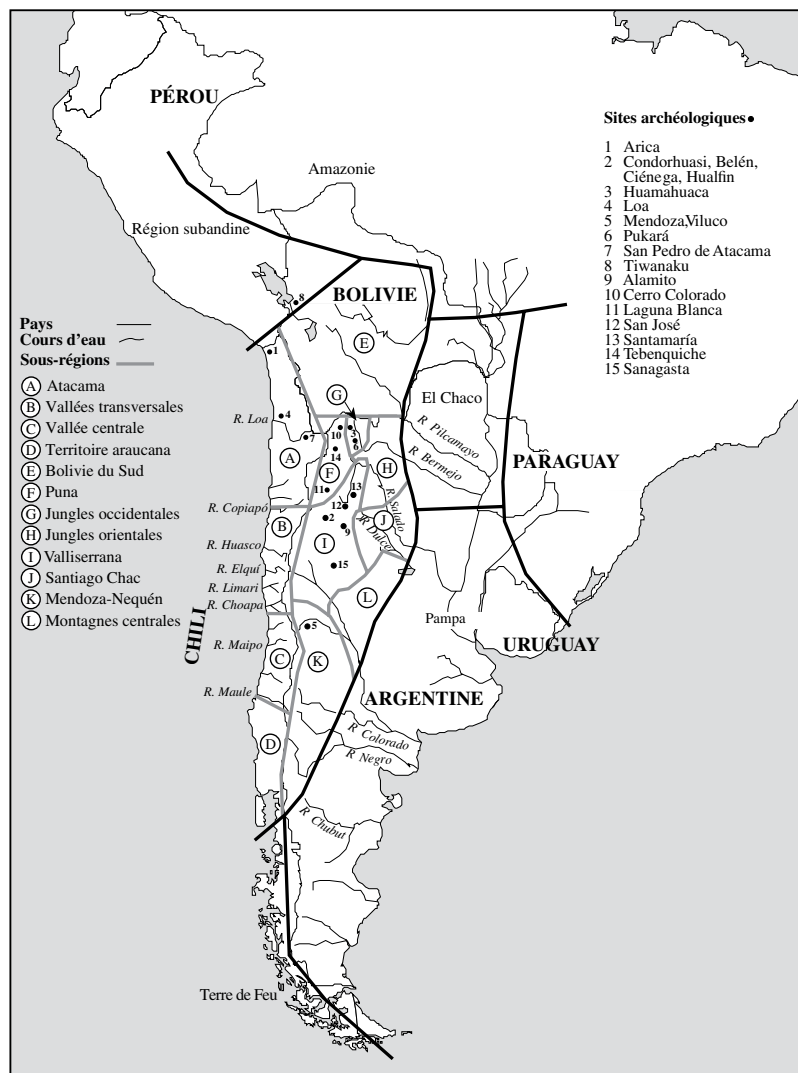
L'Amérique du Sud méridionale

Ana María Lorandi et Daniel Schávelzon

LE DÉVELOPPEMENT CULTUREL APRÈS L'AN 700

La région des vallées et des punas du Norte Grande chilien, tout particulièrement Arica et San Pedro de Atacama, est en relation avec les cultures de Pukará et de Tiwanaku, entre autres, sur le haut plateau (carte 44). L'influence de Pukará se fait particulièrement sentir dans les vallées côtières au cours des périodes les plus anciennes avant de faire place à celle des Tiwanaku qui avaient des colonies dans un certain nombre de vallées le long de la côte méridionale du Pérou, ainsi qu'à Arica dont les liens avec San Pedro de Atacama semblent avoir été de nature commerciale. Le développement de ce site ne dépendait d'ailleurs pas d'autres centres importants : le dessin des poteries, les tablettes de bois, les cuillères et les motifs caractéristiques des tissus témoignent de son autonomie et même d'un certain régionalisme. Les objets importés du Nord ou des punas et des vallées argentines prouvent que San Pedro était un centre de redistribution. Dans les tombes, on trouve des articles en céramique noire et rouge en provenance des vallées centrales telles que Condorhuasi, ou des objets qui rappellent ceux de l'Isla de la Quebrada de Huamahuaca. Tout cela forme un réseau qui associe des éléments locaux avec Tiwanaku (vers 800 apr. J.-C.). À Arica, l'influence du haut plateau sur les villages de la période intermédiaire commence dans la région de Pukará au cours de la phase dite du Alto Ramírez (Ramírez supérieur). Les céramiques mayas tardives sont de la période de Tiwanaku.

Les relations des gens du Nord avec ces vallées étaient importantes : le maïs, les piments, le coton et le poisson qu'ils proposaient à leurs voisins leur permettaient de se procurer d'autres ressources, outre les pommes de terre et les *llamas* en provenance des hautes terres. Au cours de cette période, les modes de subsistance et l'obtention d'excédents étaient manifestement en expansion en raison de la colonisation ou du commerce. Cela explique l'ascension de Tiwanaku qui a sans doute exploité ces régions subordonnées pour consolider son pouvoir politique et religieux. À cette époque, l'existence d'excédents, le développement des villages et le début de l'urbanisation dans la région ont concouru à créer des centres de pouvoir exerçant une autorité sur des zones marginales de dépendance relative.



Carte 44 Le cône méridional de l'Amérique du Sud entre 700 et 1500 (P. Schmidt, d'après les fig. 4-1, 7-1, 7-15, Willey, G. R., 1971).

Au cours de la période moyenne (650-1000), le nord-ouest de l'Argentine voit se répandre l'idéologie d'Aguada. Cette culture (González, 1964) se développe à partir du complexe d'Alamito, issu de la période archaïque, sur les franges orientales du Nord-Ouest, et se répand à travers toute la région. Elle recouvre probablement la culture de Ciénega avec laquelle elle coexiste, à partir du centre de Catamarca, et peut s'être prolongée aux côtés d'autres cultures appartenant à des groupes d'origine extérieure aux Andes, dotés de modèles culturels propres ou issus d'éléments anciens.

Il apparaît que la diffusion de la culture d'Aguada s'accompagne de rituels axés sur les félins et de caractéristiques guerrières comme le révèlent l'iconographie, la décoration complexe et les formes oniriques qui parfois indiquent la présence de cultes chamaniques. Il est vraisemblable que la guerre et le culte ont été les agents de la cohésion sociale et de la coercition exercée par une élite de riches. La décoration revêt des formes distinctes selon les régions. Dans la vallée de Hualfin domine la poterie noire incisée, tandis qu'à Ambato on trouve à la fois des céramiques peintes et incisées, de grandes urnes dont la décoration représente des personnages avec des peintures corporelles, des masques de félins ou de grands nez crochus. Dans le nord de La Rioja prédominent les pièces couvertes de peinture polychrome. Les symboles évoqués par des éléments en céramique, en métal ou en bois sculpté révèlent l'influence de Tiwanaku.

Dans la culture d'Aguada, les techniques qui conditionnent la fabrication de la poterie progressent considérablement, et l'on retrouve nombre de types différents sur les lieux habités et les dépotoirs, y compris plusieurs modes de décoration qui utilisent à la fois les techniques de la peinture et de l'incision. Parmi les premières figurent les types bicolores d'Aguada, avec des dessins noirs sur un fond jaune rougeâtre, ainsi que les poteries d'Aguada noires, rouges et tricolores, ornées de dessins noirs ou cramoisis sur un fond naturel. Les motifs décoratifs se ramènent à des lignes géométriques ou à des images de félins. Les formes les plus communes sont des pichets coniques ou cylindriques, des pots en forme de sphères complètes ou partielles, ainsi que des récipients semi-sphériques, ou *pucos*, agrémentés de profils variés. Il existe aussi des figures anthropomorphes de couleur jaune rougeâtre, avec généralement des représentations de personnages nus, aux larges yeux bien fendus, aux coiffures compliquées et aux membres en forme de simples bâtons.

La plupart de ces figures sont en position debout. C'est le modelé de la forme masculine qui prédomine, bien que l'accent ne soit pas mis sur les caractéristiques sexuelles. Il existe aussi des pipes en argile, décorées de figures fantastiques, de faces humaines ou félines, d'images diaboliques ou monstrueuses, utilisées comme brûle-parfum pour de l'encens. On trouve des statuettes humaines en pierre tendre, qui sont souvent les répliques de figurines en argile,

de même que des vases en pierre de savon et en forme de cylindres ou de *keros*, ornés de figures félines ou guerrières couronnées de coiffures compliquées qui brandissent des haches et des têtes coupées en guise de trophées.

Dans le domaine de la métallurgie, les techniques de moulage étaient d'un usage très courant : on trouve des haches aux lames décorées d'images de dragons ou de félins. Les « disques » sont dignes d'attention. Celui de Lafone-Quevedo, qui en est peut-être l'exemple le plus remarquable, s'orne d'une figure centrale dont la tête et la poitrine se trouvent richement décorées et dont les épaules supportent deux félins qui descendent dans son dos comme deux dragons.

Le plan de l'établissement où se regroupent les habitations est celui d'un village, bien qu'à Amato il existe des tertres de cérémonie — comme l'on en trouvait à Alamito au cours de la période précédente. Au nord de La Rioja, on voit des ensembles complexes de logements en pierre qui ont été fort peu étudiés à ce jour. On y observe les preuves de la présence d'artisans dont les connaissances techniques et artistiques touchent à la métallurgie du bronze. Dans le reste du nord-est de l'Argentine, on continue de constater la présence de villages comme à l'époque précédente. Certains sites appartiennent d'ailleurs à cette période, comme Santa Ana de Abraiaite, dans la Puna septentrionale, ou à la phase du Cerro Colorado, comme Yavi dans la Puna nord-est — qui ne témoigne d'aucune relation avec les sites de la Puna septentrionale — et comme à Laguna Blanca et Tebenquiche — sauf que le modèle de l'établissement habité continue d'être le village dont l'existence est liée à la culture des champs et des terrasses (par exemple, à Santa Ana) ou aux tertres (par exemple, à Cerro Colorado et à Pozuelos).

Il semble qu'il n'y ait aucun modèle stylistique commun en matière de poterie. Dans l'ensemble, les dessins sont géométriques. Les sites correspondent à des communautés qui bénéficiaient de bonnes récoltes et qui pratiquaient l'élevage. Elles ne paraissent pas avoir formé de vastes unités politiques, et le modèle sur lequel sont édifiés leurs établissements révèle la présence de sociétés fragmentées, divisées par puna, sans modifications importantes.

À Quebrada de Humahuaca, d'autre part, on peut observer une transition, car les petits villages y prennent de l'ampleur et recèlent des éléments structuraux plus vastes, peut-être associés à un modèle politique plus complexe. Ainsi commence la formation de petits centres de pouvoir où se répartissent des propriétés foncières situées à différents niveaux et un modèle horizontal de droits sur le sol. Cette situation peut avoir exercé des effets sur les rapports sociaux, avec des échanges de femmes et des associations de nature plus rituelle et symbolique que politique.

Des manifestations de la culture d'Aguada se retrouvent également dans l'extrême sud de la région andine, au nord de la région du Cuyo, particulièrement à San Juan. Les demeures, dans les établissements situés au

fond des vallées, consistent en de longues rangées de murs d'adobe, érigés d'un seul tenant. Dans le reste du Cuyo, le modèle postarchaïque, ou modèle ancien, caractéristique de la culture d'Agrelo, poursuit son existence, non sans entretenir des rapports stylistiques avec le complexe de Molle dans le centre et le Norte Chico du Chili.

LE DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL TARDIF (1000–1480)

La transition de la période moyenne à la période tardive dans la région centrale du nord-ouest de l'Argentine a probablement comporté des changements démographiques. Il est difficile de trouver des situations similaires dans les autres régions, mais, dans le nord du Chili, l'occupation des vallées côtières par les peuples des hautes terres doit s'être accentuée. Dans la région centrale, la présence de gens et de caractéristiques des basses terres semble être due à des vagues migratoires successives suivies d'installation sur les lieux.

Entre 800 et 1000, une fois passée la vague d'Aguada, un certain nombre de complexes régionaux révèlent l'existence de grands changements dont l'évidence ne se manifesterait que plus tard. En général, les céramiques issues d'évolutions régionales, comme celles de Sanagasta, Hualfin, Angualasto et San José, révèlent la présence d'éléments stylistiques qui perpétuent d'anciens modèles affaiblis par l'impact d'Aguada.

En général, la période est caractérisée par un progrès technique, un accroissement de la densité démographique et la formation d'unités culturelles qui se développent sur toute la longueur des principales vallées, notamment à Hualfin, et dans les vallées de Calchaquí et de Quebrada de Humahuaca. Mais leur structure politique ne semble pas refléter une unité similaire. Quelques chefferies régissent de petits territoires formés de deux à douze villages de producteurs qui acquittent un tribut. L'existence de fortins à l'intérieur des vallées, à portée de vue les uns des autres, et les données coloniales qui révèlent un état de conflit permanent indiquent une organisation relativement atomisée, ce qui n'entrave pas le développement d'établissements stables ni la construction de vastes villages pourvus de demeures en pierre, fréquemment entourés de murs et dotés d'un centre cérémoniel aux dimensions importantes, avec une agriculture en terrasses, comme à Coctaca, et un système d'irrigation contrôlée de plus en plus perfectionné.

Plusieurs de ces communautés installées dans les vallées sont allées fonder des colonies dans les hautes terres d'Aconquija, de la Pampa Grande et de la Sierra de Santa Victoria. De là, elles pouvaient exercer leur domina-

tion sur les pentes orientales boisées. Du côté de la Puna, elles entretenaient des liens avec les régions de pâturages et de salines, ce qui leur permettait d'élargir leur base de production. La concentration d'une population semi-urbaine est visible à Quebrada de Humahuaca, dans les vallées de Calchaquí et à Hualfin, ainsi que dans les aires culturelles de Humahuaca, de Santa María et de Belén. Vers le sud, près de Sanagasta, où les établissements compacts (conglomérats) sont plus rares, le modèle du village et des habitations entourées de champs est plus fréquent.

Au nord-est de la Puna, la culture de Yavi Chico (datée entre 930 et 1460) dans le bassin de la Yavi-La Quiaca qui se jette dans le Pilcomayo, montre certains signes qui la relient aux populations chichas de la Bolivie méridionale. Le modèle d'habitat varie du semi-conglomérat au conglomérat. La poterie révèle aussi des liens stylistiques avec les complexes peu connus de Santa Victoria, à l'est, et de Pozuelos, au nord de la Puna.

Il est difficile de vérifier jusqu'à quel point ces sociétés de la période tardive commerçaient entre elles et comment elles se ravitaillaient. Rien ne prouve l'existence d'un marché organisé, même à Tastil, l'un des plus grands établissements (12 hectares) de l'époque. Ces conglomérations montrent une tendance à la spécialisation comme la fabrication de tissus à grande échelle, qui pourrait avoir suscité un marché de troc local. «Cependant, même à Tastil, il semble que la situation générale ait été la même que dans le reste du cœur des Andes et en particulier dans les hautes terres méridionales, c'est-à-dire une recherche de l'autosuffisance par la conquête du plus grand nombre possible de niches écologiques dont les produits diversifiés complétaient ceux du noyau central» (Ottonello et Lorandi, 1987). C'est ce que manifestent les populations de Santa María et de Quebrada qui avaient étendu leurs liens avec la Puna et les hautes terres des Andes méridionales, ou même une population qui relève de la culture de Belén, dans la vallée d'Hualfin, avec des établissements proches d'Antofagasta dans la Puna septentrionale.

Les établissements tardifs de la Puna sont concentrés dans le bassin de Guatayoc-Salinas Grandes, à des altitudes supérieures à 3 500 mètres. Les conglomérats de la Puna sont associés à des zones de culture extensive, à flanc de colline, et déploient une activité pastorale importante; la Puna est une zone de passage qui relie les vallées et les canyons avec la région d'Atacama. Il semble que les relations avec les hautes terres méridionales aient été moins intenses.

Les relations entre les sociétés de la Bolivie méridionale — où prédomine ce que l'on appelle «l'horizon tricolore du Sud» — et celles du nord-ouest de l'Argentine nous sont révélées par la présence d'un ensemble d'éléments iconographiques associés aux hautes terres orientales de la région qui s'étend au-delà des Andes vers les espaces du Chaco Santiago. Pour le

moment, on ne peut établir aucune relation de continuité géographique, dans ce secteur, entre ces régions liées par des motifs décoratifs. Pourtant, les hautes terres de l'Aconquiya révèlent la présence de tels liens avec les cultures de l'*altiplano*, encore que l'on ne puisse les attribuer à aucun contact ou rapport spécifique.

Alors que l'effet d'une telle relation avec les hautes terres boliviennes était bien réel, il était plus difficile à une influence de ce genre de pénétrer les vallées et les canyons où des unités politiques parvenaient à maintenir une relative indépendance culturelle. Cette dernière se manifestait par des caractéristiques propres, par exemple la fréquence des ensevelissements dans des urnes funéraires ou la construction de sépulcres multiples destinés à l'enterrement des adultes et recelant normalement une accumulation d'objets. Il existe aussi, souvent, de véritables cimetières, bien que l'enterrement dans les maisons ou les cours puisse être caractéristique de Quebrada de Humahuaca et d'El Toro. La Puna, où l'on a découvert des tombes dans des cavités ou de petites grottes à flanc de colline, est la seule zone où apparaît ce trait typique de l'*altiplano*. Le travail du métal, particulièrement du bronze, s'est développé énormément dans les vallées centrales. Le bronze était utilisé pour des objets rituels et, notamment, pour les disques décorés de dessins anthropo-zoomorphes, caractéristiques de cette période.

Les sculptures sur bois étaient nombreuses dans les sites rituels. Peintes et habillées, elles représentaient les dieux tutélaires. La qualité de la poterie diminue, mais il existe des exceptions à cette règle comme à Santiago del Estero et à Tucumán, dont la production fut tenue postérieurement en haute estime par les Incas.

Les urnes funéraires destinées aux enfants datent de cette époque et de cette région. À Santa María et à Hualfin, on trouve des urnes et des *pucos*. On a trouvé des brocs et des poteries de formes extrêmement variées, typiques de Quebrada de Humahuaca. Les céramiques noires disparaissent pratiquement pour laisser la place à des décors bicolores ou tricolores qui varient d'une région à une autre.

Dans les montagnes subandines et à Santiago del Estero, les modèles les plus récents d'habitations s'adaptent à l'environnement boisé. À Santiago, on trouve, à partir de 800 mètres, des villages qui subsisteront jusqu'au temps de la colonisation. Des débris qui témoignent de diverses activités s'accumulent pour former des tertres intégrés aux établissements eux-mêmes. Entre ces derniers étaient construits des barrages qui retenaient les eaux des pluies et des crues. On trouve en ces lieux des sépultures, soit dans des urnes soit au fond des tertres, apparemment sans objets funéraires.

À cette époque, le nord du Chili est devenu de plus en plus dépendant des royaumes et des seigneuries du haut plateau. Les seigneuries côtières — avec leurs importants établissements villageois où l'on observe des céra-

miques dans le style de San Miguel, Pocoma et Gentilar — contemporaines des chefferies d'Urco (*altiplano*) ou des confédérations liées par des droits ou des rapports spéciaux avec les vallées côtières, couvrent un territoire étendu. Des réseaux complexes d'emprunts transmettent les produits de la côte aux Umas des vallées orientales.

L'information la plus abondante que nous possédions au sujet de cette période dans les vallées de l'Arica provient des objets funéraires. Les renseignements sur les établissements tardifs sont plus rares, et, en certains endroits, les liens entre les hautes terres et la côte sont visibles. Les vallées moyennes sont des lieux d'étape importants pour le commerce entre les différentes régions. Huancarane, dans les vallées des Camarones, et Cerro Sombrero, dans la vallée d'Azapa, en apportent la preuve. Les fouilles révèlent la présence de grands établissements disposant de silos pour la nourriture ou de centres rituels principalement locaux ; la poterie de l'*altiplano* est cantonnée dans certains secteurs précis, comme à Huancarane, ou témoigne d'un phénomène d'intrusion, comme à Cerro Sombrero. Dans les deux cas, des produits originaires de la côte, comme le maïs et les piments, sont aussi répandus que les denrées provenant des hautes terres.

On sait peu de chose sur la période tardive des oasis des Punas. Des sites localisés aux sources de la Loa et de la Toconce révèlent une disposition inspirée des modèles du haut plateau (Castro *et al.*, 1977). Le rituel funéraire dans des *chullpas* est similaire à celui des Aymaras. Ce sont des communautés pastorales, mais la présence de terrasses et d'autres indications, comme la découverte de pelles ou de houes en bois, révèlent une activité agricole. Le type de construction des *chullpas*, à Toconce, est absent de la Puna argentine, ce qui semble indiquer un plus grand volume de contacts entre l'*altiplano* central, la Puna et le versant chilien.

À l'extrême sud de la région andine, à Cuyo et dans les montagnes centrales, les changements par rapport à la période précédente sont moins nombreux. Le modèle dominant est celui de petits établissements éparpillés, et il indique la présence de sociétés segmentaires. Dans le Nord, le style de céramique est celui d'Angualasto, et dans le centre et le sud de Mendoza, la culture dominante est celle de Viluco.

À Córdoba, la présence d'établissements éparpillés, dont les habitations sont parfois semi-souterraines, caractérise le complexe culturel de la Comechingones historique. Des poteries incisées, des figurines et des pointes en os font partie d'un contexte assez uniforme, typique d'une économie mixte qui privilégie la chasse et la cueillette sans ignorer pour autant l'agriculture.

LES MANIFESTATIONS CULTURELLES DANS LE NORD-OUEST DE L'ARGENTINE AU COURS DE LA PÉRIODE TARDIVE

Les évolutions culturelles contemporaines dans la région sont très variées. C'est dans des cas tels que celui de Belén — où l'on distingue trois phases de peuplement — que l'on peut juger du niveau atteint. La première phase est celle des maisons communales en forme de puits, mesurant 17 mètres sur 20 mètres, destinées chacune à trois ou quatre familles et construites par groupes de quatre ou cinq. La deuxième phase est celle des bâtiments individuels aux murs de pierres qui se sont regroupées par la suite en centres semi-urbains, situés pour la plupart sur des emplacements stratégiques. Les maisons sont rectangulaires, avec des portes étroites, et possèdent un certain nombre de pièces. La métallurgie s'est développée au même rythme qu'à Santa María. Les disques métalliques sont fréquemment utilisés comme boucliers, lisses et décorés. On trouve aussi des haches, des gantelets et des cloches moulées en bronze. Citons, parmi les éléments caractéristiques de cette activité, de petites pendeloques métalliques rectangulaires ornées de deux figures zoomorphes qui se font face. La poterie est généralement faite d'argile rouge ; la forme la plus courante est celle de l'urne funéraire destinée aux enfants, haute de 35 à 40 centimètres en argile compacte, soigneusement cuite ; elle est d'un rouge foncé et peinte de traits noirs sur fond rouge selon une décoration géométrique disposée en bandes horizontales. On y voit des dessins de vipères à deux ou à plusieurs têtes et d'animaux fantastiques qui pourraient revêtir une signification symbolique.

Le modèle de l'établissement dans la culture de Santa María est passé par différents stades. Au début, les habitants vivaient dans de vastes maisons communales, et la population, constituée de familles étendues, devait être dispersée à travers la campagne. Puis vint le temps des maisons en pierre, de forme rectangulaire, regroupées en villages pour former de véritables centres urbains. Enfin, au cours du dernier stade, dont Loma Rica (Catamarca) pourrait présenter le modèle, on trouve 210 demeures et des espaces vides comme des sortes de places. Les murailles de l'agglomération sont épaisses et ont pu servir de chemin de ronde. Les logements n'ont pas de porte, de sorte que l'accès devait se faire par le toit.

La poterie est décorée par de la peinture de deux ou trois couleurs sans incisions, mais les procédés de modelage et de gravure sont rares. Un mode décoratif typique consiste à recouvrir entièrement un espace à grand renfort de formes géométriques. Le type le plus caractéristique en est le modèle dit de Santa María : il s'agit de grandes urnes ovoïdes, divisées en trois sections — une base conique, un col presque cylindrique avec des anses

décorées de visages humanoïdes. On y voit des éléments anthropomorphes, des batraciens hautement stylisés et des nandous (autruches américaines), de même que des serpents.

D'autres styles sont ceux que l'on désigne sous les noms de yocavil polychrome et yocavil rouge sur blanc. Les formes en sont généralement celles des *pucos* ou des *keros*, dont certains arborent des reliefs zoomorphes sur les bords. L'intérieur des *pucos* est orné d'oiseaux stylisés.

La métallurgie a fait de grands progrès. On trouve des disques, des pectoraux, des haches, des gantelets et des cloches faites de métal coulé. Le disque circulaire est l'article de la plus haute qualité. Le décor contraste avec la sévérité de la décoration diaprée qui figure sur les urnes : ici, les surfaces sont polies et ouvertes, les lignes pures. Les dessins sont figuratifs — têtes humaines, serpents, figures anthropomorphes ou combinaisons de ces éléments. Il n'y a pas de décor au revers, seulement deux anses qui servaient à fixer un brassard. La possession de l'un de ces objets marquait probablement le rang et le pouvoir de celui qui le portait.

Quebrada de Humahuaca se trouvait sur la principale voie de passage par laquelle les gens des basses terres subtropicales de la forêt humide, près de San Salvador de Jujuy, pouvaient atteindre la Puna et l'*altiplano* bolivien. Aussi y avait-il, depuis les temps les plus reculés, un trafic très animé et des migrations ethniques le long de cet itinéraire. Le plan des établissements qui relèvent de cette culture comprend des logements groupés en des points stratégiques, occupés par une population estimée à quelque 200 habitants. Les logements, de forme rectangulaire et aux murs en pierre, s'ouvrent sur des espaces dégagés ressemblant à des places. On y trouve des poteries décorées de motifs en noir sur fond rouge. La décoration du type dit *tilcara* est fine et délicate. Les formes les plus courantes concernent des vases ovoïdes ou sphériques avec des anses latérales, un col très mince et des poignées horizontales, ou sans col. Les dessins sont variés et complexes, géométriques avec des bandes verticales ou horizontales. La métallurgie est rare, et sa décoration est pauvre. On trouve de grands cornets en os, gravés de cercles concentriques, des objets destinés à la fabrication de textiles ou à servir de flacons pour des drogues stimulantes.

Parmi les articles en bois figurent des tablettes réservées aux offrandes, de larges couteaux à usage agricole, des gantelets et des clochettes utilisées pour mener paître les lamas. Il était courant d'enterrer les adultes dans les angles de leur propre demeure, à l'intérieur de tombeaux circulaires, tandis que les enfants étaient ensevelis dans des urnes. La découverte de squelettes décapités révèle l'existence d'un culte de la tête considérée comme un trophée. Les objets enterrés sont variés, et leur richesse ou leur pauvreté extrême indiquent des conditions sociales très différenciées.

Quebrada del Toro, tout comme Humahuaca, était située sur l'une des routes qui menaient en Bolivie. Le site le plus représentatif en est Santa Rosa de Tastil, avec une population de plus de 2 500 habitants. Les constructions sont faites de murs très bas de pierres sèches et s'ouvrent sur un espace d'une douzaine d'hectares. Les logements sont rectangulaires, carrés ou de forme irrégulière. Il y a des rues, des places et des tombeaux pour les enterrements. On n'y voit pas de constructions défensives.

Cette culture est remarquable pour ses textiles qui en ont fait un centre de manufacture et de commerce. Les produits les plus courants sont les bonnets, dont le port doit avoir conféré un certain rang social. Ils étaient faits en laine de lama ou de vigogne, par des moyens de rentrage très simples. On utilisait aussi des cheveux humains, peut-être pour la confection de perruques. Il existait aussi une technique de la tapisserie : les broderies sur les produits finis sont dignes d'attention, de même que les décorations à base de matériaux épais agrémentés de cheveux. La présence des arts rupestres est attestée par des pétroglyphes, sur certains murs, et des gravures sur des fragments de roches de différentes tailles. On y décèle des figures aux longues pattes et à la queue bouclée, des images anthropomorphes, des animaux pareils à des chameaux et des formes géométriques à base de lignes droites.

La sécheresse de la Puna a préservé des objets en bois et des accessoires vestimentaires, faits de matériaux périssables, comme des sacs, des peignes, des bonnets et des chapeaux. Les plus notables des objets en bois sont les tubes destinés à l'ingestion de substances hallucinogènes et décorés de figures anthropomorphes ou zoomorphes. Les bords de certaines pièces sont incrustés de pierres semi-précieuses et assortis de tubes décorés, en bois ou en os. Les enterrements se faisaient dans des *chullpas*, petits fours en forme de maisons, appuyés contre les murs, ou dans des cavités rocheuses, comme on a pu l'observer sur des pictogrammes et des pétroglyphes.

Le village de Yavi est un site unique en son genre. Il comprend deux modèles d'établissements dont le premier se trouve sur des terres agricoles et se compose de logements carrés ou rectangulaires, avec des fondations en pierre et en mortier de boue qui dépassent parfois de 1 mètre le niveau du sol. Au-dessus des fondations repose un mur d'adobe mesurant 30 sur 60 centimètres. L'autre modèle se compose de logements rectangulaires avec des murs en pierre. Les terrasses consacrées aux cultures sont très étendues.

La paroi des poteries est polie, et le décor est fait de fins motifs linéaires en noir sur rouge. Le dessin le plus courant consiste en fines hachures cruciformes, en cercles et en rectangles qui se terminent par des spirales entrelacées. Le vase sphérique dont une figure anthropomorphe orne le col est de forme typique.

Dans le cadre des cultures de Sanagasta ou d'Angualasto, le modèle des établissements correspond à la présence de communautés clairsemées. Les

logements que l'on trouve sur ces sites où la pierre manque sont faits de matériaux périssables ou d'adobe. La métallurgie y est de qualité inférieure à celle des périodes précédentes. On a trouvé quelques objets en bois comme des tablettes et des tubes, ainsi que des pointes de flèches et des épingles en os, à l'extrémité ornée d'une figure, qui servaient à assujettir un vêtement.

Les adultes étaient enterrés directement dans le sol avec des objets funéraires relativement médiocres. Le produit le plus caractéristique est la poterie, particulièrement les urnes funéraires destinées aux enfants, faites d'argile épaisse en deux ou trois couleurs. Elles sont accompagnées de *pucos* qui leur servaient de couvercles. Il existe deux types d'urnes. Celles de San José qui sont tricolores, ont un décor noir sur fond rouge ou blanc. Sur le corps de l'urne, ce décor consiste en des bandes verticales, agrémentées de motifs représentant des autruches, des crapauds, des roues dentées ou des rosettes avec, à la base, des lignes jumelées et des touches transversales entre ces parallèles, le tout formant des sortes de grands S tronqués. L'autre type, celui de Shiquimil, est géométrique et plus grossier.

LA PÉRIODE INCA

Les chroniques nous permettent de supposer que ces territoires furent conquis par les Incas Topa qui acceptèrent pour vassaux les Indiens Tucumán, alors menacés par des groupes de nomades venus du Chaco qui voulaient s'emparer des vallées centrales du Nord-Ouest argentin. Les Calchaquís, qui faisaient partie des Diaguitas originaires du Sud, organisèrent la résistance conjointement avec les Chillis, mais leurs efforts furent progressivement vaincus par l'arrivée de vastes contingents de Mitmakunas, issus des environs de Cuzco (de Sicuani), au nord de l'*altiplano*, ou de la Tucumán préhispanique elle-même. Ces contingents s'établirent dans les vallées centrales de Catamarca. La politique d'accueil des colons exigeait la construction de centres administratifs tout le long de la route principale à travers la puna, du nord au sud, dans les vallées des Calchaquís et leurs ramifications.

La présence impériale se fait relativement peu sentir dans le Norte Grande du Chili où les Incas ont sans doute exercé le pouvoir indirectement par l'intermédiaire des royaumes de l'*altiplano*. Il n'en va pourtant pas de même dans les vallées transversales du Norte Chico et du Centre où, comme dans le nord-ouest de l'Argentine, la résistance des populations exigeait une présence active et vigilante. La domination de l'État de Cuzco atteignait le centre de Mendoza aussi bien que la vallée de l'Aconcagua à travers la vallée de l'Uspallata.

La présence inca dans ces régions riches de vastes centres administratifs et artisanaux est considérable: on y trouve de toute évidence des *ushnus*

où siègent les parlements et se pratiquent les rites, des *tambos* de moindre importance, des centres situés en altitude, voire des forts qui assurent la protection de l'empire.

Le nombre des colons mitmakunas nous est révélé par l'incidence des styles étrangers, en matière de poterie, et leur influence sur la céramique locale à la suite des contacts établis entre des groupes partageant les mêmes aires de vie ou occupés à des tâches communes. L'importance de la poterie étrangère est si grande que l'on est amené à imaginer comment une partie de l'économie de la région était fondée sur cette activité. Des recherches intensives ont récemment été entamées à Potrero-Chaquiaga, près d'Andalgalá, dont l'artisanat constituait la principale activité. On y trouve un aqueduc qui ravitaillait l'un des districts où se trouvaient concentrés la production et le stockage de poteries.

L'extraction de minerai a sûrement été importante, surtout au Chili. Les chroniques nous ont conservé les registres des caravanes qui apportaient l'or à Cuzco au temps de l'arrivée de Diego de Almagro, en 1534.

La présence des Incas se manifeste dans la poterie par des motifs typiques tels que les *aríbalos* ou *aribaloïdes* et des disques plats pourvus d'anses en forme de tête et de queue de canard. Il existe des haches en métal destinées à servir d'armes de guerre, comme le montrent l'amélioration de leur tranchant et leur surcroît d'efficacité par rapport à celles que l'on employait auparavant dans la région. L'usage du métal à des fins pratiques était très répandu de même que celui de l'or et de l'argent dans la fabrication d'objets destinés aux offrandes, comme de petits lamas, des figures et bibelots anthropomorphes creux. On trouve fréquemment des *bolos* et des jeux de patience en bronze. La généralisation des armes de bronze a probablement, entre autres facteurs, facilité la conquête de ce vaste territoire par les Incas.

BIBLIOGRAPHIE

- BENNET W. C., BLEILER E. F., SOMMER F. H. 1948. «Northwest Argentine Archaeology». *Yale University Publications in Anthropology*. New Haven, n° 38, pp. 5–158.
- GONZÁLEZ A. R. 1963. «Cultural development in north western Argentina». Dans : *Cultural developments in latin America*. Washington, D. C., Smithsonian Miscellaneous Collections, pp. 102–117.
- GONZÁLEZ A. R., PÉREZ J. A. 1975. *Argentina indígena, vísperas de la Conquista*. Buenos Aires, Paidós.

VII

L'Océanie et le Pacifique

L'Océanie et le Pacifique

Jacqueline de la Fontinelle et Michel Aufray

Le terme « Océanie » correspond à des définitions différentes selon qu'il est employé en géographie physique ou en sciences sociales. Dans certains emplois, ce mot se superpose au terme « Pacifique » et englobe l'ensemble des îles ou des rivages baignés par l'océan qui porte ce nom, mais il peut également ne s'appliquer qu'aux mers et aux îles du Pacifique central et oriental. Son utilisation varie selon les auteurs et les époques. Par ailleurs, en dépit de leur situation géographique, le Japon, les Philippines et l'Indonésie sont rattachés à l'Asie, tandis que l'Australie, dont la côte ouest est baignée par l'océan Indien, est tantôt placée dans l'Océanie, tantôt classée à part. Ainsi, l'étendue de ce « continent marin » fluctue selon l'angle sous lequel il est étudié et à l'« Océanie » des géographes, des historiens et des économistes, il convient d'ajouter les usages qu'ethnologues et linguistes font de ce terme quand ils se réfèrent aux cultures et aux langues austronésiennes. En effet, l'ensemble austronésien, caractérisé par l'appartenance à une famille de langues, a des représentants sur le continent asiatique, aux Philippines, à Taiwan, en Indonésie et à Madagascar aussi bien que dans tout le Pacifique. Le terme « océanien » se trouve alors restreint soit à la zone centrale et orientale du Pacifique, soit à la zone orientale uniquement. Ces difficultés expliquent en partie pourquoi les auteurs continuent d'utiliser la terminologie proposée en 1831 par l'explorateur français Dumont d'Urville, l'un des découvreurs du « Grand Océan ». Il sépara en trois zones le domaine océanien, regroupant les îles sous les trois appellations de Micronésie (« petites îles »), Mélanésie (« îles noires ») et Polynésie (« îles nombreuses »). Ce découpage, fondé sur des critères géographiques mais appliqué ensuite à des populations et des cultures, a contribué à généraliser des préjugés raciaux à l'encontre des populations mélanésiennes : le terme « Mélanésie », qui désignait des îles hautes se découpant en noir sur le ciel, a été interprété comme faisant allusion à la couleur de peau de leurs habitants.

La Micronésie comprend les archipels des Mariannes, les îles Marshall et les Carolines situés à l'ouest dans le Pacifique et au nord de l'équateur, la Mélanésie désigne les grandes îles généralement montagneuses du

sud-ouest du Pacifique (Papouasie-Nouvelle-Guinée, archipels des Salomon, Vanuatu, Nouvelle-Calédonie et îles Fidji), tandis que la Polynésie regroupe l'ensemble des archipels du Pacifique central (Samoa, Tonga, îles Cook, Wallis-et-Futuna, Polynésie française) et s'étend au nord jusqu'à Hawaï, à l'est jusqu'à l'île de Pâques et au sud jusqu'à la grande île double de la Nouvelle-Zélande, le seul archipel à ne pas être situé dans la zone intertropicale.

Ce n'est qu'en 1968, lorsque l'hypothèse de la tectonique des plaques a fini par confirmer la théorie de Wegener sur la dérive des continents, qu'a pu se dessiner une histoire du peuplement de l'Australie par les organismes vivants, parmi lesquels l'espèce humaine. L'Australie, qui faisait partie du continent unique, la Pangée — par opposition au grand océan Panthalassa, précurseur du Pacifique —, est demeurée en contact avec d'autres continents comme l'Asie et l'Amérique du Sud entre le carbonifère et la fin du crétacé, comme l'attestent les fossiles mais aussi la flore et la faune actuelles. Par la suite, lorsque l'Australie s'est déplacée vers le tropique du Capricorne, elle est restée le seul continent abritant des marsupiaux et des mammifères ovipares, également appelés monotrèmes (échidnés et ornithorynque au bec de canard). Au nord de l'Australie, les conditions qui ont empêché les autres mammifères de passer du continent de Sunda à celui de Sahul (failles de Wallace et de Weber) ont fait germer l'idée que l'homme était lui aussi incapable de traverser ces étendues de mer. Comme la navigation était considérée comme une découverte datant du néolithique, on pensait que les Aborigènes ne s'étaient installés que tardivement dans leur habitat actuel. La datation d'objets découverts au lac Mungo (aujourd'hui zone désertique) montre que l'occupation humaine remonte à 50 000 ans. Dans le Territoire du Nord, près de Kabadu, qui est aujourd'hui un célèbre site touristique, les dernières datations au carbone 14 ont révélé que les empreintes de mains sur les murs de certaines grottes datent d'il y a 60 000 ans. Ces empreintes sont ainsi devenues le plus ancien témoignage volontaire de la présence de l'homme. De plus, il est probable que les progrès de l'archéologie nous amènent à repousser encore davantage les dates de peuplement de l'Australie par les Aborigènes.

L'ancienneté de l'implantation humaine sur le continent explique sa grande diversité linguistique et la sophistication des cultures artistiques des sociétés qui le peuplent — du moins telles qu'elles nous apparaissent aujourd'hui. Les explorateurs qui envahirent autrefois le continent, se laissant aveugler par le fait que ces peuples étaient des chasseurs-cueilleurs et des nomades, ne les avaient pas compris et, en tant que personnes « civilisées », avaient refusé de leur reconnaître une place dans la culture humaine. C'est ainsi que l'Australie est entrée dans notre histoire plusieurs milliers d'années après avoir été peuplée par l'homme, mais aussi que près de 200 ans

se sont écoulés avant que la présence des Aborigènes ne soit tolérée et que les expressions de la culture locale ne soient reconnues à contrecœur comme ayant de la valeur. Cela dit, une part importante de ce patrimoine est manifestement perdue à jamais.

LES CONTACTS AVEC LE MONDE EXTÉRIEUR

Certains peuples d'Asie et d'Indonésie ont exploré l'océan au-delà de leurs côtes. Des contacts avec les mondes limitrophes, nous ne disposons que de quelques témoignages d'écrits chinois, bien que les Arabes, *via* le monde malais, aient probablement entretenu des contacts avec les îles du Pacifique les plus proches. Avant et durant la première moitié du XVI^e siècle, c'est-à-dire sous la dynastie des Ming, les navires chinois sillonnèrent les îles du Pacifique occidental et atteignirent peut-être les côtes australiennes (Needham, 1974, p. 171). Des jonques chinoises ont ainsi été retrouvées à l'île Rossel, à l'est de la Nouvelle-Guinée, et en Polynésie occidentale, à Futuna (Guiart, 1983, p. 19). Il se peut même que des navigateurs chinois aient atteint les îles Hawaï (Langdon, 1971, p. 23). Néanmoins, même lorsque nous possédons les documents, il est difficile d'identifier les îles auxquelles il est fait allusion, et il est bien évident que ces témoignages sont postérieurs à la réalité des échanges.

Quant à la connaissance de l'Australie par les Européens, il existait à l'époque de la Renaissance de vagues mentions d'une *Terra australis incognita* dont on croyait qu'elle était le «pendant» de l'ensemble des terres connues, quelque part au-delà des océans. Plusieurs navigateurs européens ont découvert des parties de l'Australie aux XVI^e et XVII^e siècles : Abel Tasman a exploré l'île méridionale appelée «Terre de Van Diemen» (Tasmanie) en 1642, tandis que James Cook a parcouru la côte orientale du continent et en a revendiqué la propriété pour l'Angleterre en 1770.

Le problème d'une «histoire» non écrite

L'Australie n'a conservé qu'un petit nombre de témoignages fragmentaires sur ses sociétés ancestrales. Dans les cultures et les langues autochtones actuelles, rares sont les vestiges qui ont survécu à deux siècles de colonisation débridée. Rappelons que jusqu'à une époque récente, les scientifiques ne reconnaissaient même pas aux Aborigènes le statut d'êtres humains ni leur appartenance à la même race humaine que leurs conquérants.

Il faut souligner que les cultures océaniques ont en commun de n'avoir pas d'écriture — à part le cas très restreint des *rongo-rongo*, sur l'île de Pâques, pour lesquels les travaux de déchiffrement ne sont pas achevés.

Ces tablettes gravées de signes sont d'ailleurs très peu nombreuses à avoir échappé à la foi destructrice des missionnaires chrétiens. De plus, les fouilles archéologiques n'ont été entreprises de façon systématique qu'à une date récente : beaucoup nous reste donc à découvrir sur un passé millénaire de la présence de l'homme dans certaines parties du Pacifique et sur la manière dont la colonisation des terres vierges a pu se dérouler.

Il est à noter que la stabilité historique que l'on attribuait aux cultures « sans histoire » écrite est actuellement remise en question et qu'il faut bien admettre que les sociétés dont nous ne pourrions que deviner l'existence se sont élaborées et succédé avant l'impact de la découverte européenne. La littérature orale polynésienne fait état de changements politiques, l'affrontement des cultes rendus aux différents « dieux » (Taaroa, Tane, Tu, Oro) traduisant les prises de pouvoir des groupes locaux. À Mare (îles Loyauté, Nouvelle-Calédonie), les récits retraçant les combats contre les Eletok doivent être interprétés comme l'éradication d'un groupe par un autre. Dans le cas de l'Australie, les cultures anciennes des chasseurs-cueilleurs qui l'ont peuplée ont été balayées par deux siècles de colonisation forcenée, et les langues et les cultures aborigènes actuelles ne sont que les rares rescapées portant témoignage d'un monde totalement original.

Après avoir rejeté l'hypothèse selon laquelle les sociétés traditionnelles possédaient une histoire et l'ont transmise sans utiliser l'écriture, au moyen de « mythes », les anthropologues considèrent aujourd'hui que ces derniers se prêtent non seulement à des lectures psychanalytiques et artistiques mais recèlent aussi des informations sur le passé dont une partie peut être déchiffrée. La littérature aborigène est d'une extraordinaire richesse, et l'humanisation du territoire est l'un de ses thèmes récurrents. Ce qui est interprété comme le « temps du rêve » nous transporte dans un monde où la frontière entre la nature, les animaux et les humains ne cesse de fluctuer. Tout est protéiforme, ce qui explique qu'aient pu avoir lieu des transformations qui ont changé les animaux en ancêtres avec lesquels seuls les initiés peuvent continuer à communiquer. Elles régissent à la fois la nature et les modes de comportement au sein de la famille et de la société. Ces documents semblent donc attester un peuplement humain ancien plutôt que, comme les documents polynésiens, l'arrivée des hommes sur un territoire inhabité ou son occupation par d'autres peuples. Ce que la mémoire des hommes n'a pas été capable de retenir a été transformé en « mythes ». Ainsi, les conflits entre les groupes, les chemins ancestraux suivis par la communauté et la localisation des sanctuaires où les tribus se réunissaient régulièrement sont conservés dans la mémoire de ces Iliades et de ces Odyssées remontant à la nuit des temps.

Les hypothèses historiques tirées du comparatisme linguistique

Ce sont les travaux des «néogrammairiens» du XIX^e siècle qui, au moyen de comparaisons linguistiques, ont, d'une part, établi la parenté des langues indo-européennes et, d'autre part, restitué un état de langue antérieur aux témoignages écrits, une «langue mère» des langues attestées. De même, à partir des langues encore vivantes dans la zone pacifique, les linguistes contemporains ont entrepris d'établir des typologies et de proposer le modèle d'une protolangue, mais évidemment sans pouvoir s'appuyer sur des textes écrits. En étudiant tout le matériel disponible à son époque, O. Dempwolff proposa un modèle (entre 1920 et 1938), le proto-austronésien, ancêtre des langues actuelles. Ce travail de pionnier repris et considérablement enrichi (notamment avec le matériel des langues de Taiwan) a permis de projeter un scénario de l'arrivée des populations anciennes sur la carte de l'Océanie. En effet, les différenciations constatées entre les langues actuelles, d'une part, et entre celles-ci et le modèle reconstruit, d'autre part, supposent un facteur temps : à une différenciation faible ou importante correspond un nombre significatif de siècles ou de millénaires écoulés depuis la séparation de la langue mère. Cette technique permet d'avancer des dates approximatives d'installation des populations austronésiennes ; les découvertes archéologiques permettent de corroborer les estimations de l'arrivée des hommes sur une île, mais il est évident que la question de savoir si la forme de langue parlée était bien celle de l'hypothèse linguistique restera à jamais sans réponse.

Ainsi, les hypothèses de reconstruction tant linguistiques qu'historiques reposent sur un certain nombre de points invérifiables. On pose, en effet, que ces voyageurs austronésiens se sont installés en Océanie alors qu'ils parlaient une langue sinon unique, du moins peu différenciée. L'origine des populations reste encore du domaine des hypothèses, et les critères retenus pour fonder des théories ont varié au cours des ans : couleur de peau ou formules sanguines (avant la Seconde Guerre mondiale, notamment), faits culturels ou linguistiques, etc. On a avancé de nombreuses possibilités : les populations austronésiennes seraient d'origine indienne ou dravidienne, ou seraient venues des côtes chinoises, d'Amérique du Sud ou de Bornéo. Il est intéressant de noter qu'actuellement, les spécialistes n'osent avancer aucune réponse définitive. Le lieu d'origine des populations «océaniennes» se situe sans doute en Asie, en tout cas à l'ouest du Pacifique, pense-t-on, mais l'idée de voyages ponctuels de navigateurs venus des côtes de l'Amérique n'est pas écartée en raison de certains indices qui ont permis de poser l'hypothèse d'un peuplement à partir des côtes sud-américaines. C'est d'ailleurs pour en démontrer la possibilité que Thor Heyerdhal entreprit, sur un radeau, la

traversée entre le Pérou et l'archipel de Tuamotu. Certes, la patate douce qui semble originaire de l'Amérique et qui est la nourriture de base dans des zones fort éloignées des côtes, comme en Nouvelle-Guinée centrale, supposerait des relations fort anciennes entre l'Amérique et l'Océanie. Un certain nombre de traits physiques et culturels comme la ressemblance entre les *marae*, lieux de culte des Polynésiens, et les temples mayas, par exemple, sont des faits remarquables. Cependant, en l'état actuel des connaissances, il est impossible d'évaluer l'importance de tels voyages pour l'histoire du Pacifique.

Par ailleurs, la façon dont les populations austronésiennes ont conquises les terres qu'elles découvraient est sujette à discussion. En effet, s'il est certain que les îles du Pacifique central et oriental étaient vierges et que les Austronésiens y ont été les premiers colons, pour la Mélanésie, zone dans laquelle la différenciation linguistique et culturelle est très grande, doit-on supposer des peuplements très anciens précédant des vagues d'immigration de populations austronésiennes ou attribuer le peuplement à des couches successives d'immigrants tous austronésiens ? À l'heure actuelle, on tente d'établir des modèles de colonisation variés qui correspondraient aux faits découverts par les archéologues. La colonisation a pu se faire par l'éradication — brutale ou plus ou moins lente — des groupes anciens, ou encore par une fusion avec les populations en place, mais toutes les possibilités sont à envisager : un petit nombre de navigateurs arrivant sur une terre déjà occupée, un raid massif d'étrangers, etc. Les niveaux matériels des groupes en présence pouvaient aussi être différents, et cela dans des proportions variées selon les cas.

L'histoire traditionnelle des Océaniens

Aujourd'hui, les littératures orales des cultures locales rendant compte de l'arrivée des autochtones et de la mise en place de l'agriculture commencent à être prises en compte sérieusement. En effet, les insulaires ont relaté eux-mêmes leurs propres origines à travers leurs traditions orales. Les « mythes », notamment, traitent dans un langage symbolique soit de l'origine de la communauté, soit des problèmes fondamentaux de sa mise en place. Ils tendent à corroborer l'ancienneté de l'implantation humaine sur certaines îles, tandis qu'ils relatent l'installation à une date plus récente de groupes humains sur d'autres.

Ces récits évoquent généralement les ancêtres comme provenant d'un monde étranger à celui des hommes. Le choix de symboles terrestres ou marins est significatif, car il permet tantôt de revendiquer des droits fonciers de premier occupant, tantôt de rappeler l'origine extérieure d'une communauté. Ainsi, les peuples d'installation ancienne, tels ceux de Papouasie, d'Australie ou de Mélanésie, ont élaboré un symbolisme chthonien pour

traduire le fait qu'ils se considèrent comme les premiers occupants du sol et affirmer ainsi leurs droits fonciers. Ce discours allégorique utilise des figures qui renvoient à un univers stable, en particulier celui des rochers, des arbres, des tubercules et des reptiles, auquel est attribuée l'origine des humains. Ce symbole, qui est logé dans des éléments précis et localisés, devient le protecteur du lignage et intervient en tant qu'archétype des pouvoirs politique et foncier de la communauté. Il s'agit donc d'une géographie mythique. Les textes qui rapportent les événements advenus au « temps du rêve » sont associés au paysage et à la toponymie. Les lieux et les itinéraires servent ainsi de support à la mémoire collective et constituent une sorte d'histoire vivante à laquelle se réfère le groupe pour faire état de son statut d'ancien du pays.

En Mélanésie, certains mythes présentent également des personnages ayant un comportement à la fois ridicule et redoutable : ogres, monstres et êtres souterrains. Ces récits ont un sens historique, car ils sont en fait un commentaire des nouveaux arrivants sur les anciens occupants vaincus. À l'inverse, certains textes sont le témoignage d'anciens occupants voyant débarquer des étrangers ; tantôt ceux-ci apparaissent comme porteurs de mort — masques sortant de la mer et terrorisant la population, grands chiens dévoreurs d'hommes —, tantôt ils sont présentés comme des innovateurs culturels apportant feu, poterie et plantes nouvelles.

Les peuples d'installation plus récente, comme ceux de Polynésie, ont relaté leur débarquement sur un mode allégorique dont les figures sont empruntées au monde marin et sont associées aux ancêtres venus par la mer : arrivée de pierres flottantes, îles pêchées ou migrations d'oiseaux, de poissons, de requins ou de tortues. Par ailleurs, la persistance du souvenir de leur mise en place se retrouve dans la symbolique de l'organisation sociale : les différentes parties de la pirogue et la position des gens à bord lors du voyage initial sont reproduites à terre dans la hiérarchie et les fonctions sociales ; de même, l'architecture des habitations évoque la structure des bateaux.

Il faut aussi noter que, dans les sociétés traditionnelles polynésiennes, les généalogies jouaient un rôle important. Celles qui nous ont été transmises peuvent s'étendre sur une dizaine de générations. Certains commentateurs européens ont tenté de les utiliser pour dater le passé des groupes insulaires. Il faut néanmoins souligner la fragilité de ces informations. En effet, ces généalogies ont souvent été recueillies au XIX^e siècle par des fonctionnaires, des voyageurs et des missionnaires européens. Liées au pouvoir politique et à la propriété foncière, elles ont la plupart du temps fait l'objet de falsifications et de manipulations, afin de faire valoir l'autorité et les revendications d'un groupe au détriment d'un autre, face à l'administration coloniale.

Les données archéologiques

L'histoire humaine avait déjà un passé très long dans cette partie du monde avant que l'Europe ne prenne conscience de l'existence de ces îles. Notre connaissance sur l'installation de l'homme dans cette région est récente et loin d'être définitive.

Grâce aux recherches archéologiques, lesquelles n'ont réellement pris de l'ampleur que depuis 1960 dans les différents points du domaine océanien, les dates d'occupation humaine sont sans cesse repoussées. On avance la période des grandes glaciations pour la première implantation humaine. Les datations au carbone 14 donnent la date probable de 50000 av. J.-C. pour les pierres travaillées du lac Mungo, dans le sud-est de l'Australie, et de 40000 av. J.-C. pour l'occupation de la presqu'île d'Huon, au nord-est de la Nouvelle-Guinée. Quant à la Mélanésie occidentale, la Nouvelle-Bretagne et la Nouvelle-Irlande, les signes d'une présence humaine ininterrompue depuis 30 000 ans viennent d'être reconnus, laissant prévoir d'autres « surprises » quant à la présence de l'homme sur des terres où l'on pensait ne trouver que des peuplements « tardifs ».

L'HISTOIRE DE LA TERRE ET L'HISTOIRE OCÉANIENNE

La préhistoire océanienne doit, pour pouvoir être interprétée correctement, tenir compte de l'évolution physique du globe terrestre. L'homme, venu de l'actuelle Asie, s'est installé sur les continents qui occupaient une partie de l'Océanie avant la remontée des eaux, lors des réchauffements de la planète. À l'ouest se situait alors le continent de Sunda, recouvrant la zone indonésienne, et à l'est celui de Sahul, englobant la Nouvelle-Guinée, l'Australie et la Tasmanie, tous deux séparés par la faille marine de Wallace. Celle-ci a empêché la progression vers l'est des animaux placentaires, permettant ainsi la survie des marsupiaux déjà en place, mais, selon les archéologues, elle n'a pas entravé les déplacements humains entre la Nouvelle-Guinée et les îles Salomon ; la distance entre les îles, en moyenne de 350 kilomètres, n'exigeait pas de techniques de navigation très évoluées.

Après bien des hypothèses variées et des discussions, parfois nées d'affrontements idéologiques plus que scientifiques, la vision actuelle présente donc, d'une part, des populations anciennes se mettant en place à la fin du pléistocène en Australie, en Nouvelle-Guinée et en Mélanésie, s'y diversifiant fortement tant du point de vue biologique que culturel, et, d'autre part, une colonisation rapide datant du deuxième millénaire av. J.-C. et s'étendant

progressivement sur les îles non encore habitées. Les spéculations sur le peuplement du Pacifique se fondent non seulement sur les vestiges matériels, mais également sur les études botaniques (introduction des plantes cultivées comme le taro, l'igname ou le cocotier) et zoologiques (présence du chien et du porc, originaires de Chine ou d'Indonésie, amenés par l'homme dans certaines régions).

LA CULTURE LAPITA ET L'EXPANSION DES AUSTRONÉSIENS

Cette colonisation des îles océaniques a été attribuée à une nouvelle culture, dite austronésienne, et des controverses passionnées sont nées autour de l'origine de la poterie lapita, du nom d'un site de Nouvelle-Calédonie. Des tessons de ces poteries avaient été collectés dès 1920 aux Tonga et attribués alors aux Polynésiens, population à la peau claire jugée par les Européens supérieure aux autres Océaniens. Après la Seconde Guerre mondiale, lorsque l'archéologie océanique prit son véritable essor, certaines idées reçues durent être révisées. Ainsi, à la fin des années 1950, l'archéologue J. Golson signala des fragments de poterie comparables à ceux de Tonga en zone mélanésienne, montrant ainsi que les Mélanésiens et les Polynésiens, en dépit de leurs différences physiques, partageaient les mêmes traits culturels. Les études linguistiques et ethnologiques vinrent par la suite confirmer l'unité profonde des cultures austronésiennes au travers même de leurs spécificités, variations sur un même thème ancien. La notion même de deux races distinctes ayant successivement peuplé le Pacifique allait être remise en question et finalement abandonnée. Il est aujourd'hui admis que les Austronésiens, venus d'Asie, ont eu le temps d'élaborer des cultures diverses et successives au cours de leur expansion. La culture lapita qui nous frappe par ses vestiges matériels si élaborés n'est probablement que l'une des manifestations encore tangibles des cultures des populations austronésiennes.

Ces tessons de poterie lapita permettent de suivre les étapes de la progression rapide des populations austronésiennes vers le Pacifique central. Leur présence est attestée aux environs de 3000 av. J.-C. aux îles Salomon, au Vanuatu, en Nouvelle-Calédonie et dans l'archipel des Fidji d'où elles portèrent leur culture jusqu'aux Tonga, puis aux Samoa vers 1000 ou 1200 av. J.-C. Les indices matériels de cette culture lapita disparaissent vers 500 apr. J.-C.

Le mouvement des populations vers l'est se prolongea en Polynésie jusqu'aux îles Marquises où une présence humaine est constatée vers 120 av. J.-C. À partir de là, les populations polynésiennes se sont dispersées vers la Polynésie centrale (îles de la Société, îles Cook) puis, entre 400 et

500 apr. J.-C., elles ont atteint l'archipel des Hawaï et l'île de Pâques. Cette expansion ne prendra fin que vers 800 ou 900 apr. J.-C., avec l'occupation de la Nouvelle-Zélande.

Ces navigateurs possédaient des connaissances astronomiques, des techniques de navigation, des cartes faites en baguettes liées sur lesquelles des coquillages représentaient des courants et des îles, ainsi que des embarcations susceptibles de leur faire franchir de grandes distances (si les catamarans et pirogues à balanciers permettaient difficilement de prendre la haute mer, il n'en était pas de même des pirogues doubles avec habitacle qui permettaient d'embarquer jusqu'à 200 personnes, des animaux vivants, des boutures et des vivres). L'archipel des Marquises est à environ 3 000 kilomètres d'Hawaï et à peu près à la même distance de l'île de Pâques.

LES RELATIONS INTERINSULAIRES

C'est ainsi que de vastes réseaux d'alliances interinsulaires se constituèrent, permettant les échanges de femmes et de biens entre communautés polynésiennes, mais aussi avec les habitants des régions plus éloignées de Mélanésie et de Micronésie. C'est au cours de fêtes somptueuses, déplaçant de nombreux participants impliqués dans la production des vivres et des objets et occasionnant des échanges cérémoniels du type potlatch ou des sacrifices de cochons, que s'échangeaient les objets d'art (chants, danses aussi bien qu'objets manufacturés), mais c'est aussi à ces occasions que les alliances, les rivalités et les pouvoirs se concrétisaient. Les ethnologues ont pu voir fonctionner encore un certain nombre de ces échanges politico-économiques autant que culturels. Ainsi, Malinowski a pu décrire la *kula* : des systèmes très codifiés d'échanges complexes, portant sur des années, font voyager les pectoraux de nacres, les porcelaines et les bénitiers depuis les côtes des Trobriand où ils ont été pêchés jusqu'aux hauts plateaux de Nouvelle-Guinée (où les populations n'ont même pas de nom pour l'océan qu'ils ignorent). Entre le Vanuatu, la Nouvelle-Calédonie et l'archipel des Loyautés circulaient des jadéites, transformées en haches, échangées contre des épouses. Horticultrices et potières, les femmes du Pacifique ainsi échangées ont introduit dans toutes les régions où elles étaient envoyées les découvertes botaniques et les styles de poterie.

Tous ces échanges, preuves autant que conséquences des liens anciens entre les peuples de la région, ont entretenu la diffusion des acquis culturels et maintenu, si ce n'est la compréhension linguistique, au moins les conditions d'une communication. Ils ont certainement contribué à créer sur place, à partir d'un héritage commun et au-delà des multitudes de différenciations

locales, les constantes culturelles et linguistiques qui permettent aujourd'hui d'identifier des traits « océaniens ».

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN J., WHITE P. 1980. « Melanesian prehistory : some recent advances ». *Science*. Washington, n° 207, pp. 728–734.
- 1989. « The Lapita homeland : some new data and an interpretation ». *Journal of Polynesian Society*. Auckland, vol. 98, n° 2, pp. 129–146.
- BEAGLEHOLE J. C. 1966. *The exploration of the Pacific*. Londres.
- DAHL O. 1976. *Proto-Austronesian*. Londres, Curzon Press (Scandinavian Institute of Asian Studies, série n° 15).
- DEMPWOLFF O. 1934, 1937, 1938. *Vergleichende Lautlehre des Austronesischen Wortschatzes*. Berlin, D. Heimer, Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, Heft 15, 17, 18.
- DUBOIS M. J. 1975. *Mythes et traditions de Maré — Nouvelle-Calédonie — Les Eketok*. Paris, Musée de l'Homme (Publications de la Société des Océanistes, n° 35).
- DYEN I. 1963. *A lexicostatistical classification of the Austronesian languages*. Baltimore, International Journal of American Linguistics (Memoir n° 19).
- GARANGER J. 1987. « L'archéologie océanienne : résultats et perspectives ». *Journal de la Société des océanistes* (Paris), vol. 84, n° 1, pp. 101–102.
- GOLSON J. 1961. « Report on New Zealand, Western Polynesia, New Caledonia and Fiji. Current research in Pacific Islands archeology ». *Asian Perspectives*. Hong Kong, vol. 3, n° 2, pp. 166–180.
- 1971. « Both sides of the Wallace line : Australia, New Guinea and Asian Prehistory ». *Oceania*. Sydney, n° 6, pp. 124–144.
- GUIART J. 1983. *La Terre est le sang des morts*. Paris, Anthropos.
- LANGDON R. 1971. « Les naufrages européens dans le Pacifique antérieurement à la période de Cook ». Trad. B. Jaunez. *Bulletin de la Société des études océaniques*. Papeete, tome XV, n° 1, n° 174, pp. 21–40.
- MALINOWSKI B. 1989. *Les Argonautes du Pacifique*. Paris, Gallimard.
- NEEDHAM J. 1973. *La Tradition scientifique chinoise*. Paris, Hermann.
- ÖSTÖRAKOS. 1981. *Europeans and islanders in the western Pacific, 1520–1840*. Vienne, Institut für Völkerkunde der Universität Wien.

-
- SHARP A. 1960. *The discovery of the Pacific Islands*. Oxford, Clarendon Press.
- SPATE O. H. K. 1979. *The Pacific since Magellan, the Spanish Lake*. Vol. I. Canberra.
- TERRELL J. 1986. *Prehistory in the Pacific Islands*. Cambridge.

Table chronologique

500 apr. J. C.

Europe de l'Ouest	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord	Monde musulman
590 – 604 Grégoire I^{er} devient pape ; émergence du pouvoir temporel de la papauté.	568 Présence des Avars en Hongrie. Vers 580 Présence des Slaves dans les Balkans.	570/571 Naissance de Muḥammad.
600		

500 apr. J. C.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est)		Afrique	Amériques
538	Introduction du bouddhisme au Japon.		
552 – 630	Premier empire turc en Mongolie.		
553 – 630	Khānat des Turcs occidentaux en Asie centrale.		
581 – 618	Dynastie des Sui : unification de la Chine du Nord et de la Chine du Sud.		
593	Invention de la xylographie en Chine.		
595 – 596	Première inscription indienne pourvue d'une notation décimale.		
VII ^e siècle	Manuscrit de Bakhshali (Inde) : première utilisation des signes algébriques pour le zéro, « x » négatif. Chronique sri-lankaise, <i>Mahāvamsa</i> , en pâli. Émergence du royaume bouddhiste de Śrīvijaya à Sumatra.	VII ^e siècle	600 – 900
600 – 1185	Absolutisme au Japon.	Royaume du Ghana, première organisation politique connue en Afrique.	<i>Méso-Amérique</i> Période classique récente dans la région maya méridionale. Floraison de sites tels que Palenque.
Vers 600	Conversion des îles indonésiennes (Sumatra, Java) au bouddhisme.		
602 – 664	Xuanzang (Hiuan-Tsang), voyageur et savant bouddhiste chinois, auteur d'un célèbre récit sur l'Inde.		

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
613 Clotaire II, roi des Francs, unifie l'Austrasie, la Neustrie et la Bourgogne et en fait un État unique. 615 Mort de saint Colomban, moine irlandais fondateur de monastères en Gaule et en Ita lie.	610–641 Règne de l'empereur byzantin Héraclius, victoires sur les Sassanides (622–628), création des « thèmes » (circonscriptions administratives byzantines).	610 Premières révélations. 612–613 Premières prédications. 622 L'hégire : Muḥammad quitte La Mecque pour Yathrib (Médine). Début du calendrier musulman. 623 Fondation de la communauté musulmane à Médine. 630 Muḥammad entre dans La Mecque. Destruction des idoles de la Ka'ba. 632 Mort de Muḥammad.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
605 Fondation de Luoyang, ville-palais chinoise.		
606– 648 Règne d'Harsavardhana dans le nord de l'Inde ; son empire se fragmentera ensuite en de nombreux États. Dernière phase de la peinture classique indienne à Ajañṭā.		
618– 907 Dynastie des Tang en Chine.		
Vers 628 Inde : traité de Brahmagupta sur les mathématiques et l'astronomie.		
630– 635 Premiers nestoriens en Chine.		
630– 680 Protectorat chinois sur la Mongolie et l'Asie centrale.		

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
636 Mort d'Isidore de Séville, Père de l'Église, auteur du traité encyclopédique <i>Étymologies sur l'origine de certaines choses</i>.	634–662 Fondation de l'empire slave de Bohême-Moravie par Samo. 634 Monoénergisme (monothélisme), doctrine visant à réconcilier l'orthodoxie dualiste et le monophysisme. Condamné en 649, puis en 680–681, de même que le monophysisme.	632–634 Ca'ifat d'Abū Bakr. 634–644 Ca'ifat d'ʿUmar ibn al-Khattāb. 634 Les Arabes envahissent la Syrie et l'Iraq; victoire à Ajnadain. 636 Les Arabes envahissent l'Iran; bataille du Yarmūk en Syrie. 641 Adoption de grandes mesures administratives sous le ca'ifat d'ʿUmar. 642 Fondation d'Al-Fuṣṭāṭ (Égypte). 644–656 Ca'ifat d'ʿUthmān ibn ʿAffān.
653 Conversion des Longobards (Lombards) au christianisme.		653 Établissement du texte du Coran. 656–661 Ca'ifat d'ʿAī. 660 Muʿāwīya est proclamé ca'ife. Fondation de la dynastie omeyyade (660–750). Damas devient capitale.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (<i>suite</i>)	Afrique (<i>suite</i>)	Amériques (<i>suite</i>)
Vers 640 Inde : le poète Bāṇa compose <i>Harṣacarita</i>. 640–641 Domination chinoise sur le Tibet. 650 Poème sanskrit de Bhatti narrant l'histoire de Rāma. Vers 663 Invention de la porcelaine en Chine.	634–644 Conquête de l'Égypte par les Arabes. 641 Présence des Arabes en Nubie. Ils lèvent un tribut sous la forme d'esclaves. 652 Résistance du royaume de Dongola face aux Arabes. 666 Expédition d'Uqba ibn Nāfi' au Kāwār, dans le Sahara.	

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
	673–677 Sièg de Constantinople par les Arabes. Feu grégeois. 679 Fondation du royaume de Bulgarie en Thrace par Isperich.	670 Première expansion en Afrique du Nord. Fondation de Qayrawān en Tunisie. 680 Mort d'Husayn, fils d'ʿAlī, à Karbalā. Formation du shīʿisme, opposition politique et religieuse au sunnisme. Vers 690 L'arabe devient langue administrative; émission du dīnār, pièce d'or arabe. 691–695 Le Dôme du Rocher de Jérusalem est achevé sur ordre du calife omeyyade ʿAbd al-Malik. 695–698 Conquête du Maghreb.
700		

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (<i>suite</i>)	Afrique (<i>suite</i>)	Amériques (<i>suite</i>)
682–742 Nouvel empire turc en Mongo ie. Restauration de la religion tängri en opposition à la sinisation et au bouddhisme en Mongo ie. 685 Le bouddhisme devient religion d'État au Japon. 692 Récit d'un voyage à Sumatra et en Inde par le moine bouddhiste chinois Yijing (Yi-Tsing).	670 Première expansion des Arabes en Afrique du Nord. 695–698 Conquête du Maghreb par les Arabes.	
699–759 Wang Wei, peintre chinois. 700–737 Période des grandes inscriptions turques en Asie centrale.		700 700–1100 <i>Andes</i> Empire huari ; principaux sites : Huari et Tiahuanaco. <i>Méso-Amérique</i> Vers 700 Fin de la période classique de la culture de Monte Albán, principale ville de la vallée de l'Oaxaca.

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
711 Invasion de l'Espagne par les Arabes. Fin du royaume wisigoth. 719 Saint Boniface (680–754) commence sa mission d'évangélisation de la Germanie. 732 Charles Martel défait les Arabes à Poitiers. 735 Mort de Bède le Vénérable, érudit de l'Église anglo-saxonne.	717–741 Léon III l'Isaurien, empereur de Byzance. 725 Édit de Léon III interdisant les images religieuses; début de l'iconoclasme.	705 Grande Mosquée de Damas. 705–714 Présence des Arabes en Transoxiane. 709 Mosquée Al-Aqsā à Jérusalem. 711–718 Conquête de l'Espagne. 712–714 Conquête du Sind (Inde). 749–750 Abū l-'Abbās est proclamé calife. Élimination des Omeyyades. Début de la dynastie des 'Abbāssides (750–1258).

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (<i>suite</i>)	Afrique (<i>suite</i>)	Amériques (<i>suite</i>)
701– 762 Li Bo, poète chinois.		Vers 700 <i>Méso-Amérique</i> Fin de la période classique de la culture de Monte Albán, principale ville de la vallée de l'Oaxaca.
710 Construction du palais royal de Nara (Japon).		Vers 710 Promulgation des nouvelles lois des Indes.
712– 756 Xuanzong, empereur de Chine; il encourage les arts et les lettres.		
720– 780 Han Gan, peintre chinois.	730– 739 Comptoirs commerciaux arabes à Pemba, à Kilwa et à Mogadiscio.	
725 Fondation d'une Académie impériale des sciences en Chine.		
	734 Échec d'une expédition omeyyade contre le royaume du Ghana (Afrique de l'Ouest).	
735 Unification de la Corée par le royaume de Silla.		
744– 840 Empire ouïgour en Mongolie.		

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
768 Charlemagne, roi des Francs. Il est couronné empereur en 800.	753 Concile de Constantinople condamnant l'utilisation des images.	751 Victoire des Arabes sur les Chinois à la bataille du Talas (Asie centrale). 756 Création de l'émirat omeyyade de Cordoue. 762 Fondation de Bagdad, capitale des 'Abbâssides. Premiers liens commerciaux avec la Chine via Ceylan.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (suite)	Afrique (suite)	Amériques (suite)
750 Le sucre de canne est diffusé d'Inde en Égypte. 2^{de} Inde : temple shivaïte de Kailāsa à Ellorā. moitié du VIII^e siècle		<i>Méso-Amérique</i> Vers 750 Destruction et abandon de Teotihuacán. 750–900 Développement d'États indépendants tels que Xochicalco et Cacaxtla dans les hautes terres centrales du Mexique, entre la chute de Teotihuacán et l'émergence de l'Empire toltèque. <i>Amérique du Nord</i> 750–1500 Cultures anasazi, mogollon et hohokam dans le sud-ouest de l'Amérique du Nord. Développement de la tradition mississippienne dans la vallée centrale du fleuve et des tumulus à effigie dans sa vallée supérieure. <i>Amérique centrale</i> Développement de la tradition polychrome.
763 Le manichéisme devient religion d'État en Mongolie. 768–824 Han Yu, essayiste et philosophe chinois.		

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
783 – 804 Alcuin (737–804), érudit anglo-saxon, dirige l'école palatine (« du Palais ») de Charlemagne. 793 Premiers raids vikings en Irlande et en Angleterre.	769 Début de la christianisation de la Corinthe. 780 – 802 Irène régente, dernière impératrice de Byzance. 787 and 815 Conciles de Nicée et de Constantinople réhabilitant les images.	786 Mosquée de Cordoue (Espagne). 786 – 809 Califat d'Hārūn al-Rashīd. Apparition de la manufacture du papier en Iraq, invention chinoise. Fin du VIII^e siècle Khawāṣṣ et Sibawayhi établissent les principes de la grammaire et de la lexicographie arabes.
800 804 Construction de la chapelle palatine de Charlemagne à Aix-La-Chapelle.	Vers 800 Fondation du royaume viking danois.	800 Les Idrisides au Maroc (800–930). Fondation de Fès. 800 – 847 Al-Khwārizmī, astronome, inventeur de l'algèbre.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
771 Première lamaserie du Tibet, près de Lhassa. 788–820 Śaṅkara, penseur indien, propage le panthéisme védique. 794 Kyōto (Heian) devient capitale impériale du Japon.	789 Kaya Maghan Cissé, empereur du Ghana.	
800 Construction du temple bouddhique de Borobudur à Java. 802 Culte du roi-dieu au Cambodge.	Vers 800 Fondation du royaume du Kānem (Afrique centrale).	800 Méso-Amérique Vers 800 Fresques de Bonampak. Déc in de la culture maya dans les basses terres du Sud. Abandon de la quasi-tota ité des villes.

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)		Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
807	Fondation de Hambourg. Expansion du christianisme en Europe du Nord.	810–813 Sièges de Constantinople par les Bulgares.	
		817 Mort de Théophane le Confesseur, chroniqueur byzantin.	826–902 Conquête de la Sicile par les Aghlabides de l'Ifriqiyya (Tunisie).
827	Egbert unifie 7 royaumes anglo-saxons et devient roi de l'Anglia qu'il défend contre les Vikings.		Vers 827 Introduction du mu'tazi isme, doctrine philosophique qui, outre la foi, fait pénétrer le rationnel dans le dogme de l'État.
		829 Prédication de l'Évangile en Scandinavie par Ansgar. Mort du patriarche Nicéphore, opposant aux iconoclastes, auteur d'une <i>Brève histoire</i> (602–769).	830 Fondation de la Maison de la sagesse (Bayt al-Ḥikma) à Bagdad, grand centre intellectuel.
			836 Construction de la Grande Mosquée de Qayrawān en frīqiyya (Tunisie).

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
805 L'usage du thé, venu de Chine, se répand au Japon.	808 Création d'un Empire <i>ṣanhāja</i> dans l'ouest du Soudan. Fondation de la ville d'Aoudaghost.	
840— 1209 Royaume ouïgour dans le Turkestan oriental.	833 Al-Khwārizmī mentionne les villes de Ghana et de Gao.	

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)		Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
842	Serments de Strasbourg, émergence de formes anciennes du français et de l'allemand comme langues officielles. Les Européens adoptent l'étrier, transmis par les Arabes d'Espagne; essor de la cavalerie lourde (cheva liers).	842– 843	Fin de l'icoclisme; restauration de l'orthodoxie à Byzance.
843	Traité de Verdun: division de l'Empire franc entre les trois fils de Louis le Pieux: Charles le Chauve (partie occidentale), Louis le Germanique (partie orientale) et Lothaire (Lotharingie, territoire qui s'étend de la Frise à l'Italie).		
2 ^{de} moitié du IX ^e siècle	Incursions vikings sur la côte atlantique de l'Europe.		Vers 850
852	Formation des premières guildes en Europe du Nord.		Présence des Turcs en Transoxiane.
		860	(801)– 860
		Les Magyars s'établissent le long du Danube. Fondation de Novgorod.	Al-Kindi, astronome et philosophe.
		Après 860	
		Marchands kiéviens à Constantinople	
		862	
		Rurik fonde l'Empire russe de Novgorod.	
		863	
		Traduction slave de l'Évangile par Cyrille et Méthode; conversion de la Moravie slave.	
		864	
		Conversion de Boris, le souverain serbe, au christianisme.	
		865	
		Fondation de l'Empire russe de Kiev.	
		867– 1056	
		Fondation de la dynastie macédonienne de Byzance par Basile I ^{er} (867–886).	

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
850 Mélanésie : apparition de populations en Nouvelle-Calédonie.	Vers 850 Formation du royaume musulman d'Ifat (Afrique de l'Est). Les Dyā'ogo fondent le royaume du Takrūr (Afrique occidentale).	850 / 900 – 1500 Expansion de la culture maya du Nord (Rio Bec et Chenes) et développement ultérieur de villes comme Mayapán et Chichén-Itzá dans le Yucatán septentrional.

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
881 Premier poème en ancien français, la <i>Cantilène de sainte Eulalie</i> .	872 Fondation du royaume de Norvège.	868–906 Les Ṭūlūnides en Égypte.
		869–883 Révolte des esclaves noirs (Zanj) en Iraq.
		(810)–870 Al-Bukhārī, traditionnaliste, collecteur de ḥadīth.
	885–965 Empire khazar dans le sud de la Russie.	877–907 Révolte des Qarmates en Iraq.
		879 Mosquée d'bn Ṭūlūn à Al-Fustāt.
		885 Mort d'bn Khurdādhbih, chef du service postal de Bagdad, voyageur et géographe.
	895 Árpád fonde le royaume hongrois du Danube.	891 Mort de Yaʿqūbī, géographe (<i>Le Livre des pays</i>), Iraq.
		892 Mort d'Al-Balādhurī, historien (<i>Le Livre des conquêtes des pays</i>), Iraq.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (suite)		Afrique (suite)	Amériques (suite)
868	Premier livre imprimé clairement daté : <i>sūtra</i> bouddhique chinois, Dunhuang.		
876–882	Révolte paysanne en Chine.		
889	Fondation d'Angkor, capitale du royaume khmer au Cambodge.	890	Les rois de Kūkyā étendent leur autorité sur Gao (Afrique de l'Ouest).
Fin du IX ^e siècle	Fin de la dynastie pallava dans le sud de l'Inde. Début de l'expansion de la dynastie chōla.		

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)		Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
900			Début du 10 ^e siècle Banques de dépôt, bureaux de change, relations avec l'Inde, la Chine, la Russie.
905	Saint-Jacques-de-Compostelle (nord de l'Espagne) devient lieu de pèlerinage.	Vers 907 Expédition du prince russe Oleg contre Constantinople (traité en 911).	
910	Fondation du monastère de Cluny (France) qui devient le centre du mouvement de réforme monastique.		909 Entrée d'ʿUbayd Allāh dans Qayrawān. Instauration du califat shīʿite des Fāṭimides.
911	La Normandie, fief du chef « normand » (viking) Rollon.	913–959 Constantin VII Porphyrogénète, empereur et écrivain byzantin (<i>Le Livre des cérémonies</i>).	
			921 Les Fāṭimides règnent sur le Maghreb. Fondation de Mahdiyya (Tunisie).

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
907 Chute de la dynastie des Tang en Chine. Division de l'Empire en Chine du Nord et Chine du Sud. 916 Fondation de l'Empire qidan (kitan) en Mongolie.	Vers 900 Fondation de l'État du Bénin (Afrique de l'Ouest). 908 Présence arabe dans la corne de l'Afrique. 918 Dislocation de la confédération ṣanhāja. 921 Conquête du Maghreb par les Fāṭimides.	900 900–1200 <i>Méso-Amérique</i> Période de domination de l'Empire tolèque (capitale : Tula) sur le nord et le centre de la Méso-Amérique. Domination d'El Tajín sur le littoral septentrional et central du Golfe et de Cempoala sur le littoral central du Golfe.

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
936 Otton I^{er}, roi de Germanie, couronné empereur à Rome en 962.		921 – 922 Récit des voyages d'Ibn Fadlān chez les Bulgares de la Volga. 922 Exécution à Bagdad du prédicateur soufi Abū Maṣṣūr al-Ḥallāj (858 – 922). (839) – 923 Al-Tabarī, historien, écrit l'<i>Histoire des prophètes et des rois</i> en persan.
	927 Extension de l'Empire bulgare sous le tsar Siméon. Vers 930 Les Vikings fondent l'État libre d'Islande. 935 Mort de saint Wenceslas, duc de Bohême.	
	940 Les Bogomiles fondent un mouvement socioreligieux en Bulgarie. Harald à la Dent bleue, roi du Danemark, adopte le christianisme d'Occident.	936 Fondation de la ville-palais de Madīnat al-Zahrā près de Cordoue.
	941 – 944 Attaques du prince russe Igor contre Constantinople. Traité en 944.	
		956 – 957 <i>Les Prairies d'or</i> de l'historien Maṣ'ūdī (Égypte).

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
935 Fondation du royaume de Corée par Wang Kôn. 937–975 Dong Yvan, peintre chinois, en activité.	922 Fondation des grandes cités hawsa : Kano, Katsina, Zaria, Gobir.	
947 La Chine du Nord est annexée par l'Empire kitan (liao). 954–960 Lion en fer des Zhou du Nord (Chine). 960 Réunification de la Chine sous la dynastie des Song (960–1279).	947 Les Malais atteignent Madagascar. 956 Les Nubiens attaquent Assouan et occupent la haute Égypte.	<i>Méso-Amérique</i> 947–999 Règne du souverain toltèque légendaire Acalt Topiltzin qui prit le nom de Quetzalcóatl (« serpent à plumes »).

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
	964 Fondation du complexe de monastères de la Grande-Laure sur le mont Athos. 966 Le christianisme d'Occident devient religion d'État en Pologne. 976–1025 Règne de l'empereur byzantin Basile II le Bulgaroctone (« tueur de Bulgares »).	965 Mort d'Al-Mutanabbī, poète arabe (Syrie). 969 Conquête de l'Égypte par les Fātimides. Fondation du Caire et de la mosquée Al-Azhar. 977–997 Sebüktingin, gouverneur turc de Ghaznī (Afghanistan), étend son autorité sur une partie de l'Iran et de l'Inde. 977–988 <i>Le Livre de la configuration de la Terre</i> du géographe bn Hawqal.
987 Hugues Capet élu et couronné roi de France (987–996).	987 Baptême du prince russe Vladimir.	987 Révolte des Berbères zīrides qui proclament leur autonomie en Ifrīqiyya.
991 Invasion de l'Angleterre par les Danois.		996–1021 Califat du Fātimide Al-Ḥākim au Caire ; sa mort mystérieuse donne naissance à la religion druze.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (<i>suite</i>)		Afrique (<i>suite</i>)	Amériques (<i>suite</i>)
973	Dynastie chālukya au Deccan (Inde).	969	Conquête de l'Égypte par les Fātimides. Traité entre la Nubie et l'Égypte, apogée de la Nubie.
978 – vers 1014	Dame Murasaki, auteur du <i>Dit du Genji</i> , au Japon.	Vers 990	Le roi du Ghana s'empare d'Aoudaghost, visitée par le voyageur arabe bn Ḥawqal.
993	La dynastie chōla conquiert Sri Lanka; elle est chassée en 1070.		

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
999 Gerbert d'Aurillac, premier Français élu pape (Sylvestre I), fait entrer les Polonais et les Hongrois dans l'Église de Rome et diffuse les mathématiques hispano-arabes.	997 Fondation du royaume de Hongrie par Étienne I ^{er} (couronné en 1001).	998–1030 Règne de Maḥmūd de Ghaznī, souverain indépendant en Afghanistan et en Inde.
1000		1003 – Nāṣir-i Khusraw, poète et voyageur. vers 1075
1006 L'église Saint-Philibert de Tournus (France) est le premier joyau de l'architecture romane.		1004 <i>Le Livre des rois</i> du poète persan Firdūsi.
1010 Fondation d'une école de médecine à Salerne.	1008 Christianisation totale de la Suède.	1010 – Désintégration du califat omeyyade d'Espagne ; création de petits émirats indépendants. 1030
1015–1035 Knut (vers 994–1035), roi du Danemark et d'Angleterre.		
	1021 Premier code russe de lois publié à Novgorod.	

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (<i>suite</i>)	Afrique (<i>suite</i>)	Amériques (<i>suite</i>)
998–1186 Les Ghaznévides en Perse orientale, en Afghanistan et au Panjāb. L'islam se répand dans le nord-ouest de l'Inde.		
Vers 1000 Polynésie : à Tahiti, plates-formes en pierre (<i>marae</i>), temples avec cours intérieures. Île de Pâques : premiers temples ornés de statues monumentales. 1004 Traité imposé par les Liao aux Song du Nord. XI^e siècle Bengale : révolte des Kaivarta.	Vers 1000 Zimbabwe. Commerce avec la côte orientale que fréquentent des navigateurs arabes. 1010 Dyā Kosoy, roi songhay de Kūkya, est converti à l'islam selon le <i>Tārikh al-Šūdān</i>, source du XII^e siècle. Il prend Gao (Afrique de l'Ouest) pour capitale. Début du règne d'Omar Diyābā (mort en 1040) au Takrūr (moyen Sénégal).	1000

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1023 Traité de musique de Guy d'Arezzo (polyphonie et premières notations musicales).		
1037 Cathédrale de Mayence (architecture romane).	1040 Construction de la cathédrale Sainte-Sophie de Kiev dans le style byzantin.	(980) – 1037 bn Sīnā (Avicenne), médecin et homme politique du Khurāsān. 1037 – 1063 Ṭughril Beg, architecte de l'émergence des Turcs seldjoukides en Iran et en Iraq.
1042 Édouard le Confesseur, roi d'Angleterre.		1042 Début de la dynastie des Almoravides au Maroc.
	1045 Fondation d'une école de droit et d'une école de philosophie à Constantinople.	
	1047 Annexion du royaume d'Ani par les Byzantins. Fondation d'Oslo.	
		(973) – 1050 Mort d'Al-Bīrūnī, savant, indologue et encyclopédiste.
		1052 Invasion de l'friqiyya par les tribus Banū Hilāl et Banū Sulaym envoyées par les Fāṭimides.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (suite)	Afrique (suite)	Amériques (suite)
Vers 1025 Grand temple de Gaṅgaikoṇoḍacōlapuram. Vers 1035 <i>L'Inde</i> d'Al-Bīrūnī (Ghanzī), ouvrage en arabe.	1042 Début de la dynastie almoravide dans le sud du Maroc.	Vers 1050 – 1200 <i>Andes</i> Déc in de la civi isation de Tiahuanaco. Développement d' États régionaux comme celui de Chanchán au nord et de Chancay dans les Andes centrales.
? – 1051 Bi Sheng, inventeur chinois de l'imprimerie à caractères mobiles.		

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)		Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1054	Schisme entre les Églises de Rome et de Constantinople.	1054	Séparation des Églises de Rome et de Constantinople.
1059	Le Normand Robert Guiscard, duc d'Apulie et de Sicile.		1054–1062 Expansion des Almoravides au Maghreb.
1066	Bataille de Hastings. Conquête de l'Angleterre par Guillaume le Conquérant, duc de Normandie.	1062	Fondation de Marrakech, Maroc.
		1067	Présence des Coumans dans le sud de la Russie.
		1071	Défaite des Byzantins face aux Turcs seldjoukides à Mantzikert.
1073–1085	Grégoire VII est élu pape. Réformateur de l'Église, opposant à l'empereur Henri IV, champion de la théocratie et du droit exclusif de la papauté à nommer les évêques au détriment des souverains séculiers.		1071 Victoire des Seldjoukides sur les Byzantins à Mantzikert. Ils commencent à pénétrer en Rûm (Anatolie).

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
1060 Œuvre de Chakrapānidatta sur la thérapeutique.	1054– Expansion des 1062 Almoravides au Maghreb. 1054– Offensive des 1076 Almoravides contre l'empire du Ghana qui se convertit à l'islam. Vers 1065 Description de l'Afrique de l'Ouest par Al-Bakrī.	Vers 1060 Fondation de l'Empire inca par le roi semi-mythique Manco Capac (1022–1107).
1069– En Chine, réformes 1076 du chance ier Wang Anshi (1021–1086): nouvelles lois fiscales, administratives et militaires. 1069 Sima Gwang (1019– 1086), auteur de l'<i>Histoire chronologique de la Chine</i>.	1070 Conversion à l'islam de Mansa Baramandama, roi du Ma i.	

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1075 <i>The Domesday Book</i> en Angleterre.	1075 Mort de Jean Xiphi in, juriste et patriarche de Constantinople. 1078 Mort de Michel Psellus, philosophe, politicien et historien byzantin. 1081 Victoire d'Alexis Comnène (1081–1118), fondateur de la dynastie des Comnènes (1081–1185). 1083–1148 Anne Comnène, princesse byzantine, auteur de <i>L'Alexiade</i>. 1083 Installation de marchands vénitiens à Constantinople.	(1003)– vers 1075 Nāṣir-i Khusraw, poète et voyageur.
1085 Prise de la Tolède musulmane par les Castillans. Début de l'influence culturelle hispano-arabe sur l'Europe occidentale.		1085 Les musulmans perdent Tolède au profit des Castillans.
1088 Faculté de droit de Bologne.		1086 Les Almoravides en Espagne. 1088 Grande Mosquée d'Işfahân, Iran.
1093 Voûtes ogivales de la cathédrale de Durham.	1091 Élimination des Turcs petchéniègues en Thrace.	
1095 Concile de Clermont. Sermon de la croisade.	1095 Concile de Plaisance (Italie). L'empereur byzantin Alexis I^{er} demande l'aide du pape pour lutter contre les Turcs.	
1098 Fondation de l'abbaye de Cîteaux.		
1099 Prise de Jérusalem par les croisés.		1099 Prise de Jérusalem par les croisés (première croisade).
1100	1^{re} moitié du XII^e siècle Mosaiques de Sainte-Sophie à Constantinople.	

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
1090 <i>Kashfu l-mahjūb</i>, œuvre en persan d'ʿAṭī Hujwīrī sur le soufisme (Lahore).	1085 Conversion à l'islam du roi Hummay, souverain du Kānem-Borno.	
Après 1100 Polynésie : expansion démographique dans les Marquises et migration vers les îles Tuamotu et la Nouvelle-Zélande.	XII^e siècle Expansion des Yoruba (Afrique de l'Ouest). Objets en métal d' fè. Fondation de la dynastie shona de Mwene Mutapa (Afrique de l'Est).	1100

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1102– 1125 Début du mouvement communal dans le nord de la France et aux Pays-Bas. 1104 <i>La Chanson de Roland</i>, poème épique peut-être dû au barde normand Turolf, en ancien français. 1115– 1153 Saint Bernard, abbé de Clairvaux, prêche la deuxième croisade, lutte contre les cathares et s'élève contre la corruption au sein de l'Église. 1119 Ordre des Templiers. 1122– 1157 Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, instigateur de la traduction du Coran en latin (1141).	1111 Installation de marchands pisans à Constantinople. 1118– 1143 Jean I^{er} Comnène.	1111 Mort d'Al-Ghazālī (né en 1058), théologien, juriste et critique des « philosophes » en Iran. 1122 Début de la dynastie almohade, fondée par Ibn Tūmart, dans le sud du Maroc. Mort de Ḥarīrī, auteur du <i>Māqāmāt</i>.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (<i>suite</i>)	Afrique (<i>suite</i>)	Amériques (<i>suite</i>)
1101 – Empereur chinois Huizong, peintre et calligraphe. 1102 Utilisation de la boussole par les navigateurs chinois.	Vers 1100 Fondation de Tombouctou, à l'origine simple campement touareg. Fondation de l'empire du Maï. 1107 Fondation de Zanzibar. Vers 1120 Kilwa supplante Mogadiscio et obtient le monopole du commerce de l'or de Sofala; elle devient la capitale d'un État musulman commerçant au sein duquel se développe la civilisation swahili (Afrique de l'Est). 1122 Avènement de la dynastie almohade dans le sud du Maroc.	Vers 1100 <i>Andes</i> Débuts de la culture chibcha sur les hauts plateaux de Bogotà, en Colombie. Après 1100 Fondation de Cuzco; progression de l'hégémonie des Incas.

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1132 Abbaye de Saint-Denis en France : début de l'architecture gothique. 1137 Fondation d'une école de médecine à Montpellier, en France. 1138 La nouvelle dynastie allemande des Hohenstaufen est soutenue par la papauté.	1143–1180 Manuel I^{er} Comnène.	1144 La ville chrétienne d'Édesse est prise par le Turc seldjoukide Zenkî, provoquant la deuxième croisade. 1150–1159 Conquête du Maroc par les Almohades qui disposent d'une tête de pont en Espagne (Almería, Séville, Grenade).

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (suite)	Afrique (suite)	Amériques (suite)
1123 – Règne d'Injong de Corée, 1146 au cours duquel sont utilisés des caractères d'impression métalliques mobiles.		
1125 Naissance de Basava (Inde du Sud), fondateur de la secte monothéiste des ingāyat.		
1126 Conquête du nord de la Chine par les Jin (Jurchen) de Mandchourie.		
Vers Fabrication de poudre à 1130 canon en Chine.		
1130 – Empire des Qarā-Kitāy, 1209 Prémongols sinisés en Asie centrale et orientale.		
1130 – Temple d'Angkor Wat au 1140 Cambodge.		
1137 Le <i>Genji monogatari</i> représentant la vie de cour au Japon. Mort de Rāmānuja, adepte du bhakti et critique de Śankara.		
1140 – Laing Kai, peintre chinois. 1210		
1150 Le <i>Rājatarāṅgiṇī</i> , grande histoire du Cachemire rédigée par Kalhaṇa.		
1151 Le christianisme se répand parmi les tribus mongoles d'Asie centrale.		

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1152–1190 Frédéric I ^{er} Barberousse, empereur germanique.		
1154–1189 Henri Plantagenêt, roi d'Angleterre.	1154 Victoire de la Suède sur les Finnois ; christianisation de la Finlande.	
	1156 Installation de marchands génois à Constantinople	
1157 La légende de <i>Tristan et Iseult</i> (poème en ancien français). Romans arthuriens de Chrétien de Troyes (mort en 1183).		1158 Nūr al-Dīn à Damas. Mosquée de la Koutoubia à Marrakech.
1162 Début de la construction de la cathédrale Notre-Dame de Paris.		1165 Mort d'Al-Idrīsī (né en 1099), géographe.
	1169 Vladimir, capitale de l'État russe de Vladimir Souzdal.	1171 Saladin (Ṣalāḥ al-Dīn), sultan d'Égypte : dynastie des Ayyūbides. Grande Mosquée de Séville.
1175 Début de la construction de la cathédrale de Canterbury dans le Kent.		
1179–1223 Avènement de Philippe Auguste, roi de France.		Vers 1180 Marchands <i>kārimī</i> dans l'océan Indien.
		1180–1192 Les Khārezm-shāh dominant l'Iran et Bagdad.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
Vers 1162 – 1127 Gengis khān, conquérant mongol. 1162 Livre de Xhu Xi sur la vie quotidienne des Chinois. 1172 Mort de Hemachandra (né en 1088), écrivain et philosophe indien. Floraison de la statuaire en bronze dans le sud de l'Inde et à Sri Lanka. Vers 1175 Poème de Jayadeva sur Kṛiṣṇa, le <i>Gīta-Govinda</i>. 1177 Sac d'Angkor (Cambodge) par les Cham.		

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
	1181 Installation de marchands allemands à Novgorod.	
	1185–1205 Anarchie politique à Constantinople.	
1189–1199 Richard Cœur de Lion, roi d'Angleterre.		1187 Victoire de Saladin sur les Latins à Haṭṭīn. Jérusalem est reprise.
1189–1192 Troisième croisade.		
1190 Apparition de la boussole, invention chinoise transmise par les Arabes, en Méditerranée.		1190 Mort d'ʿAttār, poète soufi de Nishāpūr.
		1190–1192 Troisième croisade.
		1192 Saladin autorise l'accès des pèlerins chrétiens au Saint-Sépulcre.
		1193 Mort de Saladin (né en 1137). Division de ses États (Syrie, Palestine, Égypte). La « Giralda » de Séville (minaret de la mosquée).
1195 Les chevaliers Teutoniques. Les Hohenstaufen dominent la Sicile.		1195 Victoire des Almohades sur les Castillans à Alarcos.
1197 Le pape Innocent II. Apogée du pouvoir pontifical.		

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (<i>suite</i>)	Afrique (<i>suite</i>)	Amériques (<i>suite</i>)
1181 – Règne de Jayavarman VII, bâtisseur d'Angkor Thom (Cambodge). 1218 1184 Réforme de la langue chinoise: séparation opérée par Zhu Xi entre langue parlée et langue écrite. . (1114) Bhāskara II, mathématicien et astronome indien, établit les lois des mouvements planétaires. –1186 1186 – Conquête du nord de l'Inde par Muʿizzuʿddīn de Ghūr. Prise de Delhi (1193). 1193 1192 – Règne des shōgun au Japon. 1867		

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
		(1126) bn Rushd (Averroès) –1198 de Cordoue, juriste et philosophe. Fin du Minaret de Jām en XII ^e siècle Afghanistan.
1200 Vers Le <i>Nibelungenlied</i> , poème 1200 épique en vieil allemand. 1202 Apparition des chiffres « arabes » en Ita ie (Léonard Fibonacci de Pise). 1204 Prise de Constantinople par les croisés de la quatrième croisade. <i>Parzival</i> , du poète allemand Wolfram von Eschenbach, marque l'apogée du roman arthurien.	1203 Église bulgare autocéphale. 1204 Prise de Constantinople par les « Latins » (quatrième croisade); fondation de l'« Empire latin » de Constantinople et des États « latins » du Péloponnèse, d'Athènes et de Thessalonique. Fondation de l'empire grec de Trébizonde (1204–1461). 1204– Théodore I ^{er} Lascaris, 1222 fondateur de l'Empire byzantin de Nicée (1204–1261).	(1135) bn Maymon (Maimonide) –1204 de Cordoue, théologien et médecin juif.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
1199 Le Qutb Minār de Delhi : naissance de l'architecture indo-musulmane.	Fin du XII^e siècle Premières pièces émises par le sultan de Kilwa.	
1200 École de peinture song en Chine. Vers 1200 Îles Marquises : les <i>tohua</i>, places de villages rectangulaires bordées de terrasses et de maisons. 1206 Gengis khān, couronné, unifie la Mongolie. Qutbu'ddīn Aibak (mort en 1210) fonde le sultanat de De hī.	Vers 1200 Lalibela, roi zagwé d'Éthiopie, bâtisseur d'églises et de couvents monothétiques. 1200-1235 Domination des Sosso sur le Soudan occidental.	1200 <i>Méso-Amérique</i> Après 1200 Migration des Aztèques, venus du Nord-Ouest, vers la haute vallée de Mexico. 1200–1500 L'Empire aztèque ; sa capitale, Tenochtitlán (l'actuelle Mexico), est fondée en 1325. L'Empire tarasque, capitales : Ihuatzio et Tzintzuntzan.

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1209 Saint François d'Assise, apôtre de la pauvreté, fondateur de l'ordre des franciscains, l'un des premiers poètes italiens. 1211 Cathédrale de Reims en France. 1212 Bataille de Las Navas de Tolosa : effondrement du pouvoir musulman en Espagne. 1212–1294 Roger Bacon, philosophe et théologien anglais. 1214 Bataille de Bouvines, signant la consolidation de la monarchie française. 1215 <i>Magna Carta</i>. Université de Paris. 1216 Ordre des dominicains. 1218–1250 Frédéric II, empereur germanique. 1226–1230 Les chevaliers Teutoniques s'emparent de la Prusse. 1226–1270 Règne de Saint Louis (Louis IX), roi de France.		(1141)–1209 Nizāmī Ganjawi, poète persan. 1212 Bataille de Las Navas de Tolosa : les Almohades sont vaincus par les Castillans, effondrement du pouvoir musulman en Espagne. 1120 Mosquée 'Alā' al-Dīn de Konya en Turquie. 1220–1237 Kayqobād I^{er}, apogée du sultanat seldjoukide de Rûm.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (<i>suite</i>)	Afrique (<i>suite</i>)	Amériques (<i>suite</i>)
1211 – Les Mongols conquièrent la Chine du Nord. 1215 1219 – Tous les territoires compris entre la Corée et la Russie occidentale tombent dans les mains des Mongols. 1230 1227 Ögödäy (mort en 1241) devient grand khân des Mongols; Bātū (mort en 1256), petit-fils de Gengis khân, est fait seigneur de toute la partie occidentale de l'Empire mongol (la Horde d'or). 1228 – L'<i>Histoire secrète des Mongols</i> est écrite par un auteur mongol anonyme. 1240		

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
		1229–1574 Dynastie des Hafsides en Tunisie.
1235–1250 La Sainte-Chapelle à Paris (apogée de l'architecture gothique et du vitrail).		1235–1239 Les Mongols achèvent la conquête de l'Iran.
		1236 Ferdinand III de Castille prend Cordoue.
		1236–1393 Les Ziyânides en Algérie.
		1237 Indépendance des Nasrides à Grenade.
		1240 Mort à Damas d'bn 'Arabî (né en Espagne), l'un des grands mystiques musulmans.
	1242 Victoire du Russe Alexandre Nevsky sur les chevaliers Teutoniques.	
1245 Cathédrale de Westminster à Londres.		
		1248 Prise de Séville par Ferdinand III.
		1248 Mort d'bn al-Baytâr de Malaga, auteur d'ouvrages de botanique.
1249 Université d'Oxford.	1249 Fondation de Stockholm.	

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
1245–1246 Jean du Plan Carpin, franciscain italien (vers 1182–1252), en Mongolie et en Asie centrale. 1246–1248 Kūyūk, grand khān des Mongols	1230–1255 Soundiata Keita, empereur du Mali, défait les Sosso et assure son hégémonie. 1230–1259 Apogée du Kānem sous le règne de Dūnama Dibalami. Vers 1230 Commerce avec les Chinois sur la côte orientale de l'Afrique; traite des esclaves.	

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1252 Première frappe de la monnaie d'or de Florence : le florin. 1255 Université de Salamanque, Espagne. 1257 Université de Cambridge, Angleterre.	1261 Les Grecs reprennent Constantinople 1261–1282 Michel VIII fonde la dynastie des Paléologues (1261–1453)	1250 Les Mamelouk s'emparent du pouvoir en Égypte et en Syrie en 1260. 1258 Prise et sac de Bagdad par les Mongols. 1260 Sous Baybars, les Mamelouks défont les Mongols à 'Ayn Jālūt, en Syrie. 1261 Le ca'ife 'abbāsside se réfugie au Caire.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>		Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
Vers 1250	Le temple du Soleil à Konarak, en Inde orientale.	Vers 1250	Fondation du royaume mossi d'Ouagadougou (Afrique de l'Ouest). Émergence des royaumes côtiers du Kongo (Afrique centrale). Intégration des Yoruba dans le royaume d'Ifé (Afrique de l'Ouest). Grandes migrations bantoues (Afrique centrale et australe).
1251–1259	Möngke, grand khān des Mongols.		
1253–1254	Guillaume de Rubrouck, franciscain flamand (vers 1200–1293), en mission en Mongolie pour Louis IX, roi de France.		
1254–1322	Zhao Mingfu, peintre et calligraphe chinois.		
1255	Hülegü (mort en 1265), frère de Möngke, devient chef suprême de l'Asie centrale et occidentale et fonde la dynastie il-khānide (mort en 1265).		
1258	Destruction de Bagdad par les Mongols.		
1260	Kübilāy khān (mort en 1294), petit-fils de Gengis khān, grand khān des Mongols et fondateur de la dynastie des Yuan (1271–1368) en Chine. Installe sa capitale à Beijing.		

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1265 Premier parlement d'Angleterre. La <i>Somme</i> de saint Thomas d'Aquin (1225–1274), dominicain italien qui tente de réconcilier foi et raison. Naissance de Dante (mort en 1321) poète italien.		
1266 Naissance de Giotto, peintre italien.		
1267 Manufacture du papier en Italie.	1267 Les Génois s'établissent à Galata, quartier de Constantinople.	
		1269 Dynastie mérinide au Maroc, capitale : Fès.
1273 Rodolphe de Habsbourg élu empereur. Fondation de la dynastie des Habsbourg (1273–1918).		1273 Mort de Jalāl al-Dīn Rūmī, poète et mystique persan dont le fils, Sultan Veled, crée la confrérie de la mawlawiyya à Konya, en Turquie.
1274 Concile de Lyon sur l'union des Églises de Rome et de Constantinople.		
	1282–1328 Andronic II, empereur byzantin.	1277 Mort du sultan mamelouk Baybars. Vers 1280–Vers 1324 Osman I^{er}, bey des Ottomans, éponyme de la dynastie ottomane.
1284 Frappe du ducat vénitien.		1284–1285 Hôpital et mosquée de Qāla'un au Caire.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
1271–1292 Marco Polo en Asie centrale et en Chine où il passe 20 ans. Vers 1275–1315 Règne du roi thaï Rama Kamhing qui institue l'écriture thaï.	1276 Le royaume nubien chrétien de Maqurra (capitale : Dongola) passe sous le protectorat des Mamelouks. 1285 Fondation du sultanat de Kilwa. Renforcement de l'empire du Ma i sous le règne de Mansa Sakura (1285–1300).	

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
Vers 1298 Le <i>Livre des merveilles</i> de Marco Polo.		1291 Chute de Saint-Jean d'Acre, dernier bastion franc en Orient. Mort de Sa'fī de Shīrāz, poète et prosateur persan. 1295 La Mecque passe sous le contrôle des Mamelouks. L'Alhambra de Grenade : dernier flamboiement de l'art islamique en Espagne.
1300 1304–1373 Pétrarque, poète italien 1309–1376 Les papes à Avignon, France. 1313–1375 Giovanni Boccaccio (Boccace), poète ita ien.	Début du XIV^e siècle Église du Saint-Sauveur à Chora (Kariye Camii). Constantinople : mosaïques ; derniers feux de l'art impérial byzantin. 1308 Moscou se substitue à Kiev comme siège du patriarcat de l'Église orthodoxe russe.	Début du XIV^e siècle Fin de la dynastie des Seldjoukides de Rūm. Indépendance des émirats turkmènes locaux. Yunus Emre, poète mystique turc. 1312–1313 <i>Chroniques des rois d'Andalousie et du Maghreb</i> d'Ibn Idhārī.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
1290 – Dynastie kha jī (sultanat de De hi). 1320 1295 Construction de la première église chrétienne à Beijing. Conversion des il-khān mongols à l'islam sous le règne de Ghazān (1295–1304). 1296 – Règne d'ʿAlāʾuʾddīn Kha jī, le plus puissant des sultans de De hi. 1316		
1301– Ni Zan, peintre chinois 1374 1308 Jean de Montcorvin, archevêque de Beijing.	1307– Règne de Mansa Mūsā, souverain du Ma i. Apogée du royaume. 1331 1315 Islamisation progressive de la Nubie.	1300

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
	1321 – Rébellion du prince 1328 byzantin Andronic le Jeune contre Andronic II. Victorieux grâce à l'appui de Jean Cantacuzène, il devient Andronic III (1328–1340). 1326 – Prise de Brousse et de 1331 Nicée par les Ottomans. 1331 Avènement d'Étienne IX Douchan (mort en 1355) en Serbie. Il envahit l'Albanie et la Macédoine et se fait proclamer empereur à Skopje (1346). 1332 Mort de Théodore Métochite, érudit, philosophe et historien, doyen de l'université impériale sous Andronic II. 1333 Casimir III (1309–1370), roi de Pologne. 1335 – Théophane le Grec, 1405 peintre d'icônes et de fresques en Russie.	Vers 1324 – Règne d'Orkhān, bey des vers 1362 Ottomans. 1326 – Prise de Brousse et de 1331 Nicée par Orkhān. 1328 Mort d'bn Taymiyya, théologien ḥanbalite. 1332 – bn Khaldūn, historien et 1406 sociologue. <i>Muqaddima</i>, <i>Kitā al-I'ḥbār</i>.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
1318 Exécution de Rashīd al-Dīn, auteur de l'<i>Histoire du monde</i> et ministre de l'īl-khānat. Le célèbre poète indo-persan Amīr Khusraw (mort en 1325) écrit son <i>Nuh Sipihr</i>, œuvre marquée par le patriotisme.		
1324– Règne de Muḥammad 1351 Tughluq, sultan de De hi ambitieux et novateur.	1325 Conquête de Gao et du royaume songhay par Mansa Mūsā. 1328 En Éthiopie, le royaume amharique chrétien de Choa soumet le sultanat musulman d'Ifat. 1331 Visite d' bn Baṭṭūṭa à Kilwa.	
1335 Fin de la dynastie mongole en Iran.	Vers 1335 Fondation de Mbanza Kongo, capitale du royaume du Kongo (Afrique centrale).	

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1337 Début de la guerre de Cent Ans entre la France et l'Angleterre.	1340 – Controverse sur 1351 l'hésychasme à Constantinople (Grégoire Palamas). 1341 – Révolte de Jean 1347 Cantacuzène contre Jean V Paléologue. Il s'autoproclame empereur de Byzance (Jean VI, 1341–1355).	1337 Les Mérinides à Tlemcen, Algérie.
1346 Défaite des Français, battus par les Anglais à Crécy. Siègne de Calais. La poudre à canon fait son apparition sur les champs de bataille d'Europe, entraînant le déclin de la chevalerie.		1346 Fin de la dynastie Īl-khānide de Perse.
1347 – La peste ravage l'Europe. 1352		1351 – Madrasa (école) Bū 1358 'Ināniyya à Fès, au Maroc. 1354 Madrasa du sultan Ḥasan au Caire.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (suite)	Afrique (suite)	Amériques (suite)
Vers 1335–1347 Voyages du Maure Ibn Baṭṭūṭa en Inde et en Chine. 1336 Fondation de l'empire de Vijayanagar dans le sud de l'Inde.		
1343 Vijayanagar devient capitale.		
1347 Fondation du royaume bahmanī dans le Deccan (Inde).		
1350 Première mention du rouet en Inde.		
Vers 1350 Mort de Nāṃdev, monothéiste indien. 1350–1389 Apogée de l'empire de Majapahit dans l'archipel indonésien.		
1350–1767 Royaume d'Ayutthaya en Thaïlande.		
1351–1388 Règne de Fīrūz Tughluq, sultan de De hi et bâtisseur de canaux dans le nord de l'Inde.		
1353 Création du royaume de Lan Xang au Laos.	1353 Ibn Baṭṭūṭa visite Tombouctou.	
1357 L'historien indo-musulman Z̧iyā' Baranī écrit le <i>Tārīkh-i Firuzshāhi</i> (en persan).		Vers 1350 <i>Méso-Amérique</i> Les Mixtèques prennent le pouvoir dans l'ouest de l'État d'Oaxaca ; plus tard, leur domination s'étend à Monte A bán et à d'autres centres zapotèques de l'est.

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
	1360 Nicéphore Grégoras, théologien, philosophe, opposant à l'hésychasme, écrit une <i>Histoire romaine</i> .	
	1362 Prise d'Andrinople (Edirne) par les Ottomans qui en font leur capitale.	1362 – 1389 Murād I ^{er} , sultan ottoman.
		Vers 1365 Création du corps des janissaires par Murād I ^{er} .
	1369 Soumission au catholicisme de l'empereur byzantin Jean V qui espère ainsi déclencher une croisade contre les Turcs.	(1304)–1369 ou (1304)–1377 Ibn Battūta, voyageur maure, parcourt le monde musulman, de l'Espagne à la Chine et en Afrique subsaharienne, entre 1325 et 1353.
	1370–1371 Occupation de la quasi-totalité de la Macédoine par les Ottomans ; la Bulgarie est réduite à un statut de vassal.	
	1370–1424 Žižka mène la révolte des partisans tchèques de Jan Hus.	
1376–1384 Wycliffe, réformateur anglais, réfute la plupart des dogmes de l'Église et soutient la révolte des paysans.		
1378–1418 Grand schisme de l'Église catholique.		

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (<i>suite</i>)	Afrique (<i>suite</i>)	Amériques (<i>suite</i>)
1363 Apparition du nō, genre dramatique japonais. 1364 Fondation de la dynastie shan d'Avā (Birmanie centrale). 1368 – 1644 Dynastie des Ming, qui chasse les Yuan mongols et leur succède. 1370 – 1405 Règne et conquêtes de Timūr Lang (1336–1405) en Asie centrale, en Syrie, en Anatolie, en Russie méridionale et en Inde septentrionale. Vers 1375 Commentaires sur les écoles brahmaniques de Mādhava Āchārya.	Vers 1360 Fondation du royaume du Djolof (Afrique occidentale). Vers 1380 Développement du Zimbabwe en liaison avec le trafic maritime oriental côtier. 1382 – 1411 Dawit I^{er}, roi d'Éthiopie, tente de contenir la pression musulmane.	

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1386 Université d'Heide berg, Allemagne. 1387 – 1390 Les <i>Contes de Canterbury</i> de Chaucer. 1388 Confédération suisse.	1389 Défaite des Serbes au Kosovo face aux Ottomans. 1396 Bataille de Nicopolis : défaite des Hongrois et des croisés face au sultan ottoman Bāyazīd I^{er}. Blocus de Constantinople par les Ottomans. 1397 Union de Kalmar : unification de tous les royaumes scandinaves.	1389 Victoire sur les Serbes et mort de Murād I^{er} au Kosovo. 1389 – 1402 Bāyazīd I^{er}, sultan ottoman. 1390 Mort de Hāfiz, poète soufi, à Shīrāz. Vers 1395 Institution du <i>devchirme</i> (tribut sous forme d'enfants enlevés aux chrétiens assujettis). 1396 Victoire ottomane sur une croisade chrétienne à Nicopo is. Timūr Lang (Tamerlan) domine l'Iran et l'Iraq. « Forteresse d'Anato ie » sur le Bosphore (Anadolu Hisar).

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (<i>suite</i>)		Afrique (<i>suite</i>)	Amériques (<i>suite</i>)
		Vers 1385	Apogée de Kano et de Katsina. Début de l'islamisation des régions hawsa (Afrique occidentale).
1397	Construction du Pavillon d'or à Kyôto.		
1398	Destruction de Delhi par Timûr Lang.		
1399–1420	Construction de monuments à Samarkand par Timûr Lang.		
1392–1910	Dynastie des Yi en Corée.		
Fin du XIV ^e siècle	Polynésie : construction d'immenses temples sur les côtes (<i>marae</i>).	Fin du XIV ^e siècle	Début de l'exode vers le Tchad des Arabes nomades d'Égypte, chassés par les Mamelouks. Les Tûnjûr s'établissent au Dâr Fûr, au Kurdufân et au Waddai.

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1400 1396 – Paolo Uccello, peintre italien; développement de la perspective linéaire. 1401 – Premières banques à Barcelone et à Francfort. 1402	1410 Jan Hus condamné et brûlé pour hérésie à Constance. 1420 – 1434 Croisade contre les Hussites, mouvement national tchèque.	Début du XV ^e siècle Les Āq-Qoyunlu dominent l'Anatolie orientale des Qarā-Qoyunlu (Iran occidental et Iraq). 1402 Défaite et capture de Bāyazīd I ^{er} à Ankara par Timūr Lang. Dislocation de l'État ottoman. 1406 Gūr-i Mīr, mausolée de Timūr Lang à Samarkand. 1412 – 1421 Reconstruction de l'État ottoman par Mehmed I ^{er} . 1415 – 1420 « Mosquée verte » de Brousse, Turquie. 1415 – 1481 Mehmed II, surnommé « le Conquérant » (Fâtih), sultan ottoman. 1421 – 1451 Murād II, sultan ottoman.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (suite)		Afrique (suite)		Amériques (suite)
				1400
XV ^e siècle	Islamisation progressive de Java, des régions côtières de Sumatra et du Turkestan oriental.	Début du XV ^e siècle	Les Songhay prennent peu à peu possession du Maï.	Andes
1400	Mosquée Jimi ^c Masjid de Gulbarga (63 dômes) en Inde.		Expansion du Bénin.	1400 – 1500 Apogée de l'Empire inca sous le règne de Pachacutec Yupanqui (1438–1471). Expansion sur les hauts plateaux de Bolivie, dans le nord-ouest de l'Argentine et dans le centre du Chili; sous le règne d'Huayna Capac (1493–1527), expansion jusqu'aux frontières de la Colombie.
1405 – 1433	L'amiral chinois Zheng He accomplit ses voyages en mer de Chine du Sud et dans l'océan Indien.			
1406	Construction de la Cité interdite à Beijing.			
1407	Java et les royaumes malais sous domination chinoise.			
1410	Ashraf Jahāngīr Simnānī diffuse les idées d'Ibn al-'Arabī en Inde.			
		1419 – 1460	Exploration systématique de la côte occidentale de l'Afrique par les Portugais.	
1420 – 1506	Sesshū, peintre japonais.	1420	Premier Royaume luba en Afrique centrale.	
1421	Achèvement du temple du Ciel à Beijing, déclarée capitale impériale.			

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1429–1431 Jeanne d'Arc (1412–1431).	1426 Icônes d'Andreï Roublev dans la cathédrale de Moscou.	1422–1438 Barsbāy, sultan mamelouk. 1424 Observatoire d'Ulugh Beg à Samarkand.
1431–1474 François Villon, poète français.		
1432 <i>L'Adoration de l'agneau</i> de Jan van Eyck (vers 1390–1441); début en Flandres de la peinture à l'huile et de la perspective aérienne.		
1434–1464 Cosme de Médicis à Florence		
1436 Dôme de la cathédrale de Florence.	1438–1439 Concile de Ferrare/Florence. Proclamation de l'union des Églises, repoussée par le peuple byzantin et son clergé.	

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
1423 En Inde: mosquée d'Ahmadābād. Épanouissement de l'architecture indo-musulmane. 1425–1470 Empire oïrat (mongol-kalmouk) de l'i i à la Mongolie.		<i>Méso-Amérique</i> 1427–1440 Fin de l'hégémonie tépanèque: conquête d'une grande partie de la vallée de Mexico par le roi aztèque Itzcoatl. 1430–1472 Règne paisible de Netzahualcōyotl de Tlaxcala, grand bâtisseur et poète (langue náhuatl); sa capitale, Texcoco, devient un important centre culturel.
1434 Phnom Penh, capitale du Cambodge.	1435 Les Touareg s'emparent de Tombouctou.	

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1143 Concile de Ferrare/ Florence : union des Églises de Rome et de Constantinople.		(1363)– 1442 Al-Maqrīzī, administrateur, professeur, auteur du <i>Khitāt</i> (topographie d'Al-Fustāt, du Caire et d'Alexandrie) et d'une <i>Histoire de l'Égypte</i>.
1148 Invention de l'imprimerie à caractères mobiles par Gutenberg à Mayence, Allemagne.	1148 Église russe autocéphale. 1449– 1453 Constantin XI Dragasès, dernier empereur byzantin.	Mi ieu du XV^e siècle « Mosquée bleue » de Tabriz; zénith de la décoration de céramique islamique en Iran. Floraison de la civilisation islamique en Asie centrale. 1450– 1535 Bihzād, miniaturiste à Herāt; zénith de l'art figuratif islamique. 2^{de} moitié du XV^e siècle Aḥmad ibn Mājid, navigateur arabe, dans l'océan Indien; selon la légende, il guide Vasco de Gama vers l'Inde.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
1451–1526 Dynastie lodī du sultanat de De hi. Poésie hindī de Kabīr de Bénarès : synthèse spirituelle hindo-musulmane.	1440 Début du règne d'Eware au Bénin : apogée du royaume. Floraison de l'art du métal.	
	1441 Début de l'importation d'esclaves africains au Portugal.	1441 Le souverain aztèque Moctezuma I^{er} (« Montezuma ») soumet de vastes territoires d'Amérique centrale.
	Vers 1450 Création de principautés sur la rive droite du Sénégal par les Peul (Fulani) et les Lamtūna.	
	Vers 1450–1497 Règne de Muḥammad Rumfa, sultan de Kano, grand bâtisseur.	

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)		Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)		Monde musulman (<i>suite</i>)	
1452	Naissance de Léonard de Vinci, artiste italien.	1452	Mort de Gémiste Pléthon, philosophe byzantin, théoricien du néoplatonisme. Construction de la forteresse ottomane de Roumélie sur le Bosphore.	1452	Forteresse de Roumélie sur le Bosphore.
		1453	Siège de Constantinople par le sultan ottoman Mehmed II; la ville tombe le 29 mai.	1453	Prise de Constantinople par Mehmed II. Désormais appelée Istanbul, la ville devient capitale en 1458–1459.
				1454	Premières directives (<i>kānūnnāme</i>) de Mehmed II sur l'organisation de l'Empire ottoman.
1455	La Bible de Gutenberg.				
1455–1485	La guerre des Deux-Roses en Angleterre.	1458	Ivan III, souverain de Russie (1458–1505)		
1460	Mort du prince Henri « le Navigateur », instigateur de l'exploration de la côte africaine par les Portugais. Polyptyque de l'Adoration de saint Vincent du peintre portugais Nuno Gonçalves.				
1461–1483	Louis XI, roi de France	1461	Prise de Trébizonde par les Ottomans. Fin de l'empire de Trébizonde, dernier État grec.	1463–1471	Mosquée Fatih à Istanbul.
				1463	Arsenal d'Istanbul.
		1468	Mort de Georges Scholarios (Gennadios), opposant à l'union des Églises, premier patriarche de Constantinople sous les Ottomans.	1468–1469	Règne du sultan mamelouk Qāyṭbāy.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (<i>suite</i>)	Afrique (<i>suite</i>)	Amériques (<i>suite</i>)
1467 – Guerre civile au Japon. 1477 Destruction de Kyōto.	1461 Colonisation des îles du Cap-Vert par les Portugais. 1464 – Règne de Sonni ʿAī 1492 qui s'empare de Tombouctou et de Djenné. 1465 – Règne du sultan ʿAlī 1497 Gaʿī ibn Dūnama dans le Borno.	

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1469–1494 Lorenzo de Médicis à Florence ; essor de la culture de la Renaissance.		
	1474–1478 Soumission des duchés de Rostov et de Novgorod par Ivan III. Unification de l'Empire russe.	1475–1478 Palais de Topkapi à Istanbul.
1478 <i>Le Printemps</i> de Botticelli ; néopaganisme dans l'art.		(Vers 400)–1480 ʿĀshiqpāshāzāde, chroniqueur ottoman.
1481 L'Inquisition en Espagne.	1481 Fin de la domination de la Horde d'or sur la Russie méridionale.	(1481)–1512 Règne du sultan ottoman Bāyazīd II.
1482 Construction de la chapelle Sixtine à Rome.		
1483 Naissance de Rabelais, de Raphaël et de Luther.		
1485 Début de la dynastie des Tudor en Angleterre (1485–1603). Impression par Caxton de <i>La Morte d'Arthur</i> , dernier grand roman arthurien dans la tradition médiévale. Premières opérations de banque des Fugger à Augsbourg.		
1488 L'explorateur portugais Bartolomeu Dias atteint le cap de Bonne-Espérance.		

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) (suite)	Afrique (suite)	Amériques (suite)
1480 Le peintre Kāno Masanobu fonde l'école Kāno au Japon.	1471 Les Portugais atteignent le Cameroun et le Gabon.	1481 – 1520 <i>Méso-Amérique</i> Expansion maximale de l'Empire aztèque sous le règne d'Ahuizotl (1481–1502) et de Moctezuma II (1502–1520).
	1488 Découverte du cap de Bonne-Espérance par le Portugais Bartolomeu Dias.	1487 Consécration du « Temple Mayor » de Tenochtitlán.

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)
1492 Prise de Grenade par les « rois catholiques » de Castille et d'Aragon. Premières expulsions de juifs et de musulmans d'Espagne. Christophe Colomb découvre les îles des Antilles. 1494 Traité de Tordesillas : le pape divise le monde entre sphères d'influence portugaise et castillane. 1498 L'explorateur portugais Vasco de Gama contourne l'Afrique et atteint Caïcut, en Inde.		1492 Prise de Grenade par les Espagnols. Fin de la dynastie des Naşrides. Les Ottomans accueillent les juifs chassés d'Espagne à Thessalonique et à Istanbul. Mort à Herât de Jāmī, dernier grand poète persan classique, grand philosophe mystique. 1499 Prohibition de l'islam en Espagne.
1500 1500 À la suite de Vasco de Gama, l'explorateur portugais Pedro Álvares Cabral aborde au Brésil.		1501 Mort à Herât de Mīr ʿAlī Shīr Nawāʿī, grand poète turc.

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
1498 Découverte de la route maritime des Indes par Vasco de Gama ; il débarque à Calicut sur la côte de Malabar.	Vers 1490 Premières missions catholiques en Afrique. Conversion au christianisme de l'empire du Kongo.	1492 <i>Caraïbes</i> Christophe Colomb, débarqué à Guanahani (San Salvador), se croit arrivé sur les rives orientales de l'Asie.
	1493 L'Empire songhay est dirigé pendant un siècle par les Askiya, nouvelle dynastie fondée par Muḥammad Ture ou Sylla (1493–1528). Apogée de l'université de Sankoré à Tombouctou.	
	1498 Vasco de Gama double le cap de Bonne-Espérance et atteint Calicut, en Inde.	1497 <i>Amérique du Nord</i> Jean Cabot longe une partie de la côte nord-américaine.
	1500 Cabral aborde au Brésil avant de doubler le cap de Bonne-Espérance et d'atteindre Ca icut, en Inde.	1500 <i>Amérique du Sud</i> 1500 Les Portugais (Cabral) découvrent le Brésil et en font une colonie.

Europe de l'Ouest (<i>suite</i>)	Byzance, Europe centrale, de l'Est et du Nord (<i>suite</i>)	Monde musulman (<i>suite</i>)

Asie et Océanie (Asie centrale, du Sud, de l'Est et du Sud-Est) <i>(suite)</i>	Afrique <i>(suite)</i>	Amériques <i>(suite)</i>
1505 Début de la colonisation portugaise de Sri Lanka, puis de Goa (1510) et de Malacca (1511). 1510 Prise de Goa par les Portugais; la ville devient le centre de la puissance portugaise en Orient.	1504 Destruction du royaume nubien chrétien d'Alwa. 1505 Les Portugais occupent Kilwa. Début de la colonisation portugaise du Mozambique et de la traite des esclaves vers l'Amérique.	1507 Le nouveau continent est baptisé « Amérique » par le cartographe allemand Martin Waldseemüller, en l'honneur du navigateur italien Américo Vespucci.

Index

A

- Abbās al-Majūsī, Alī ibn, médecin perse 251
- Abbasside, califat 738, 740, 742, 745-7, 751, 756, 758
- Abū Bakr, calife 114, 307, 615, 619, 628-9, 636, 639
- Abungu, George, archéologue kenyan 1245
- Adélard de Bath, astronome 241, 271
- Afghanistan 667
- Afonso, Dom, roi du Congo 143
- Afrique 51-4, 142-4, 168-9, 230-231, 283-4, 680-3, 1145, 1147-1149, 1152-3, 1158-65, 1176-1181, 1185, 1239, 1244-9, 1250-1254, 1260-5, 1267-71, 1274-6, 1278-92, 1448-9
- Afrique centrale 1276-8
- Afrique de l'Est 684-5, 1238, 1241-2, 1246-7, 1249, 1251, 1253, 1258-60, 1263-5
- Afrique de l'Ouest 1154-9, 1168, 1170, 1180-1, 1184-9, 1246-7, 1249, 1253, 1263
- Afrique du Sud 1278
- Aguadas, peuple 1448-9
- Akans, peuple 1156
- ʿAlāuʿddīn Khaljī, sultan 130
- Albert le Grand, savant 247, 329
- Aléoutes, peuple 1306, 1309-10
- Alexandre de Halès, penseur anglais 505
- Alfonso, Pedro (Alphonsus, Pertrus) médecin et savant espagnol 565
- ʿAlī, cousin du Prophète Muḥammad 615, 629
- Algérie 674-5
- Allibert, C., archéologue 1261
- Almohades, tribu 707-8
- Almoravides, tribu 682-3, 707
- Amérique centrale 1391, 1393-8
- Amérique du Nord 11, 15, 40, 59-60, 68, 210-2, 283, 1300, 1302-1306, 1308-22, 1325-6, 1329, 1332-6, 1338-49, 1352, 1354, 1356-8, 1442-3, 1454-8
- Amérique du Sud 9-11, 18-9, 40, 57-9, 68, 1400-14, 1417-8, 1429-1433, 1442-4, 1446-9, 1452-8
- Amérique précolombienne 1332
- ʿĀmilī, Shaykh Bahāʾ al-Dīn, auteur perse 872
- ʿĀmirī, Abūʾl-Ḥasan, philosophe perse 874
- Amlak, Yekouno, restaurateur de la dynastie salomonide 1220
- Anasazi, tradition 1352-8
- Anatolie 674-8, 913-5, 918-9, 930, 1125, 1130
- Andalousie 246, 817, 828-38, 834-849
- Anne Comnène, princesse byzantine 263
- Anselme d'Aoste, fondateur de la scolastique 504
- Antilles 1416-7
- Apaches, peuple 1354
- Aquin, Thomas de, saint 329, 505
- Arabie 610-20
- Aragawi, Za-Mikaʾel, fondateur du monastère de Debre Damo 1230
- Arauca, ancienne tradition 1415-6
- Archimède, physicien, mathématicien et ingénieur grec 239

Arctique de l'Amérique du Nord
1310-2

Argentine 1446, 1450-1, 1453

Arménie 218, 450, 453, 588-90,
638, 707

Āryabhaṭa, savant indien 945

al-Ash'ari, théologien iraquien 312

Ashikaga Takauji, guerrier japonais
1073

Asie 15, 25-8, 34-7, 82, 124, 126,
169, 196, 198, 282-3, 339, 344,
347-8, 543-4, 663, 668, 772, 893,
898, 901-2, 904, 979, 981-3,
985-987

Asie centrale 668, 771-2, 894, 898-
899, 903-4

Asie de l'Est 223-5

Asie du Sud-Est 37, 226, 977,
981-989

Atīśa, érudit indien 1137

Atlantique du Nord 211-3

Attār, Farīd al-Dīn, auteur khū-
rāzānien 869, 871-2

Augustin, saint 412

Australie 19, 283, 1461-71

Austronésien 1469-70

Avars, peuple 518-20, 547, 549

Aymaras, peuple 1435

Ayyūbide, dynastie 792

Aztèques, peuple 147-51, 235-
236, 283-6, 368, 399, 400, 1304,
1367-74, 1398

B

- Babyloniens, peuple 239
 Bacon, Roger, philosophe et théologien anglais 244, 274, 333
 Badr, bataille 616
 Bai Juyi, poète chinois 1036-7, 1042
 al-Bal'amī, Abū 'Alī Muḥammad, historien tadjik 896-8
 Balkans 411, 417-25, 451, 453-5, 516-22, 529, 541-4, 927
 Baltes 549
 Bāna, écrivain sanskrit 954-5
 Bantous, peuple 278-9, 1148, 1275-6, 1278, 1286
 Banū Mūsā, (frères), physiciens perses 238-9, 242, 881
 Baranī, Ziyā al-Dīn, historien indien 130, 260, 955
 Ba-salota Mika'el, successeur d'Iyasus Moa 1222
 Basile I^{er}, empereur de Byzance 420
 al-Battānī, astronome turc 240
 Baybar, sultan mamelouk 793, 795-796
 al-Baytār, Abū Bakr, vétérinaire arabe 246
 Bède, saint 504
 Bénin 1148, 1165-6
 Bennett, Wendell, archéologue américain 1425
 Benoît, saint 493
 Berbères, peuple 676-7
 Berg, F.J., historien américain 1245
 Bernard, saint 363, 493
 Bhāskara II, mathématicien indien 237, 240
 Bi Sheng, inventeur chinois 1052
 Bilgä khaghan, souverain mongol 124-6
 Birman, langue 985
 Birmanie 37, 982
 Birniks, peuple 1318
 al-Bīrūnī, Abū Rayhān, savant, indologue et encyclopédiste perse 242, 245-6, 252, 255-6, 875, 879, 898
 Boccace, Giovanni, poète italien 510
 Boèce, philosophe et logicien écossais 503
 Bogomiles, fondateurs d'un mouvement bulgare 291-2, 530-1, 537
 Bohai, royaume chinois 1093-5
 Bohême, empire slave 546, 556-60
 Bolivie 1451
 Bolud Chingsiyang, savant mongol 1128
 Bonaventure, saint 505
 Boris I^{er}, souverain bulgare 528
 Bornéo, île 984, 1465
 Bosnie 522, 531
 Brahmagupta, mathématicien indien 237, 240, 944-5
 Bretagne 496-7
 Brigitte de Vadstena, sainte 555
 Brunéi, sultanat 984
 al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, imam 899
 Bumīn khaghan, conquérant 124
 Buridan, Jean, physicien 243
 Būyide, califat 747, 749, 756, 759
 Buzjānī, Abū'l-wafā', mathématicien perse 881
 Bulgarie 420, 453, 528-31, 534-7, 927

C

- Cahen, Claude, écrivain français
 699, 758
 Caire 228-9
 Caldwell, J.R., écrivain 1344
 Cambodge 130, 213-4, 227-8, 355,
 987
 Campas, peuple 1438-9
 Cão, Diogo, explorateur portugais
 143
 Caquetís, peuple 1413
 Caraïbes, îles 1416-8
 Carpini, Giovanni Piano, moine 574
 Castillo, Bernal Díaz Del,
 chroniqueur espagnol 1386
 Catherine de Sienne, sainte 329
 Chagatāi khān, fils de Gengis khān
 1129
 Chaka, conquérant 141
 Champa, royaume 980-4
 Chancas, peuple 1439-43
 Chanchán, ville 1429-31
 Chang Pogo, commerçant chinois
 1085
 Chao Yuanfang, médecin chinois
 250
 Charlemagne, roi des Francs et
 empereur 324, 411-2, 419, 465-7,
 469-70, 472-4, 479-81
 Charles le Chauve, empereur franc
 467, 469, 474, 477
 Charles Martel, souverain 460-1,
 642, 824-5
 Chattopadhyaya, B.D., écrivain 128
 Chen Jingyi, savant chinois 245
 Cheng (frères), métaphysiciens
 chinois 1023-4
 Chichén Itzá, cité 152
 Chili 1450
 Chimús, peuple 1430-1
 Chinchas, peuple 1433
 Chine 1-2, 47-9, 53, 55, 58-61,
 69-70, 72, 78, 135-9, 161-2, 172-
 4, 178-9, 182, 188, 192-3, 203-4,
 206-7, 213-8, 220, 223-4, 236,
 239, 241-2, 244-5, 247, 249-51,
 254-5, 258-9, 283, 292-5, 303-4,
 337, 343-5, 378, 382-3, 567-8,
 856, 991-3, 997-1005, 1009-30,
 1034, 1045, 1094-7
 Clark, William, explorateur
 américain 1327
 Clifford Evans, acteur anglais 1420
 Cokwes, peuple 1290
 Collique, royaume 1432
 Colomb, Christophe, explorateur 2,
 192, 258, 276, 575, 1299
 Colombie 1400-7
 Comnènes, dynastie 423, 430
 Comores, îles 1238-41, 1246, 1257-
 8, 1263, 1265
 Confucius, philosophe chinois
 1001, 1021
 Congo 1280-1
 Constantin I^{er}, empereur romain
 427, 462
 Constantinople 2, 232, 418-9, 633-
 634, 922-3, 927
 Cordoue 833-4, 836, 843, 845
 Corée 138, 225, 267, 304, 1084-8,
 1092-4
 Coupland, Réginald, écrivain 1244
 Croatie 522-3
 Cuicas, groupe ethnique 1409, 1413
 Cyrille, saint 234, 452, 527-8, 538

D

- Danemark 497, 551-2, 554-6
Dante, poète italien 380, 384
al-Dawla, ʿĀdud, souverain iraquien
767
Dawit, roi 1221-6
Delhi 855, 935
Delta de l'Amazone 1419-21
Dembéni, culture 1260-3
Dempwolff, Otto, écrivain
allemand 1465
Dezong, empereur chinois 997
Dias, Bartolomeu, explorateur
portugais 258, 577, 579, 1147
al-Dīnawarī, savant perse 246
Dioclétien, empereur romain 427
Dioscoride, naturaliste grec 247,
831
Djenné, ville soudanaise 1165-6
Dōgen, grand penseur du Moyen-
Âge 1078
Du Fu, poète chinois 1036-7
Du Wan, savant chinois 244
Duby, Georges, écrivain français
96

E

- Égypte 169, 342, 785, 787-8, 791, 795-6
Eliade, Moreh, militante française 287
Empire byzantin 1-3, 231-4, 323-324, 409-15, 417-33, 435, 437-451, 454-6, 540, 636, 922-8
Empire carolingien 324-6, 459-60, 467, 470-4, 477-81
Empire mongol 1109, 1113, 1115-7
Empire ottoman 2, 32, 671, 925-8
Empire romain 491, 559
Empire tatar 233
Empire yuan 1004-5, 1114-6, 1120-5
Eric le Rouge, explorateur islandais 1303
Ericsson, Leif, explorateur islandais 212
Ericson, Leif, fils de Eric le Rouge 1303
Érigène, Jean Scot, érudit irlandais 477, 504
Espagne 172-4, 233-44, 270-2, 371-3, 496-7, 676-7, 833-4
Estonie 553
Éthiopie 229, 269, 640, 684, 696-697, 700, 788-96, 1145, 1147-9, 1217-32
Euclide 239
Europe 31-5, 211-2, 501
Europe centrale 317, 325, 371, 546-549, 556-7
Europe du Nord 290-2, 324-5, 359-366, 530-1, 550-60, 570-1
Europe médiévale 498-501, 504, 506-10
Europe occidentale 233-4, 414
Ewostatewos, saint éthiopien 1222

F

- al-Faḍl ibn Sahl, vizir arabe 742
al-Fārābī, Abū Naṣr, philosophe
perse 312, 874, 896-7
al-Farghānī, astronome perse 241
al-Fārisī, savant perse 244
Faron, L., écrivain 1416
Fibonacci, Léonard de Pise,
souverain 238
Finlande 234, 546, 549, 553-6
Firdūsi, Ḥakīm Abū'-l-Qāsim,
poète perse 229, 867-8, 891
France 234, 384, 496-7, 504-5,
508-9, 677
François d'Assise, saint 327
Fujiwara no Michinaga, chancelier
japonais 1069
Fukuyoshi Omura, médecin indien
251
Fulanis, peuple 1155

G

- Galien, Claude, médecin grec 252
- Gama, Vasco de, explorateur portugais 161, 192, 258, 1147
- García Gómez, Emilio, historien espagnol 840, 843, 851
- Gardet, Louis, écrivain 694
- Gengis khān, conquérant mongol 125-6, 669-70, 773-4, 900, 1004, 1096-7, 1104-5, 1112-20
- Géorgie 235, 450-1, 592-6
- Gérard de Bruxelles, savant 243
- Gérard de Crémone, traducteur 271, 567, 847
- Gerbert, Pape Sylvestre II 238, 270, 563
- Ghana 1171
- Ghassānide, confédération 611
- al-Ghāzalī, Abū Ḥāmid Muḥammad, savant et théologien perse 312-3, 365, 608, 625, 864, 866
- Ghiberti, Lorenzo, sculpteur florentin 276
- Ghoshal, U.N., écrivain 934
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, écrivain écossais 633, 1269
- Gibert y Sanchez, Rafael, écrivain 92
- Gibraltar 849
- Go-Daigo, empereur japonais 1073
- Goitein, Shelomo Dov, historien allemand 731
- Golson, J., archéologue 1469
- Grèce antique 413-4
- Greenberg, G.J., écrivain 1278
- Grégoire VII le Grand, pape et saint 326
- Grenade 843, 846, 850
- Griffin, J. B., écrivain 1342
- Groenland 1319-21
- Grosseteste, Robert, savant européen 244
- Guan Hanqing, dramaturge chinois 1043
- Guatemala 1395, 1398
- Guillaume d'Ockham, philosophe 243, 329
- Guillaume de Rubrouck, franciscain flamand 1119
- Gunawardana, R.A.L.H., écrivain 129
- Guo Shoujing, astronome chinois 239, 1049, 1122
- Guthrie, M., écrivain 1278
- Guy de Chauliac, médecin européen 254

H

- Habib, Irfan, professeur et écrivain 83-4
Habsbourg 559
al-Ḥaḍramī, al-Murādī, penseur arabe 809
Ḥāfiz, Shams al-Dīn, poète soufi 871
Han Yu, penseur chinois 1037, 1040-1
Hanīfa, Abū, juriste iraquien 115, 118
al-Ḥāsib, Ḥabash, mathématicien et astronome perse 238
Hassig, Ross, écrivain 151
Ḥaṭṭīn, bataille 773
Hawaii 1470
Hawsas, peuple 1155
Heilbroner, Robert, historien de l'économie 176
Hei-Shui, nomades 1093-4
Henri le Navigateur, prince portugais 576
Hindi, langue 954
Hohokam, tradition 1352, 1354-8
Holmes, W.H., écrivain 1341
Honduras 1395
Hongrie 455-6, 498, 549, 556-60
Horton, Marc, écrivain 1240, 1247
Huancas, groupe ethnique 1438-9
Huari, État 1427-9, 1441-3
Huastèque, langue 395, 1384
Huizinga, Johan, historien allemand 512
Huizong, fils de l'empereur Qinzong 1046
Ḥunayn ibn Ishāq, traducteur 270, 563-4
Huns, peuple 856
Hus, Jan, penseur tchèque 559
Hussites, mouvement national tchèque 559

I

- Ibn Akhī Khizām, vétérinaire arabe 246
- Ibn al-Athīr, historien turc 260
- Ibn al-Bannāʾ, mathématicien maghrébin 816
- Ibn al-Ḥaytham (Alhazen), mathématicien et philosophe iraquien 240, 243-4, 273-4, 276
- Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn, historien arabe 261, 851
- Ibn al-Shāṭir, astronome syrien 240
- Ibn Bājja (Avempace), philosophe, médecin et juriste arabe 242, 273, 312
- Ibn Baṭṭūṭa, voyageur marocain 1247
- Ibn Ḥamdīs, poète sicilien 842
- Ibn Ḥanbal, fondateur du hānbalisme 313
- Ibn Ḥazm, érudit arabe 836
- Ibn Hawqal, géographe arabe 677, 830
- Ibn Jubayr, voyageur arabe 677
- Ibn Juljul, historien andalou 832
- Ibn Khaldūn, philosophe et historien tunisien 113, 261, 333, 692, 762, 846, 856
- Ibn Mājid, Aḥmad, navigateur et cartographe arabe 256
- Ibn Masarra, philosophe arabe 833
- Ibn Qushtimur, vétérinaire arabe 246
- Ibn Rāshiq al-Qayrawānī, poète maghrébin 813
- Ibn Riḍwān al-Miṣrī, Abū'l-Ḥasan ʿAlī, médecin égyptien 790
- Ibn Rushd, Abu-l Walīd (Averroès), philosophe arabe 242, 312, 607, 625
- Ibn Ṣāʿid, historien arabe 832
- Ibn Sīnā, Abū ʿAlī (Avicenne), philosophe perse 242, 245, 249, 251, 312, 607, 625, 653-6, 769, 874-5, 877, 882
- Ibn Taghrībardī, historien égyptien 261
- Ibn Ṭufayl, philosophe et théologien arabe 312, 804
- Ibn Waḥshiyya, agronome iraquien 246
- Ibn Yūnus al-Ṣadaḡī, astronome et mathématicien égyptien 790
- Ibn Zamrak, poète arabe 851
- Ibn Zaydūn, poète arabe 838
- Ibn Zuhr (Avenzoar), médecin arabe 844
- al-Idrīsī, géographe arabe 848
- Ifriqiyya (Tunisie) 675
- Ikhwān al-Ṣafā, philosophe iraquien 245
- Ikkyū Sōjun, poète et moine 1081
- Iltutmish, sultan 130
- Incas, peuple 153-5, 155-7, 235, 286-7, 1302, 1429-32, 1439-44, 1457-8
- Inde 37, 46, 49, 58, 64, 67, 71, 79, 81-3, 129-32, 183-5, 204, 207, 225-7, 237, 239-40, 242, 245, 251, 255, 263-4, 267, 296-9, 304-306, 365-6, 733-4, 932-5, 938-941, 943-63
- Indonésie 206-7
- Inuits, peuple 1306, 1309

Ipiutaks, peuple 1313-5

Iran 123, 172, 207, 227-9, 288-9,
343-4, 347-8, 640-3, 652-6, 661-
662, 696-7, 701, 732, 767, 855,
858, 860-4, 866-9, 873-6, 878-
881, 884-5, 909-10, 915-9, 931,
1099, 1100-10, 1125-8

Iraq 208, 636-9, 645, 1125-8

Isidore de Séville, archevêque 504

Islande 497, 1303

Italie 409-11, 497

J

Jābir ibn Ḥayyān, alchimiste arabe
248-9

al-Jāḥiẓ, philosophe iraquien 246

Jamal al-Dīn, astronome perse
1122

James Cook, navigateur européen
1463

Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān, poète perse
872, 951

Japon 40, 47-9, 54-5, 67, 64-5, 69-
70, 77-8, 139, 224-5, 236, 250-1,
259, 263, 267, 283, 302-6, 374,
1059-75, 1077-8, 1080-1

Java 979, 981-5, 987

al-Jazarī, astronome et inventeur
arabe 243

Jean Paléologue, homme d'État
924

Jean de Cantacuzène 924

Jean de Damas 365

Jean de Hollywood 238, 241

Jean de Séville 567

Jean, prêtre 1226

Jérusalem 350, 570, 572, 772-3

Johnston, Harry, explorateur anglais
1278

Jordanus Nemorarius, physicien
243-4

Jurchen, nomades 1094-7

Justinien, empereur byzantin 100,
409-10, 439-40

K

- Kalhaṇa, poète du Cachemire 128-129, 259
 al-Karajī, mathématicien perse 238-239
 Kamāl al-Dīn al-Damīrī, écrivain égyptien 246
 Kannaḍa, langue 954
 Karanga, État 1287
 al-Kāshī, mathématicien arabe 237, 241
 Khadīja, épouse du Prophète Muḥammad 613, 615, 706
 Khāqānī Shīrwānī, Ibrāhīm, poète perse 868
 al-Khayyām, ʿUmar, mathématicien perse 238, 870-1, 879-81, 891
 Khazars, peuple 598-9
 al-Khāzinī, ʿAbd al-Raḥmān, physicien perse 881
 Khmer, langue 985
 Khoi khoi, population 1275-6
 Khusraw, Amīr, poète indo-perse 953, 956
 al-Khwārizmī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Mūsā, mathématicien perse 237-8, 255-6, 562, 894
 Kiev 352, 354, 455
 al-Kindī, astronome et philosophe 246, 312
 Kinkade, M.D., linguiste 1325
 Kitans, peuple 999, 1001-2, 1094-6
 Kongos, peuple 142-3
 Koryō, royaume 1086-8
 Kosambi, Damodar Dharmananda, mathématicien indien 932
 Köse Dagħ, bataille 920
 Kuba, langue 1287
 Kūbīlāy, khān, souverain mongol 574
 Ku-mo-xi, nomades 1091-2, 1094
 Kurdes, peuple 707

L

- Lakhmides, tribu 611
Lambton, A.K.S., écrivain 758
Landes, David, historien 176
Laos (Lan sang), royaume 979, 982
Léon, Alonso de, explorateur espagnol 1362
Léon VI, empereur de Byzance 420
Lewis, Meriwether, explorateur 1327
Li Bai, poète chinois 1036
Li Gonglin, peintre chinois 1046
Li Qingzhao, érudite chinoise 1040
Li Ye, mathématicien chinois 236
Li Yu, empereur chinois 1038
Li Yuan, empereur chinois 994
Libye 674
Lituanie 556, 558
Lombard, Maurice, écrivain 704
Lombards, peuple 464-6
Lothaire, empereur franc 467, 469
Louis de Bavière, empereur franc 467-70
Louis le Pieux, empereur franc 467, 474-5
Lu Jiuyuan, penseur chinois 1024
Lu You, poète chinois 1037
Lubas, peuple 1287
Luo Guanzhong, écrivain chinois 1044
Lupacas, royaume 1434-5
Luxembourg 559

M

- MacNeill, William, philosophe anglais 216
- Mackenzie, Alexander, explorateur 1326
- Madagascar 18-9, 21, 37-41, 56-8, 141-4, 160-2, 193, 207-8, 227-232, 257, 261-2, 268-9, 576, 680-5, 1145, 1149, 1152-9, 1162-1166, 1168-72, 1176-83, 1185-8, 1239-40, 1247, 1256-65, 1260-1, 1267-9, 1280-2
- Magellan, Ferdinand, explorateur 192
- Maghreb 674, 800-20
- Magyars, peuple 31, 283
- al-Māhānī, mathématicien perse 237
- Mahāvīra, mathématicien indien 237
- al-Mahrī, Sulaymān, géographe 256
- Maimonide (Moïse ben Maimon), philosophe 315, 730
- Malawi 1280
- Malay, péninsule 983
- Malayālam, langue 954
- Malgache, langue 1257
- Mali 606, 681-2, 684, 1170-2
- al-Malik, ʿAbd, calife omeyyade 631, 633, 641-2
- Mālik ibn Anās, mālikiste 804
- Malikisme, mouvement culturel 800, 802-5, 825, 834
- Malik Shāh, souverain seljoukide 911
- Malinowski, ethnologue et sociologue polonais 1470
- Malte, état insulaire 210, 573
- Mamluk, tribu 683, 700, 791-4
- Mandchourie, tribu 1002, 1091-7
- al-Manṣūr (Abū Jaʿfar ʿAbdullāh), calife 738, 740
- Manṣūr Ḥallāj, soufi célèbre 608, 626, 766
- Manṣūr Muwaffaq, Abū, physicien perse 252
- Mantzikert, bataille 571
- al-Maqrīzī, administrateur et professeur égyptien 261, 1225-6
- Marajoaras, phase 1419-20
- Marie, la Sainte Vierge 60-1
- Maroc 675
- Masao, F.T., archéologue africain 1240
- Massignon, Louis, écrivain français 704, 756
- al-Masʿūdī, écrivain iraquien 1252, 1268
- al-Māturīdī, écrivain turc 313
- Mayas, peuple 235-6, 239, 285-6, 394-5, 1299, 1302, 1377-84
- Mecque 349
- Meggers, Betty 1420
- Mehmed II, sultan 324
- Mélanésie 283, 1461, 1466-8, 1470
- Méso-Amérique 9-10, 40-1, 57-8, 60-2, 67-8, 148-52, 282-3, 390-401, 1300-2, 1374, 1391-9
- Mésopotamie 640
- Mesrop, saint 234
- Méthode, saint 453, 527-8, 535-6, 538
- Mexique 390-400, 1360, 1362-6, 1369, 1384-9
- Mexique du Nord-Est 1362-3, 1366

- Mez, Adam, écrivain 759
- Michel Scot, écrivain écossais 845, 847
- Micronésie 283, 1461, 1470
- Minamoto no Yorimoto, guerrier japonais 1079
- Ming Taizi, fondateur de la dynastie des Ming 138
- Ming, dynastie 1005, 1007-8
- Mīr Dāmād, philosophe perse 877
- Misyugin, V. M., chercheur russe 1252
- Mixtèques, peuple 394-6, 399
- Mo'a, Iyasus, fondateur de Debre Hayq 1222, 1229
- Mochicas, peuple 1422, 1429-34
- Mogadiscio 1248, 1269-71
- Mogollon, tradition préhistorique 1352-8
- Mo-he, nomades 1092-4
- Moïse ben Ezra, philosophe 565
- Moluques, îles 984
- Mombasa, ville 1246, 1270-1
- Mondino dei Luzzi, médecin 254
- Mongols, peuple 29, 31-3, 126, 162, 166, 225, 267-8, 318-9, 344-347, 573-5, 668-71, 707-8, 863, 900-1, 1004-5, 1033, 1099-127
- Mossi, peuple 1155
- Moyen-Orient 15, 18, 195-8, 773-775, 913, 915, 1115, 1125-8
- Mu Biao, savant chinois 244
- Mudida, Nina, ostéologue kenyane 1240
- Muḥammad, le Prophète 1, 306-9, 605-9, 612-20, 814-5
- Muisca, peuple 1404
- al-Mu'izz, calife 787
- al-Murādī, penseur arabe 809-10
- Murasaki Shikibu, écrivain japonais 1069
- Muslim, Abū, chef religieux 861
- al-Mu'taṣim, souverain 743
- al-Mutawakkil, calife 744
- Muturo, Henry W., archéologue africain 1240, 1245

N

- Nahuas, peuple 1384
Náhuatl, langue 1302
Nāmdev, philosophe indien 953
Naqshbandīya, confrérie soufie 903
Navajos, peuple 1354
Needham, Joseph, savant anglais
175, 220
Népal 974-6
Nicaragua 1395, 1397
Nicolas de Cues, cardinal romain
333
Nihāwand, bataille 858
Nithard, historien français 412
Niẓāmī Ganjawī, poète arabe 868,
872
Norvège 497, 551-6
Nouvelle Guinée 1468
Nubie 1193-8, 1200-22
al-Nuwayrī, savant arabe 246

O

- Océanie 56-8, 60, 1463-70
Oda Nobunaga, souverain japonais 1081
Oghūzs, peuple 910-3
Olaf, roi de Norvège 553
Olga, reine de Kiev 583
Oliver, Roland, historien 1278
Olmèques, peuple 285, 390-1, 394
Omeyyade, dynastie 628-34, 641, 649
Onin, guerre 1060, 1079
Oranskiiy, A.M., iranologue 890
Oresme, Nicolas, savant français 244
Orkhān Bey, fils et successeur d’Osman Bey 924-5
Osman Bey, fondateur de la dynastie ottomane 924
Ouïgours, peuple 1102, 1105-7
Ouyang Xiu, homme d’État et érudit chinois 1041
Oaxaca, vallée 1369-70, 1374-5, 1377
Qyq, ville 1172, 1377

P

- Pacal, prince 1378
Pachacuti, Juan Santa Cruz,
chroniqueur indigène 1437
Pagan, capitale 980, 982
Pāli, langue 969, 970
Panamá 1396, 1398
Pâques, île 1470
Pareto, Vilfredo, sociologue 175
Patayan, tradition 1352-3
Pauliciens, groupe d'hérétiques 531
Pecham, écrivain 244
Péhlevi, langue 270
Pendes, peuple 1290
Pépin le Bref, roi franc 461-4
Petchénègues, peuple 421
Pétrarque, François, historien 262,
510, 513
Peuerbach, Georg von, astronome
et mathématicien allemand 241
Philippines 981
Philoponos, Jean, physicien 244
Pierre d'Ailly, cardinal français
257
Planhol, Xavier de, géographe 165
Pléthon, Georges Gémiste,
philosophe byzantin 436, 448
Polo, Marco, voyageur célèbre 3,
216, 257, 330
Polo, Nicolo et Maffeo, marchands
véniens 1034
Pologne 556-8
Polynésie 206, 283, 1461-2, 1466-
1467, 1469
Ponthion, traité 411
Prākrit, langue 953

Q

al-Qāḍī ʿIyād, juriste maghrébin
813
Qādisiya, bataille 858
Qarakhānides, peuple 900, 911
Qarā-Kitāy, nomades 1102
Qin Jiushao, mathématicien chinois
236

Quechua, langue 1302, 1389
Qurayshites, tribu 612-9, 629-30
Qutan Xida, astronome indo-
chinois 236

R

- Raban Maur, abbé de Fulda 504
al-Raḥmān, ‘Abd, souverain omeyyade 675, 825
Raḥmān, ‘Abdu’r, auteur indien 957
Rāmānanda, brahmane 953
Rashīd al-Dīn, historien perse 1127-8
al-Rashīd, al-Dīn Hārūn, calife 740-1, 754, 883, 1127-8
al-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā, alchimiste perse 248, 251-2, 272, 875, 895-6
Ricœur, Paul, philosophe français 287
Rinchen Zangpo, bouddhique tibétain 1137
Robert de Chester, mathématicien 239
Ronan, C.A., écrivain 220
Roosevelt, A.C., écrivain 1420
Roumanie 455-6
Rozwis, peuple 1287
Rūdakī, Abū ‘Abdallāh Ja‘far, poète perse 867
Rūmī, Jalāl al-Dīn, sage perse 869-872, 951
Russie 34-5, 233, 452, 454, 534-538, 582-6, 1129-30,
Rustaveli, Shota, poète géorgien 594
Rwanda 142

S

- Sa'dī, Muṣliḥ al-Dīn, poète soufi 871
 Sabaki, langue 1239
 Ṣadrā, Mullā, philosophe perse 877
 Ṣalāḥ al-Dīn (Saladin), sultan égyptien 788, 792
 Salish, langue 1325
 el-Salvador 1391, 1394
 Sāmānide, État 888-90, 900
 Samarkand, métropole 903-4
 Sans, peuple 1275
 Sanā'ī, Abū'l-Majd, poète soufi 869
 Ṣaṅkarāchārya, doctrine 299
 Sanskrit, langue 130, 226-7, 270, 953-6, 985, 1137
 Scandinavie 497, 546, 549-54
 Séfévide, dynastie 775
 Sei Shōnagon, essayiste 1069
 Seldjoukide, dynastie 588, 770-6
 Sénégal 680-1
 Serbie 453, 518-20
 Shāfi'ī, fondateur de l'école shāfi'ite 116, 118-9
 Shelemay, Kay Kaufman, écrivain 1222
 Shen Gua, savant chinois 241-2, 254, 1049
 Shenzong, empereur chinois 1001-2
 Shi Nai'an, écrivain chinois 1044
 Shintō, croyance religieuse 295-6, 1065, 1078
 al-Shīrāzī, Quṭb al-Dīn, philosophe perse 881, 883
 Shis, peuple 1286
 Shi-wei, nomades 1092, 1094
 al-Shīrāzī, astronome arabe 240
 Shōtoku Taishi, prince 236, 1060, 1065
 Sibérie 1090-1
 Sibérie du Sud 1090
 Sicile 677-8, 826-7, 830-3, 847-8
 Siddhārta, Gautama, Bouddha 301-2
 Sīdī Baṭṭāl, guerrier arabe 917
 Sima Guang, historien chinois 259
 Siméon, tsar bulgare 420, 453, 521-2, 528
 Simon de Gênes, savant 247
 Somalie 163
 Songhay, roi 1171
 Songtsen Gampo, fondateur de l'État tibétain 1133-4
 Songyes, peuple 1290
 Soudan 230, 269, 681, 683-4, 1147-1149, 1154-6, 1170, 1193, 1207-11
 Sri Lanka 966-72
 Standes, Justus, écrivain 1244
 Stein, B., écrivain 128, 934
 Steward, anthropologue américain 1416
 Su Shi (Dungpo), poète chinois 1037-9, 1041
 Su Song, astronome chinois 239, 243, 1049-51
 Suède 497, 550-6
 Suhrawardī, Shihā al-Dīn, philosophe perse 876-7
 Suisse 497
 Sun Simo, savant chinois 247, 250
 Suttles, W., linguiste 1325
 Sviatoslavitch, Vladimir, prince 583-5
 Swahili, population 218, 267-72, 684, 1239, 1251-3
 Syon, Amda, roi éthiopien 1221-2, 1224, 1227-9
 Syon, Yagbea, souverain éthiopien 1221
 Syrie 265, 270, 638-40, 830-2

T

- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr,
260, 766-7, 896
Tadjiks 888, 890, 895-6, 898, 900
Taironas, peuple 1402-4
Taizong (Li Shimin), empereur
chinois 994
Taizu (Zhu Yuanzhang), empereur
chinois 1005
Talas, combat 997
Tamerlan (Tīmūr), conquérant 35,
670-1, 775-6, 862-3, 901, 903,
927-8, 1103
Tamoul, langue 954, 969-70
Tang, dynastie 991-2, 994, 996-8
Tang Shenwei, savant chinois 245
Tangut, tribu d'origine tibétaine
999, 1001
Tanzanie 1247
Taoïsme, courant religieux 292-3,
1021, 1030-1
Tarascans, peuple 1388-90
Tarmas, groupe ethnique 1438-9
Tasman, Abel, explorateur 1463
Tegin, Kül, guerrier 124
Tenochtitlán, capitale aztèque 1373
Thābit Ibn Qurra, mathématicien
turc 238, 242
Thaïlande 37, 980, 985
Thamar, reine de Géorgie 594-5
Thangtong Gyelpo, saint 1139
Themon, savant 246
Théodore de Fribourg, savant 244
Thisong Detsen, souverain tibétain
1135
Thomas à Kempis, moine chrétien
329
Thuléens, peuple 1320
Tiahuanaco, culture 156-7
Tibet 263, 283, 305, 984, 1133-40,
Timotes, groupe ethnique 1409
Tiwanaku, cité 1422-9
Tolède, bataille 837
Toltèques, peuple 152, 398, 1370-
1371, 1376-7, 1382-4
Tombouctou, ville 230, 1166
Tonyukuk, dirigeant militaire 124
Topkapi, palais 1126-7
Toungouzes, peuple 282
Toyotomi Hideyoshi, guerrier
japonais 1080-1
Totonacs, peuple 1384
Tughluq, Fīrūz, sultan de Delhi
131, 733, 937, 940, 947
Tughluq, Muhammad, sultan de
Delhi 130, 937, 947
Tughril Beg, souverain seldjoukide
771, 913
al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn, philosophe et
astronome mongol 238-40, 255,
861-2, 879

U

Uhud, bataille 617

Ulugh Beg, prince astronome 241

Upaniṣad, texte sanskrit 949

Uqlīdisī, mathématicien syrien 237

ʿUmar, calife 615, 629, 638

al-ʿUrdī, argumentateur arabe 240

Urus, peuple 1435

Urville, Dumont de, explorateur
français 1461

ʿUthmān, calife 615, 629

V

- Vābghata, médecin indien 251
Vaca, Cabeza de, explorateur
 espagnol 1362
Valdemar Atterdag, roi de
 Danemark 555
Valdemar le Grand, roi de Dane-
 mark 552
Valla, Lorenzo, historien italien 262
Vandales, peuple 26
Vargas Arenas, écrivain 1415-6
Varthema, Ludovico di, voyageur
 italien 1218
Venezuela 1407-16
Verdun, traité 467-9
Viet Nam 37, 227, 295, 978-9
Vikings, explorateurs et
 commerçants 161, 211, 257, 549,
 550, 553
Villani, Giovanni, historien 262

W

- Wādī Lago, bataille 675
Wakores, peuple 1155
Wang Shifu, dramaturge chinois 1043
Wang Shouren, philosophe chinois 1024
Wang Tao, médecin chinois 250
Wang Wein, poète chinois 1045
Wang Xiaotang, mathématicien chinois 236
Wang Zhen, écrivain chinois 245
Wangaras, peuple 1155
al-Wāthiq, calife 743
Weber, Max, sociologue et économiste allemand 184
Wendi Yang Jian, souverain chinois 992-3
White Jr., Lynn, écrivain 201
Wiet, Gaston, historien français 632
Witelo, explorateur 244
Woodbury, R.B, écrivain 1357
Wright, Henry, écrivain anglais 1261
Wu Daozi, peintre chinois 1044-5
Wu Zetian, impératrice chinoise 994, 1029

X

Xianzong, empereur chinois 997

Xin Qiji, poète chinois 1039

Xuanzang, pèlerin chinois 128,
1028

Xuanzong, empereur chinois 994,
996-7, 1030

Y

Ya'qob, Zar'a, roi 1223-5, 1227,
1230-1

Yang Hui, mathématicien chinois
236

Yangdi, empereur chinois 993

Yehuda ben Tibbon, penseur 565

Yiddish, langue 234

Yixing Dayan, moine bouddhique
1047-8

Yorubas, peuple 1148, 1156, 1170-
1172

Yoshimitsu, dirigeant japonais 1075

Yuits, peuple 1306, 1309-10, 1315,
1317

Yupik, langue 1317

Z

- al-Zahrāwī, Abū al-Qāsim, auteur arabe 251-2
- Zanj, esclaves 1251-2, 1267, 1270
- Zanzibar 1241-2, 1246
- Zapotèques, peuple 394, 398, 1370, 1374-6
- Zhamalunding, astronome arabe 239
- Zhang Daoling, fondateur d'une école taoïste 293
- Zhang Junfang, écrivain chinois 247
- Zhang Zai, savant chinois 242, 1023
- Zhang Zhuo, auteur chinois 1041
- Zhao Kuangyin, fondateur d'un empire chinois 999
- Zheng He, amiral chinois 161, 214-215, 227-9, 1006-7
- Zhou Dunyi, pionnier du néoconfucianisme 1023
- Zhu Shijie, mathématicien chinois 236, 1047
- Zhu Sifen, géographe chinois 255
- Zhu Xi, savant chinois 1024-6, 1088
- Zhu Xiao, prince chinois 245
- Zhu Yu, écrivain chinois 242
- Zimbabwe 1290-1
- Zoroastrisme, courant religieux 288-9, 1032, 751-2, 652-4, 732-733, 860-1, 863
- Zoulous, peuple 141



L'Organisation internationale de la Francophonie

L'Organisation internationale de la Francophonie (OIF) est une institution fondée sur le partage d'une langue, le français, et de valeurs communes. Elle compte à ce jour cinquante-cinq États et gouvernements membres et treize observateurs. Présente sur les cinq continents, elle représente près du tiers des États membres de l'Organisation des Nations unies.

L'OIF apporte à ses États membres un appui dans l'élaboration ou la consolidation de leurs politiques et mène des actions de coopération multilatérale, conformément aux grandes missions tracées par le Sommet de la Francophonie : promouvoir la langue française et la diversité culturelle et linguistique ; promouvoir la paix, la démocratie et les droits de l'Homme ; appuyer l'éducation, la formation, l'enseignement supérieur et la recherche ; développer la coopération au service du développement durable et de la solidarité.

55 États et gouvernements membres :

Albanie, Principauté d'Andorre, Royaume de Belgique, Bénin, Bulgarie, Burkina Faso, Burundi, Cambodge, Cameroun, Canada, Canada-Nouveau-Brunswick, Canada-Québec, Cap-Vert, République centrafricaine, Chypre, Communauté française de Belgique, Comores, Congo, République démocratique du Congo, Côte d'Ivoire, Djibouti, Dominique, Égypte, Ex-République yougoslave de Macédoine, France, Gabon, Ghana, Grèce, Guinée, Guinée-Bissau, Guinée équatoriale, Haïti, Laos, Liban, Luxembourg, Madagascar, Mali, Maroc, Maurice, Mauritanie, Moldavie, Principauté de Monaco, Niger, Roumanie, Rwanda, Sainte-Lucie, Sao Tomé-et-Principe, Sénégal, Seychelles, Suisse, Tchad, Togo, Tunisie, Vanuatu, Vietnam.

13 observateurs :

Arménie, Autriche, Croatie, Géorgie, Hongrie, Lituanie, Mozambique, Pologne, République tchèque, Serbie, Slovaquie, Slovénie, Ukraine.

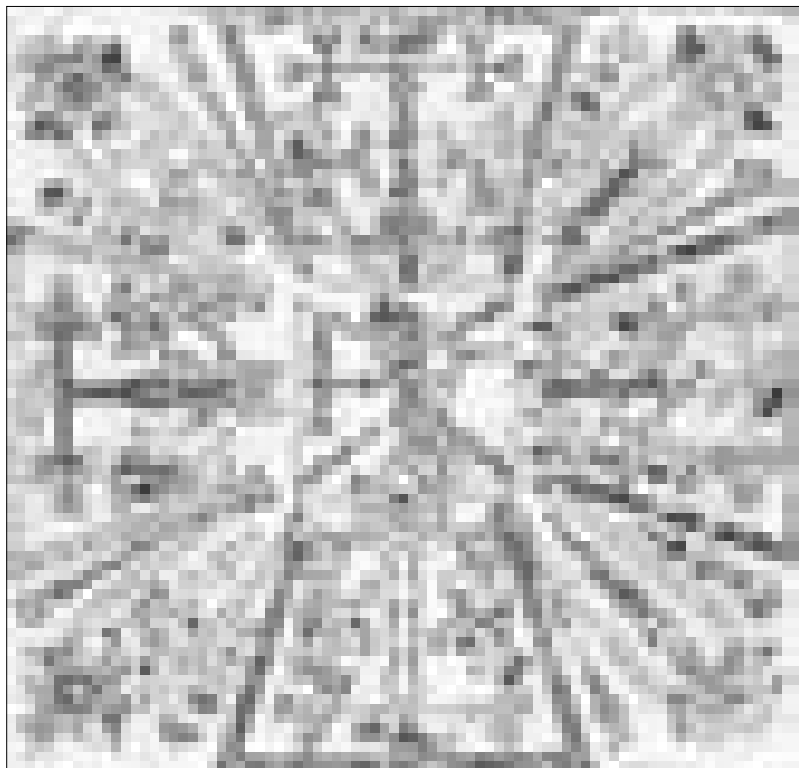


Illustration 1 Codex Fejérváry-Mayer, civilisation aztèque, seconde moitié du XV^e siècle (Mexique). Manuscrit précolombien du Mexique central, peint sur une peau de daim tannée. On voit ici les neuf «seigneurs de la nuit» qui gouvernent le calendrier rituel de 260 jours, dont les signes sont répartis dans les quatre directions de l'univers (avec l'aimable autorisation du Liverpool City Museum, Liverpool, Royaume-Uni).

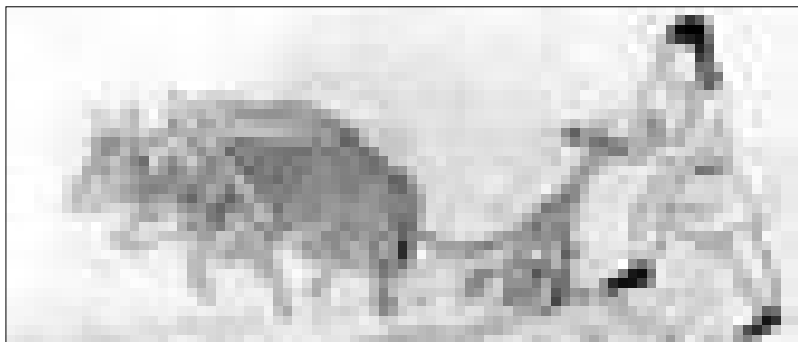


Illustration 2 Paysan chinois menant une charrue attelée d'une paire de bœufs. Peinture murale d'une tombe de la dynastie des Tang, VII^e siècle (reproduction tirée des *Peintures murales des Han et des Tang*, 1974, avec l'aimable autorisation de l'Administration nationale du patrimoine culturel, Beijing, Chine).

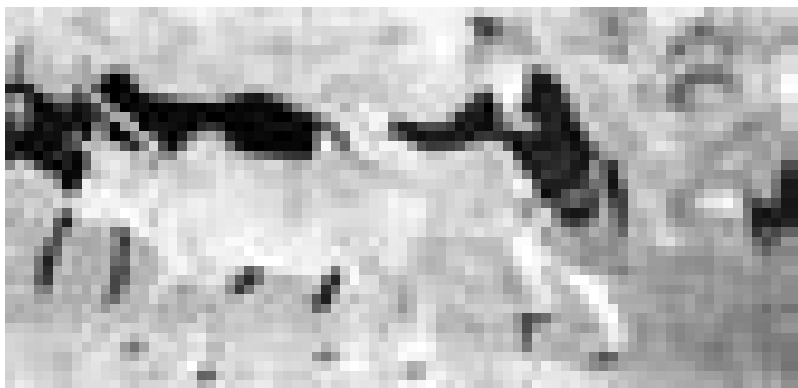


Illustration 3 Paysan musulman menant sa charrue attelée d'une paire de bœufs. Détail de l'illustration d'un poème mystique en langue persane, *La Conférence des oiseaux* (*Manṭiq al-tayr*), composé au XII^e siècle par 'Aṭṭār de Nīshāpūr (Iran); peinture de Bihzād de Herāt (Afghanistan moderne); manuscrit daté de 1483 [63.210.49r] (Metropolitan Museum of Art, Fletcher Fund, New York, États-Unis).

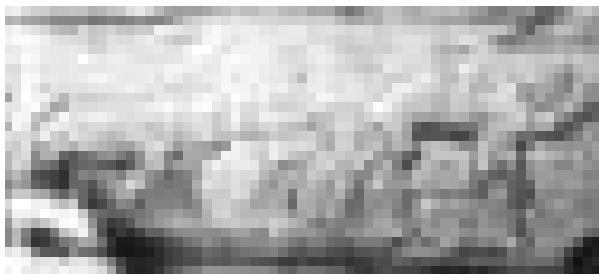


Illustration 4 Chameau et paire de bœufs tirant des charrues dans l’Afrique du Nord romaine. Bas-relief romain provincial, II^e siècle apr. J.-C. (?). «Harnacher un chameau à l’aide d’une courroie passée sur ses épaules et de traits le long de ses flancs était une innovation en Afrique du Nord» (d’après R. W. Bulliet) (Stadtbibliothek, Trèves, Allemagne).



Illustration 5 Paysan français menant une charrue à roues attelée d’une paire de bœufs. Tiré des *Très Riches Heures du duc de Berry*, France, 1413–1416; enluminure des frères Limbourg pour le mois de mars. On aperçoit au fond le château de la noble maison de Lusignan, arborant le dragon ailé de la fée Mélusine figurant dans ses armes (musée Condé, Chantilly, France).



Illustration 6 Paysan anglais hersant son champ à l’aide d’un «cheval portant un collier efficace» (d’après R. W. Bulliet). Tiré du *Luttrell Psalter*, vers 1335–1340 (Angleterre) (avec l’aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).

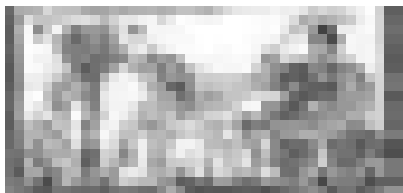


Illustration 7 Harnachement européen «moderne» pourvu d'un collier. Charrette tirée par un cheval dont le collier repose sur l'encolure : détail d'un manuscrit carolingien, Allemagne, vers 800 apr. J.-C. « Il s'agit de la plus ancienne illustration d'un harnachement "moderne" équipé d'un collier d'épaules. Bien que ce système ait pu être mis au point plus tôt en Afrique du Nord, son utilisation pour la traction des chariots et des charrues augmenta de manière spectaculaire à partir de cette époque. La courroie autrefois utilisée, qui enserrait le cou de l'animal et l'étouffait presque, limitait sa puissance » (d'après R. W. Bulliet) (Stadtbibliothek, Trèves, Allemagne).



Illustration 8 Chariot attelé de chevaux montant une colline. Les chevaux sont équipés d'un harnachement à collier, et les roues sont revêtues d'une bande de roulement en fer cloutée. Tiré du *Luttrell Psalter*, vers 1335–1340 (Angleterre) (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).

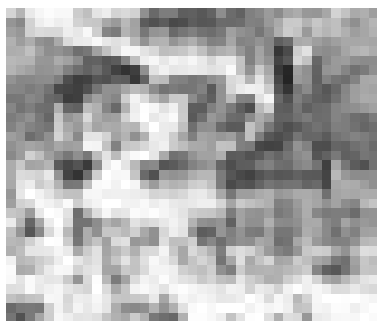


Illustration 9 (a) et (b) Transports dans Bien-jing (l'actuelle Kaifeng), ancienne capitale chinoise. Détails du rouleau intitulé *La Fête de Qingming au bord de la rivière de Zhang Zeduan*, dynastie des Song, 1127. Remarquer les charrettes tirées par des ânes (avec des colliers) et par des bœufs (avec des jougs), les brouettes, les chaises à porteurs, les files d'ânes bâtés et chargés, les chevaux sellés, les échoppes de charrons et, enfin, les tavernes offrant une halte aux voyageurs (avec l'aimable autorisation du musée du Palais d'été de Beijing, Chine).

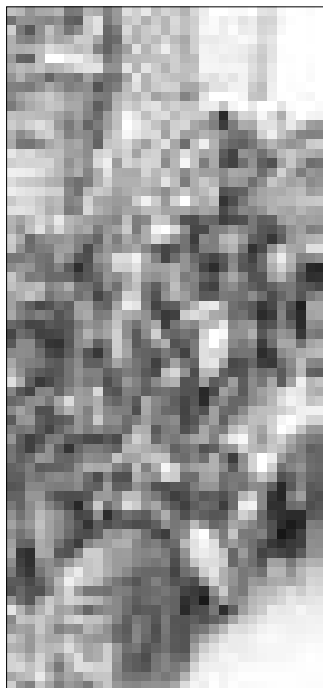


Illustration 10 Héraldique d'Europe occidentale. Tiré du *Livre des tournois du roi René*; illustration de Barthélemy d'Eyck, franco-flamand, vers 1460 (Bibliothèque nationale, Paris, France).

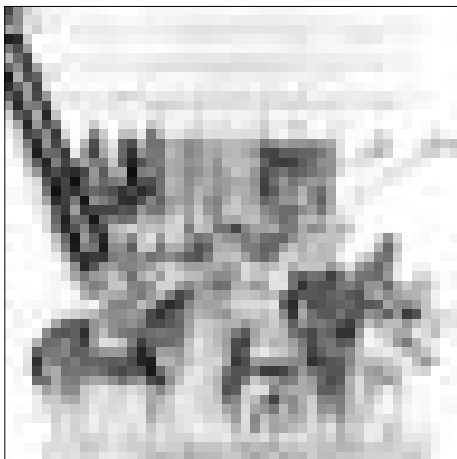


Illustration 11 Héraldique islamique. Illustration d'Al-Wāsitī pour les *Sessions* ou *Maqāmāt* du prosodiste Al-Ḥarīrī, XII^e siècle, Bagdad (Iraq) (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).

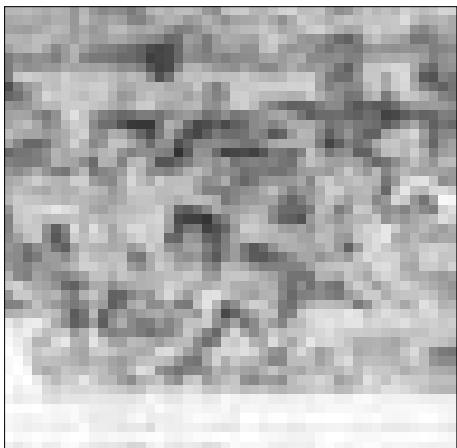


Illustration 12 Cavaliers d'Asie centrale. Farāmurz chassant l'armée du roi de Kābul. Illustration du *Livre des rois* ou *Shāh-Nāme* composé par le poète épique persan Firdūsi, XI^e siècle, Tabrīz (Iran) (photo H. Lewandowski; musée du Louvre, Paris, France).



Illustration 13 Princesse mongole traversant une rivière dans une charrette à grandes roues tirée par un chameau ; XI^e ou XII^e siècle. La piètre qualité des routes en Eurasie et en Afrique du Nord favorisait les convois de bêtes de somme et l'emploi de chevaux de selle au détriment du transport par véhicules à roues, en particulier après l'invention des étriers ; dynastie des Song (Chine) (musée des Antiquités extrême-orientales, Stockholm, Suède).



Illustration 14 Noble japonais à cheval. Portrait du shōgun Ashikaga Takauji (1305–1358) (collection Moriya, Musée national, Kyoto, Japon).

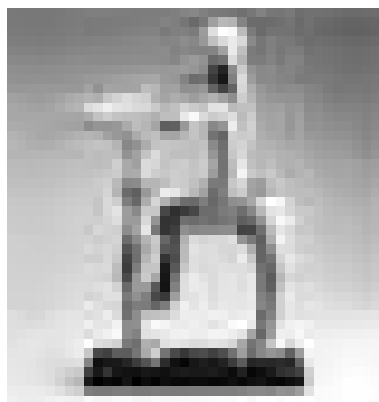


Illustration 15 Cavalier d'Afrique de l'Ouest. Céramique, 70,5 cm ; vers XIII^e–XV^e siècle (photo Franko Khoury ; National Museum of African Art, Smithsonian Institution, Washington D. C., États-Unis).

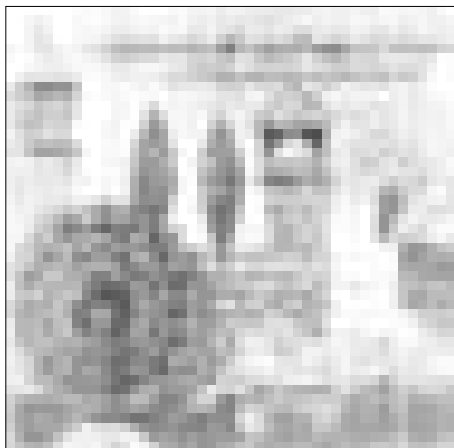


Illustration 16 Représentation d'un moulin et d'une roue à eau : le prince Bayād se pâme près de la rivière. Illustration du *Récit de Bayād et de Riyād* (*Hadīth Bayād wa Riyād*) ; XIII^e siècle apr. J.-C., Maroc ou Espagne islamique (avec l'aimable autorisation de la Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican).



Illustration 17 Paysanne française apportant du grain au moulin, avec représentation d'une roue à eau. Enluminure de Barthélemy d'Eyck pour une œuvre allégorique, *Le Mortification de vaine plaisance*, du roi René de Provence ; franco-flamand, vers 1470. L'influence des techniques agricoles hispano-musulmanes sur l'Europe chrétienne était profonde (avec l'aimable autorisation de la Bibliothèque municipale de Metz, France).

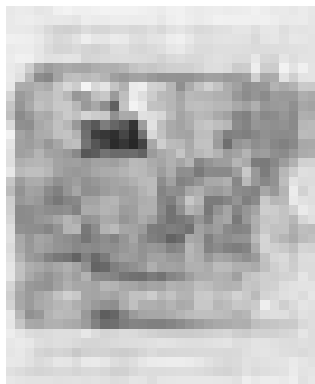


Illustration 18 Roue à eau mue par des bœufs. Illustration d'Al-Wāsiṭī pour les *Sessions* ou *Maqāmāt* d'Al-Ḥarīrī, 1237, Bagdad (Iraq). « Ce système, souvent encore connu sous son nom arabe de *sāqiya*, est toujours en usage du Maroc à l'Inde. Bien qu'elle soit invisible ici, une chaîne de godets en terre passe sur la roue et descend au fond du puits ; un engrenage relie cette chaîne à la roue que font tourner les bœufs » (d'après R. W. Bulliet) (Bibliothèque nationale, Paris, France).



Illustration 19 Maîtrise de l'énergie hydraulique en Chine : (a) le *niuche*, chaîne formée de palets carrés mue par un bœuf; (b) le *tongache*, chaîne formée de palets carrés entraînée par une roue à eau; (c) le *baché*, chaîne de palets carrés à main (moulins et énergie hydraulique) (photos tirées de *Tian Gong Kai Wu* [L'Exploitation des œuvres de la nature] de Song Yingzong, édition de 1617 rééditée par Zhonghua Shuju, 1959, Shanghai, Chine).



Illustration 20 Vaisseau viking (IX^e siècle) découvert à Oseberg (Norvège). Ce navire scandinave, le mieux préservé au monde, était encore gouverné comme ceux de l'Antiquité, avec un aviron attaché à son flanc bâbord (musée du Navire viking, Bygdøy, Oslo, Norvège).



Illustration 21 Gouvernail de poupe chinois. Ce détail de *La Fête de Qingming au bord de la rivière*, rouleau du XII^e siècle réalisé par Zhang Zeduan, nous montre le premier exemple connu au monde de ce type de gouvernail (avec l'aimable autorisation du musée du Palais d'été de Beijing, Chine).



Illustration 22 Dhow musulman utilisé dans le golfe Persique et l'océan Indien. Illustration d'Al-Wāsitī pour les *Sessions* ou *Maqāmāt* d'Al-Ḥarīrī, 1237, Bagdad (Iraq). Des membres de l'équipage écopent l'eau de cale. Les planches des vaisseaux traditionnels de l'océan Indien tels que celui-ci n'étaient pas clouées mais nouées à l'aide de fibres de palme, usage attesté dans la région depuis le VI^e siècle au moins. Néanmoins, le trait distinctif de ce navire est son gouvernail de poupe articulé, invention chinoise adoptée par les marins musulmans de l'océan Indien à partir du XIII^e siècle. Remarquer que l'équipage et les passagers venaient d'Afrique de l'Est et de l'Asie de l'Ouest et du Sud (Bibliothèque nationale, Paris, France).

Illustration 23 Voilier vénitien, *Légende de sainte Ursule* de Vittore Carpaccio, Venise, fin du XV^e siècle. Ces caravaques de commerce méditerranéennes, dont l'une est échouée pour permettre des réparations, sont équipées d'une coque ronde, d'un gouvernail de poupe et d'une voile carrée empruntée au *kogge* de l'Atlantique (avec l'aimable autorisation du Museo dell'Accademia, Venise, Italie).

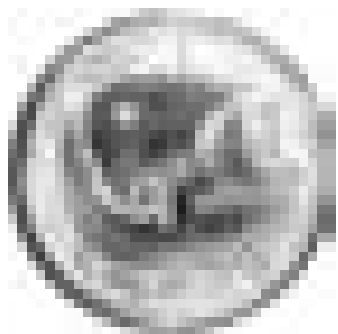


Illustration 24 Caravelle portugaise du début du XV^e siècle vue par un potier hispano-musulman. Vase d'argile glaçurée avec une décoration lustrée provenant de Malaga, royaume našride de Grenade, Espagne, vers 1425 – 1430. La voile carrée du navire porte les armes du Portugal. La conception de la caravelle – mise au point par les chantiers navals portugais au XV^e siècle – allie des caractéristiques atlantiques et méditerranéennes : coque ronde, gouvernail de poupe, voile carrée au grand mât et voile latine au mât de misaine, afin de pouvoir manœuvrer par tous les vents (Victoria and Albert Museum, Londres, Royaume-Uni).

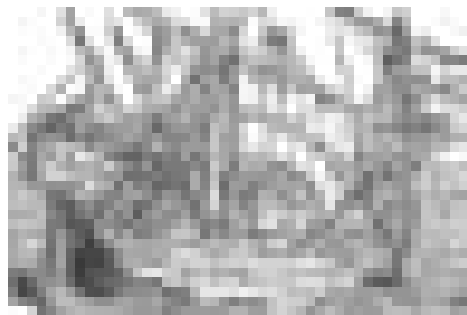


Illustration 25 Caravelle portugaise sous voiles naviguant par vent arrière (fin du XV^e siècle) ; on remarque la coque ronde, le gouvernail de poupe, les voiles carrées du beaupré et du grand mât, les deux voiles latines carguées aux deux mâts de misaine et les hublots sous les plats-bords d'où l'on voit sortir les bouches à feu. À la fin du XV^e siècle, les deux puissances ibériques ont toutes deux lancé ces forteresses flottantes, dont le gréement s'adaptait à toutes les mers, à la conquête de l'Atlantique et de l'océan Indien (gravure tirée d'*Estoria do muy noble Vespasiano Emperador de Roma*, Torre de Tumbo, Lisbonne, 1496).

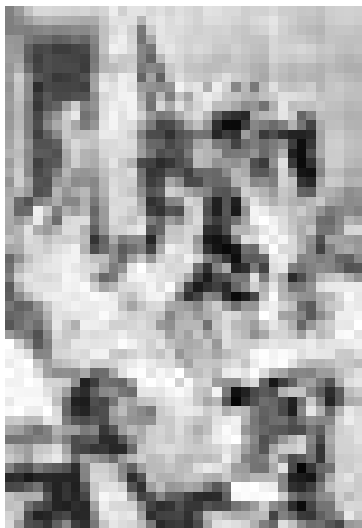


Illustration 26 Construction de la Grande Mosquée de Tīmūr à Samarkand (Ouzbékistan). Illustration de Bihzād de Herāt pour le *Zafar-Nāmeḥ* (*Livre de la victoire*), chronique persane du règne de Tīmūr rédigée par Sharaf al-Dīn Yazdī dans un manuscrit datant de 1468, mais illustré vers 1488. C'est à l'Inde que les musulmans d'Asie centrale ont emprunté l'utilisation des éléphants pour les gros travaux de construction. Remarquer le chantier des sculptures, la mosaïque de carreaux glazurés sur le minaret et le char à bœufs à grandes roues, véhicule encore en usage dans la Mongolie moderne (The John Work Garrett Library de l'Université Johns Hopkins, Baltimore, États-Unis).

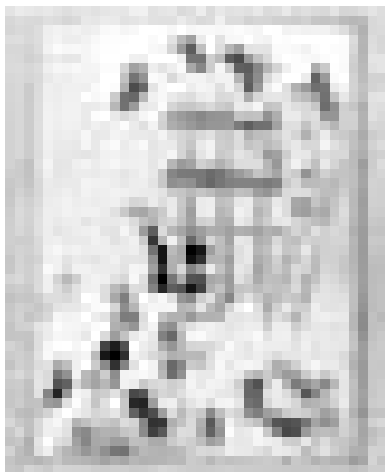


Illustration 27 Construction du château de Khawarnaq; miniature de Bihzād de Herāt illustrant les contes persans de Nizāmī d'Azerbaïdjan, poète du XII^e siècle, dans un manuscrit daté de 1494. Remarquer l'architecture de briques cuites, l'arc brisé, les échafaudages, la brouette à bras et le tas de chaux (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).

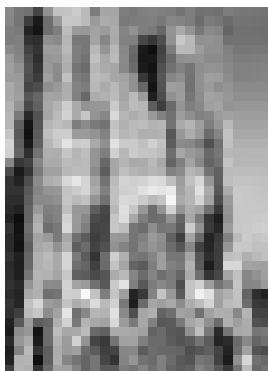


Illustration 28 La cathédrale de Reims, érigée entre 1211 et la fin du XIII^e siècle (France) (photo ICOMOS, Paris).



Illustration 29 Cathédrale gothique contemporaine en construction, Tours (France). Illustration de Jean Fouquet, vers 1470, pour les *Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe (I^{er} siècle apr. J.-C.). Remarquer le chantier de sculptures, la poulie de levage et le tas de chaux (Bibliothèque nationale, Paris, France).



Illustration 30 Citadelle d'Alep (Syrie) ; construite par le calife ayyūbide Al-Malik al-Zahīr en 1209–1210, son porche a été restauré par le souverain mamelouk Qānsūh al-Ghūrī en 1507 (photo Barbara Brend, *Islamic Art*, p. 101 ; British Museum Press, Londres, Royaume-Uni, 1991).

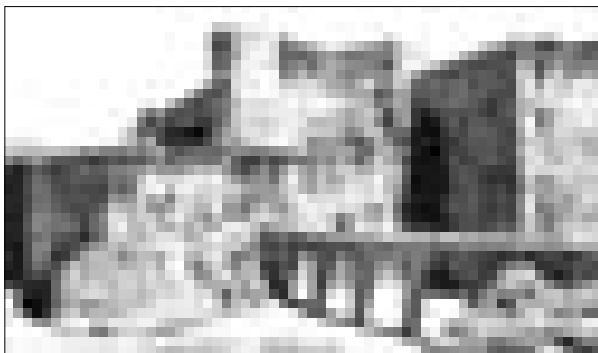


Illustration 31 Krak des chevaliers, bâti par les croisés, XII^e siècle (Syrie). Remarquer les influences croisées entre les bâtisseurs chrétiens et musulmans (photo Gérard Degeorge dans Jean Favier, *La France médiévale*, Paris, Fayard, 1983, p. 453).



Illustration 32 Le Bāb Zuwayla, les remparts de la ville, dynastie fāṭimide, fin du XI^e siècle, Le Caire (Égypte). Le dôme et les minarets appartiennent à la mosquée du sultan Muʿayyad, dynastie des Mamelouks, vers 1415 (photo Ayman Fuʿad Sayyid).

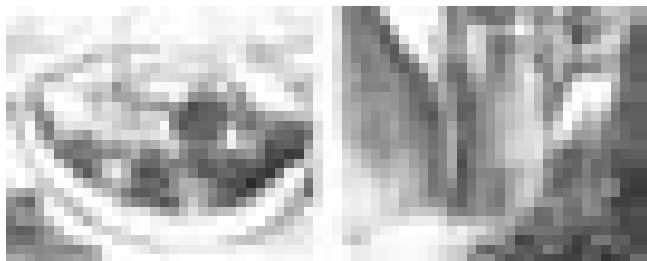


Illustration 33 Le Grand Zimbabwe, XIII^e–XIV^e siècle (Zimbabwe) : (a) vue aérienne ; (b) tour et remparts. « La construction de la forteresse du Zimbabwe sur cette colline et celle de la grande muraille dans la plaine ont sans doute exigé des efforts comparables à ceux qui ont dû être déployés pour édifier les pyramides d'Égypte » (d'après V. V. Matveiev) (photos *Courrier de l'UNESCO*, mai 1984, pp. 68–69).



Illustration 34 Remparts et minarets de la mosquée de Djinguereber, Tombouctou (Mali), fondée par Mansa Mūsā en 1325. Ce monument n'existe plus (photo Roger-Viollet).

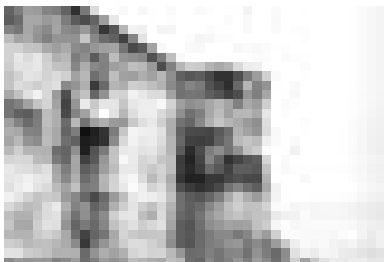


Illustration 35 Entrée du fort de Kilwa Kisiwani, île de Kilwa (Kenya). Civilisation swahili, XIV^e–XV^e siècle (photo S. Unwin dans *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, UNESCO, 1984, vol. I, chap. 18).



Illustration 36 Remparts et douves, XIII^e siècle, Provins (France) (avec l'aimable autorisation de l'hôtel de ville de Provins).

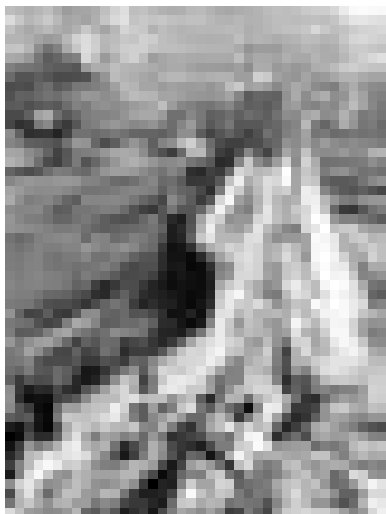


Illustration 37 Forteresse génoise de Soldaia, Crimée (Ukraine), XIV^e–XV^e siècle, avec une petite mosquée construite à l'intérieur des murs par les Ottomans au XVI^e siècle (photo Sergei P. Karpov).



Illustration 38 Forteresse de Sacsayhuamán, Cuzco («Aigle royal») (Pérou); elle domine la capitale inca de Cuzco, construite entre 1438 et 1500 (photo L. Millones).

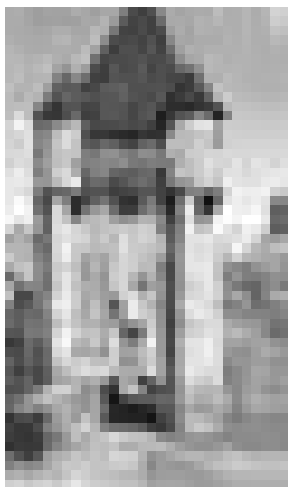


Illustration 39 Porte fortifiée dite «porte du Croux», Nevers (France), XIV^e siècle; on voit au fond le clocher de la cathédrale du XIII^e siècle (tous droits réservés).

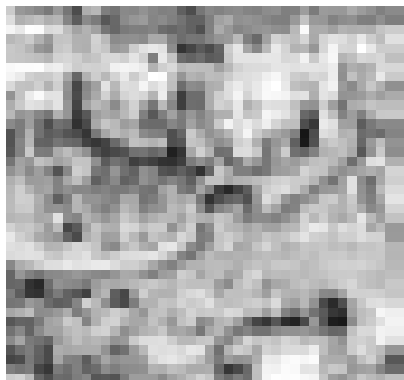


Illustration 40 Vision nord-européenne de Venise, la seule grande ville médiévale d'Europe dénuée de fortifications car entièrement protégée par la mer (Italie). Tiré du manuscrit des *Voya ges* de Marco Polo, *Il milione*, XIV^e siècle, manuscrit Bold. 264, fol. 218r (Bodleian Library, Oxford, Royaume-Uni).

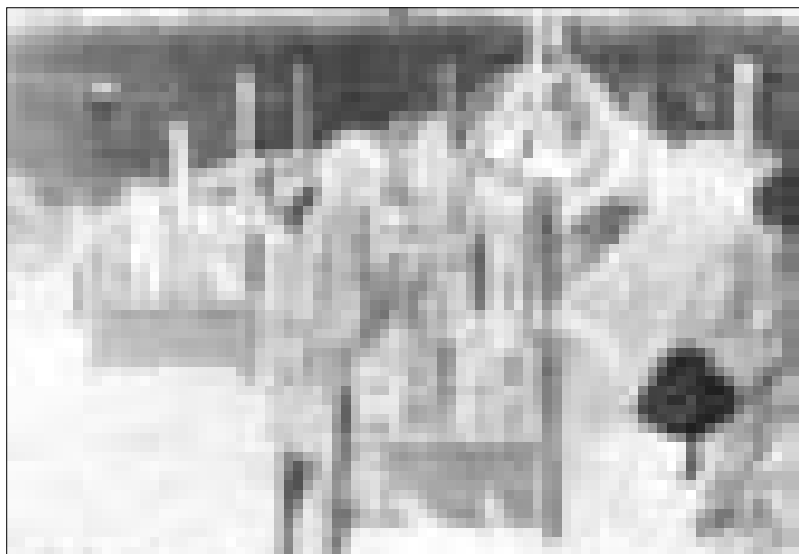


Illustration 41 Ville côtière italienne fortifiée avec citadelle, pont-levis et donjon, par Ambrogio Lorenzetti, vers 1318–1348 (avec l'aimable autorisation de la pinacothèque de Sienne, Italie).

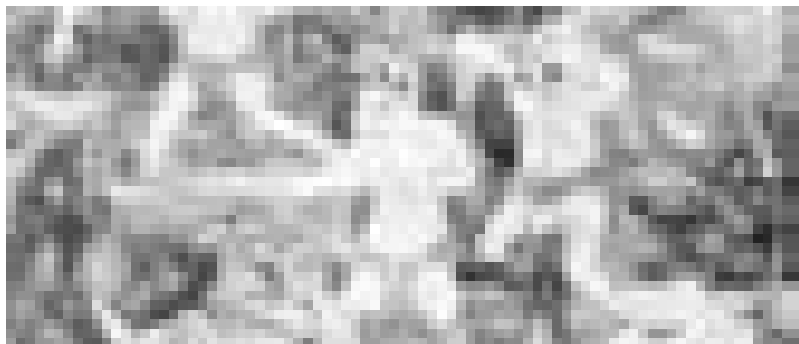


Illustration 42 Démon armé d'une lance à feu sur une bannière bouddhique (Chine), vers 950 apr. J.-C. ; première représentation connue de la poudre à canon (musée Guimet, Paris, France).

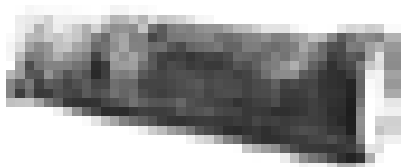


Illustration 43 canon de bronze coulé en 1331 (Chine)
(Musée historique national, Beijing, Chine).

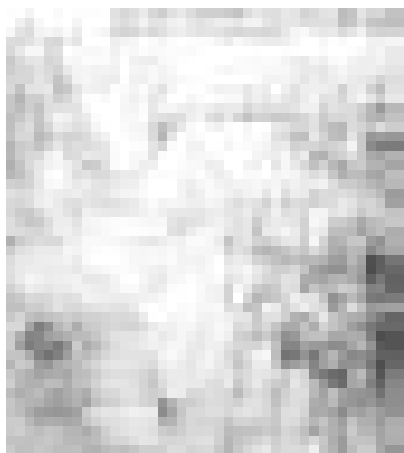


Illustration 44 Le comte de Warwick assiégeant le port fortifié de Caen avec ses canons en 1417, pendant la guerre de Cent Ans entre l'Angleterre et la France. Tiré des *Chronicles of Richard de Beauchamp*, Earl of Warwick, ou *Beauchamp Chronicles*, Angleterre, XV^e siècle (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 45 Le Dôme du Rocher à Jérusalem, dynastie omeyyade, construit en 687 – 691 par le calife ‘Abd al-Malik ibn Marwān (photo F. Alcoceba ; photothèque UNESCO, Paris).

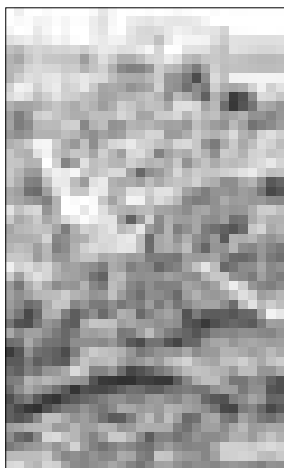


Illustration 46 Vision française médiévale de Jérusalem avec le Dôme du Rocher, XV^e siècle. Tiré de *Passages d’Outremer* (Bibliothèque nationale, Paris, France).



Illustration 47 Le jugement de Salomon, livre de prières hébreu, Tours (France), fin du XIII^e siècle, Salomon étant représenté comme un souverain idéal, sous les traits d’un roi de France contemporain (avec l’aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).

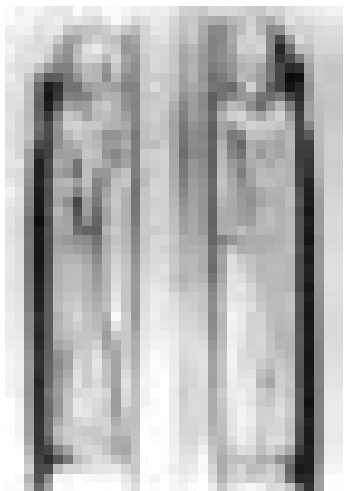


Illustration 48 Salomon et la reine de Saba, symbolisant l'union de la sagesse royale d'inspiration divine avec l'âme humaine. Portail de Notre-Dame de Corbeil, France, fin du XII^e siècle (musée du Louvre, Paris, France).

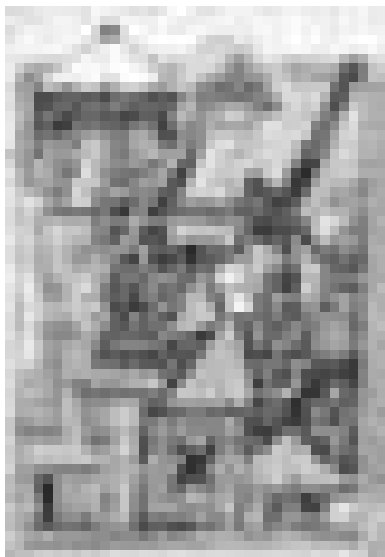


Illustration 49 Salomon, fondateur de la lignée royale du royaume. Livre de psaumes, Éthiopie, vers 1470 (Bibliothèque nationale, Paris, France).

Illustration 50 Salomon tenant son sceau magique de maître royal de tous les êtres humains, les génies et les animaux, Tabrīz (Iran) (Bibliothèque du palais de Topkapi, Istanbul, Turquie).

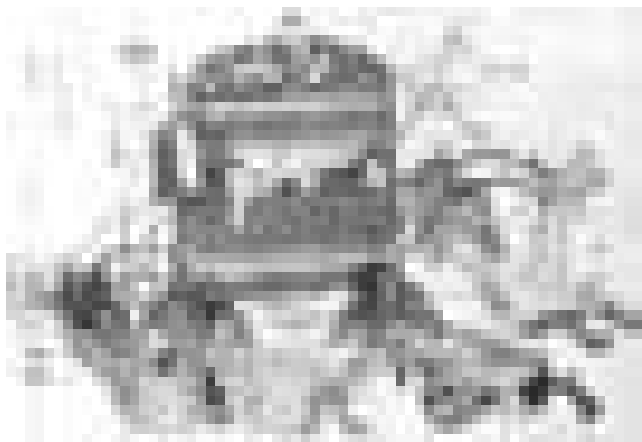


Illustration 51 Salomon, la reine de Saba et leur ministre Asaph portés par des génies soumis. Style du maître Muḥammad Siyād-Qalam (« Plume noire »), probablement Tabrīz, Iran, période turkmène, XV^e siècle. L'image du *jinn*-éléphant est inspirée du dieu hindou Ganesh (Bibliothèque du palais de Topkapı, Istanbul, Turquie).



Illustration 52 Ganesh et sa shakti ou contrepartie féminine, Khajurāho (Inde), XI^e–XII^e siècle. La vénération de Ganesh, l'une des plus importantes divinités du panthéon hindou, s'est répandue bien au-delà de l'Inde (Musée archéologique de Khajurāho, Inde).

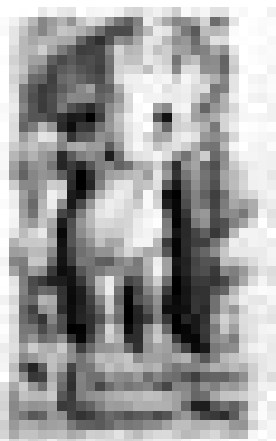


Illustration 53 Ganesh sous les traits du maître de la prospérité et du patron des marchands, XIII^e siècle, centre de l'Inde (British Museum, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 54 Ganesh en compagnie d'autres divinités hindoues (Chine). Fragment d'un manuscrit manichéen de l'Asie centrale chinoise, VIII^e–IX^e siècle (avec l'aimable autorisation du Staatliche Museen, Preussischer Kulturbesitz, Indische Kunstabteilung, Berlin, Allemagne).



Illustration 55 Ganesh dans la posture royale trônant sur le lotus, Polonnāruwa (Sri Lanka), XI^e siècle (Anurādhapura, Musée archéologique, Inde).



Illustration 56 Le Christ Pantocrator dans l'attitude du protecteur impérial avec saint Ménas. Christianisme oriental : Égypte, art copte, icône sur bois, vers 600. Représentation ancienne du Christ barbu qui ne s'est imposée que vers le VI^e siècle (photo H. Lewandowski ; musée du Louvre, Paris, France).

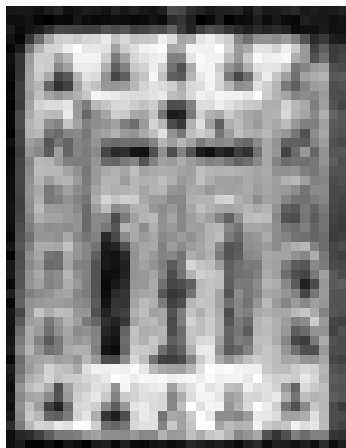


Illustration 57 Le Christ en homme de douleurs. Le Sauveur crucifié entre la Vierge et saint Jean. Christianisme oriental : icône byzantine, XII^e siècle, monastère de Sainte-Catherine, Sināï (Égypte).



Illustration 58 La mise au tombeau (*Epitaphios*). Christianisme oriental : broderie byzantine, XIV^e siècle, Thessalonique (Grèce) (avec l'aimable autorisation musée de la Civilisation byzantine, Thessalonique, Grèce).



Illustration 59 Le Christ Pantocrator sous l'aspect de la colère, Catalogne (Espagne). Christianisme occidental : détail de l'abside de l'église de Sant Climent de Taüll, vers 1123 (avec l'aimable autorisation du Museu national d'Art de Catalunya, Barcelone, Espagne).



Illustration 60 Le Christ en homme des douleurs, le Sauveur crucifié, Arezzo (Italie). Christianisme occidental : détail d'un crucifix de bois de Giovanni Cimabue, vers 1270, église de San Domenico (Fototeca APT, Arezzo, Italie).

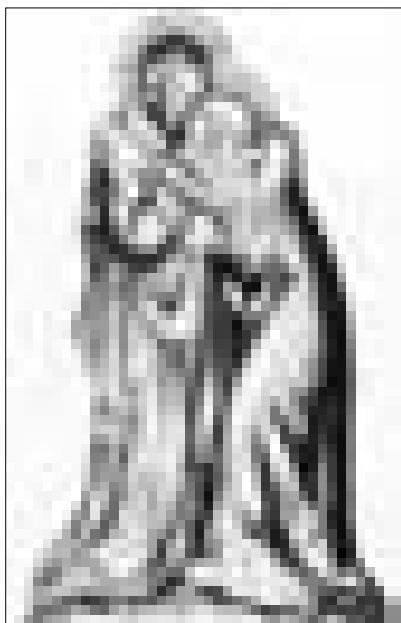


Illustration 61 Le Christ en homme des douleurs portant les stigmates de la Croix, embrassant sa mère au paradis, Prague (République tchèque). Christianisme occidental : tiré du *Livre de la passion de l'abbesse Cunégonde*, Prague, vers 1320 (Národní knihovna, Klementinum, Prague, République tchèque).

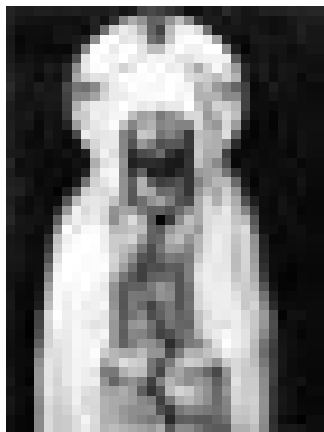


Illustration 62 Ecce Homo : le Christ en homme des douleurs et divinité cachée. Christianisme occidental, XV^e siècle (Portugal) (Museu de Arte Antiga, Lisbonne, Portugal).

Illustration 63 L'Assomption de la Vierge devant la basilique impériale des Saints-Apôtres à Constantinople. Illustration des Homélies sur la Vierge écrites par le moine Jacques de Kokkinobaphos, première moitié du XII^e siècle. Le bâtiment du XI^e siècle ici représenté n'existe plus (Bibliothèque nationale, Paris, France).





Illustration 64 Procession de la sainte Croix devant la basilique Saint-Marc, Venise (Italie). Détail d'une peinture à l'huile de Giovanni Bellini, fin du XV^e siècle. La façade de type byzantin est désormais dotée d'ajouts gothiques du XIV^e siècle (avec l'aimable autorisation du Museo dell'Accademia, Venise, Italie).



Illustration 65 La Grande Mosquée de Cordoue (Espagne). Arcades à claveaux alternés de la salle de prières. Espagne islamique, dynastie des Omeyyades d'Espagne, X^e siècle (photo ICOMOS, Paris).

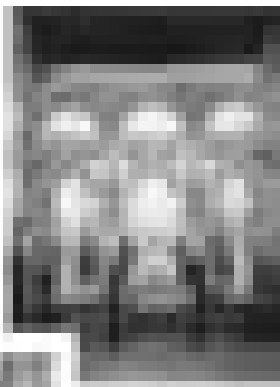


Illustration 66 L'oratoire privé des califes de la Grande Mosquée de Cordoue (Espagne). Arcs polylobés de l'oratoire, dynastie des Omeyyades d'Espagne, X^e siècle (photo ICOMOS, Paris).

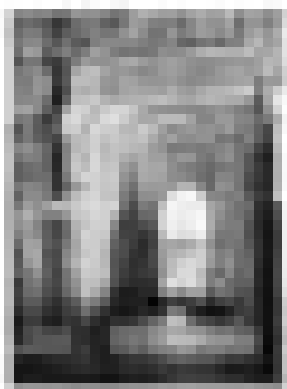


Illustration 67 Arcades à claveaux alternés de la nef de l'abbatiale Sainte-Madeleine à Vézelay (France). Style roman marqué par des influences cordouanes, XI^e–XII^e siècle (avec l'aimable autorisation de l'office du tourisme de Vézelay, France).

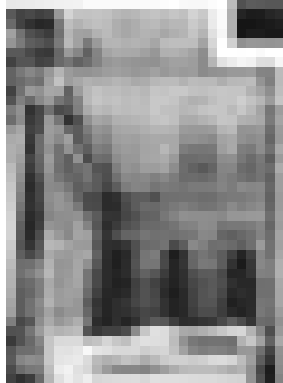


Illustration 68 Arcades à claveaux alternés du cloître de la cathédrale Notre-Dame, Le Puy-en-Velay (France), XII^e siècle, style roman marqué par des influences cordouanes (tous droits réservés).

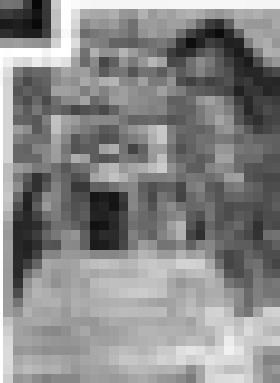


Illustration 69 Arcs polylobés du portail de la chapelle Saint-Michel d'Aiguilhe, Le Puy-en-Velay (France). Style roman marqué par des influences cordouanes, XI^e–XII^e siècle (avec l'aimable autorisation de l'office du tourisme du Puy-en-Velay, France).

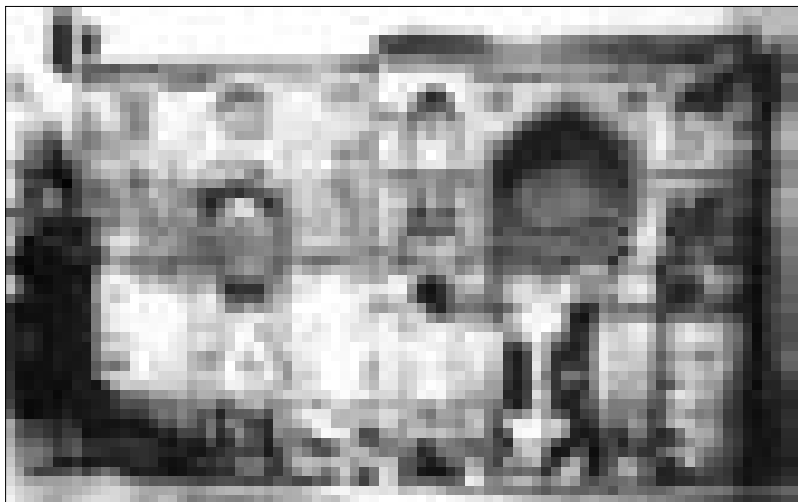


Illustration 70 Arcatures brisées de la façade de la mosquée Al-Aqmar, Le Caire (Égypte). Dynastie fātimide, construite en 1125 (photo Ayman Fu'ad Sayyid).



Illustration 71 Voûtes brisées de la salle de prières, Jami' Masjid (mosquée du vendredi), Işfahān, Iran. Dynastie seldjoukide, construction commencée en 1121 apr. J.-C. (tous droits réservés).



Illustration 72 Arcades brisées de style fātimide sur l'abside de la cathédrale de Monreale (Sicile). Rois normands, construction commencée en 1174 (tous droits réservés).

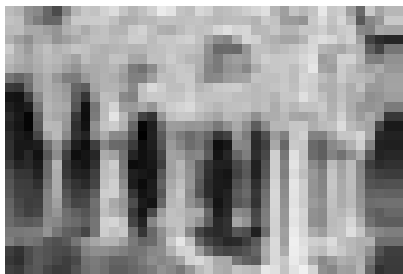


Illustration 73 Arcades brisées de style fâtimide dans le cloître de la cathédrale de Monreale (Sicile). Rois normands, fin du XII^e siècle (tous droits réservés).

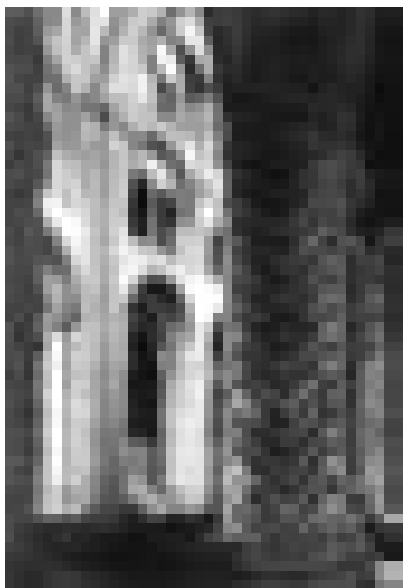


Illustration 74 Cathédrale de Durham (Angleterre), début du XII^e siècle (photo UNESCO, Centre pour le patrimoine mondial, Paris).



Illustration 75 Cathédrale Saint-Étienne, Bourges (France). Intérieur de la cathédrale (photo UNESCO, Centre pour le patrimoine mondial, Paris).

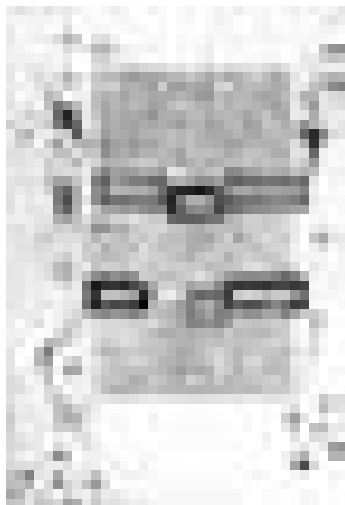


Illustration 76 Page en hébreu du *Guide des égarés* de Maimonide (Espagne), XV^e siècle. Texte écrit en arabe par le philosophe juif espagnol Maimonide (XII^e siècle), transcrit en caractères hébreux, puis retraduit en hébreu par des rabbins français à la fin du XIII^e siècle (avec l'aimable autorisation de *Judaïsme*, département de la Bibliothèque royale, Copenhague, Danemark).

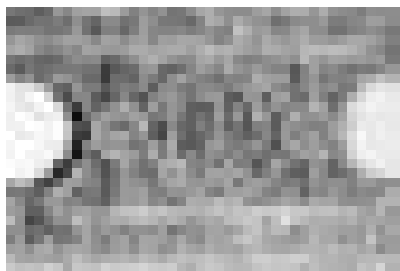


Illustration 79 Calligraphies juives et arabes mêlées dans la synagogue d'El Tránsito, Tolède (Espagne). En réalité, cette synagogue de style « mauresque » a été entièrement édifiée sous les rois chrétiens de Castille (tous droits réservés).

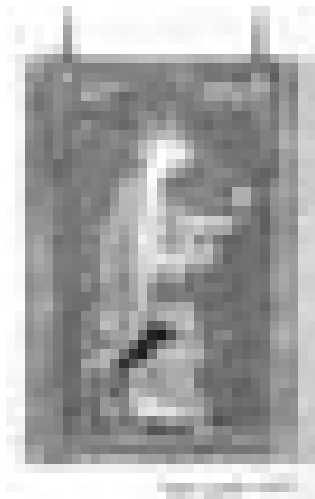


Illustration 77 Le roi David sous les traits d'un souverain français, Tours (France). Livre de prières hébreu, fin du XIII^e siècle (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 78 Fenêtres de style islamique dans la synagogue d'El Tránsito, Tolède (Espagne) (tous droits réservés).

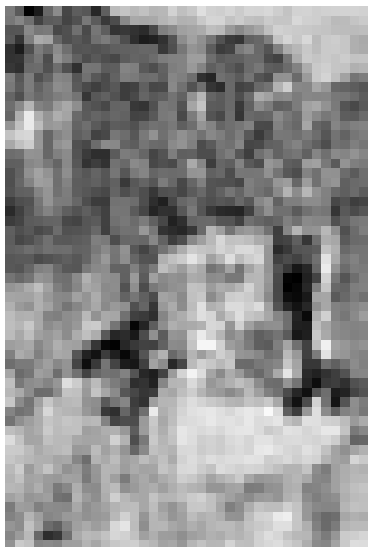


Illustration 80 Visage du prince Gautama sous les traits d'un bodhisattva, Ajaṇṭā (Inde). Peinture murale du début du VII^e siècle (tous droits réservés).



Illustration 81 Visage du bodhisattva Avalokiteśvara, symbole de la pitié cosmique. Détail d'une fresque du *Paradis de Bouddha Amitābha* (prononcé «Amida» en japonais). Sixième panneau du temple d'Hōryū-ji; Nara (Japon), fin du VII^e siècle (tous droits réservés).



Illustration 82 Le bouddha Ākāyāmuni médite sous la protection du Nāga ou Cobra royal, Angkor (Cambodge). Style du Bayon ancien, fin du XII^e siècle; bouddhisme hīnayāna (musée Guimet, Paris, France).

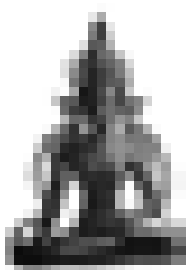


Illustration 83 Le bouddha Akṣobhya médite en touchant la Terre, XIII^e siècle, Tibet, bouddhisme mahāyāna (tous droits réservés).



Illustration 84 Bodhisattva Avalokitesvara en posture royale. Bois sculpté, laqué et doré. Dynastie des Song (Chine), vers 1200 (Victoria and Albert Museum, Londres, Royaume-Uni).

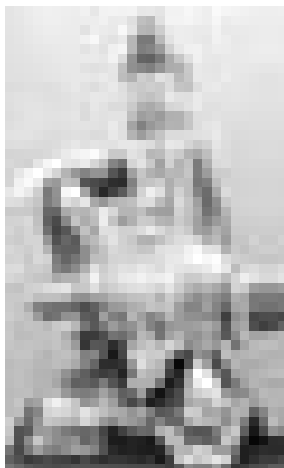


Illustration 85 Le bodhisattva Avalokitesvara en posture royale. Encre, couleur et or sur rouleau de soie, détail. Dynastie des Koryō (Corée), XIV^e siècle (avec l'aimable autorisation de la Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington D. C., États-Unis).

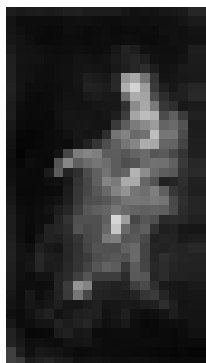


Illustration 86 Le bodhisattva Avalokitesvara en guide de l'âme humaine. Encre et couleur sur bannière de soie, Dunhuang (Chine). Cinq Dynasties, X^e siècle (British Museum, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 87 Le bodhisattva Avalokitesvara en guide de l'âme humaine. Encre et couleur sur bannière de soie, Dunhuang (Chine). Cinq Dynasties, X^e siècle (British Museum, Londres, Royaume-Uni).

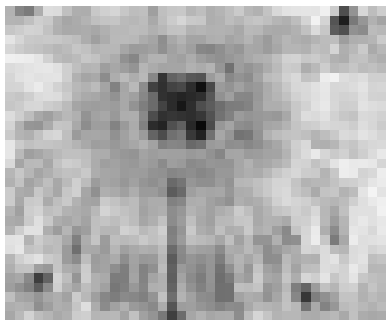


Illustration 88 La Grande Mosquée de Tlemcen (Algérie), 1136 (photo Jean Mazenod dans *L'Islam et l'art musulman*, avec l'aimable autorisation des Éditions Citadelles et Mazenod, Paris).

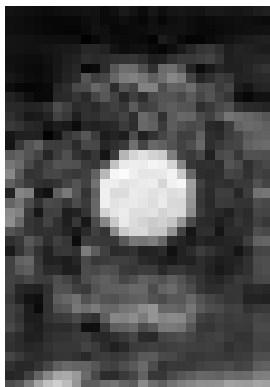


Illustration 89 Oculus du dôme surplombant la tombe du maître soufi Shāh Ni'matullāh Walī, Māhān (Iran). Le divin comme source de lumière, dynastie tīmūride, 1436 (tous droits réservés).

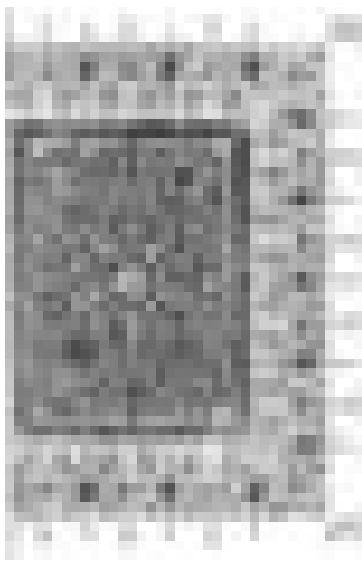


Illustration 90 Page d'un Coran en plusieurs volumes, Le Caire (Égypte). Le divin comme source d'un labyrinthe de lumière : première page du *juz'* ou volume IX. Le Caire, dynastie mamelouke, XIV^e siècle (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).

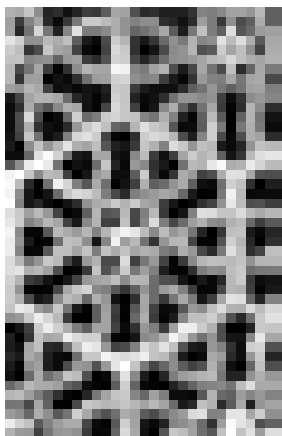


Illustration 91 Décoration de céramique sur la tombe supposée du maître soufi Shams al-Dīn Tabrīzī, Multān (Pakistan). Période du sultanat de Delhi, XIV^e siècle (photo G. Degeorge, Paris, France).

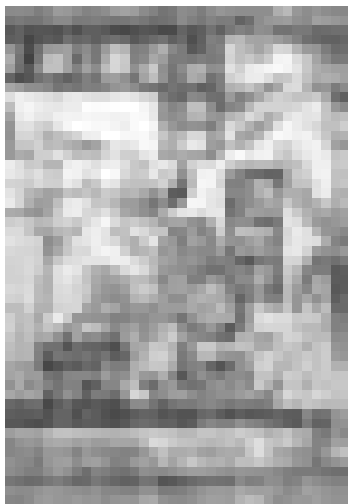
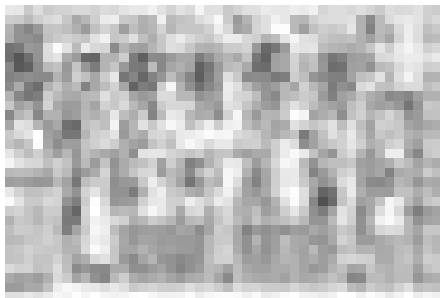


Illustration 92 Le scribe, Palenque, Chiapas (Mexique). Ce panneau en relief représente le roi Ah kul Ah Nab (ou Chaacal) III de Palenque, qui régna de 722 à 764. Panneau de calcaire, période classique récente, 600–900 ; civilisation maya (British Museum, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 93 Caractères ou glyphes mayas, Palenque, Chiapas (Mexique). Inscription sur une tablette de calcaire dans le temple 14, célébrant la victoire du roi Chan-Bahlum II sur les seigneurs du monde souterrain. Calcaire, période classique récente, 600–900 (daté de 703), civilisation maya. D'après un dessin d'Ian Graham dans L. Schele, M. E. Miller, *The blood of kings : dynasty and ritual in Maya art*, New York, 1986, p. 273 ; interprétation des glyphes de L. Schele et M. E. Miller.

Illustration 94 Écriture mixtèque, Puebla-Oaxaca (Mexique). Page 36 du Codex Zouche-Nuttall. Cette page traite de récits historiques et montre, de droite à gauche, les seigneurs 7 Pluie, 1 Pluie, 4 Serpent et 7 Serpent qui semblent se diriger vers les mâchoires du Crocodile de la Terre, tandis que deux couples parlent, assis au-dessus d'un royaume aquatique. Codex sur peau de daim, période postclassique récente, 1250–1521 ; civilisation mixtèque (British Museum, Londres, Royaume-Uni).



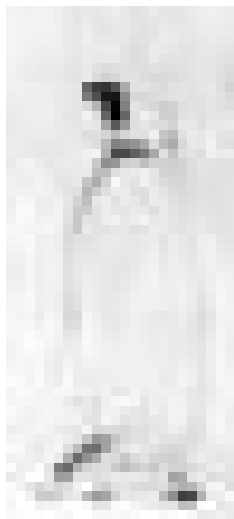


Illustration 95 Portrait du poète tang Li Bo (701–762), dynastie des Song du Sud (Chine); travail au pinceau du peintre-calligraphe Liang Kai; début du XIII^e siècle (Musée national, Tokyo, Japon).



Illustration 98 Portrait du poète Akahito avec son pinceau, du papier et sa boîte de scribe, tiré des *Portraits des trente-six maîtres poètes* attribué à l'artiste Fujiwara Nobuzane (1176–vers 1265), ère Kamakura (Japon) (tous droits réservés).



Illustration 96 Calligraphie cursive, dynastie des Yuan (Chine). Détail d'un rouleau du peintre-calligraphe Zhao Mengfu (1254–1322) (Metropolitan Museum of Art, New York, États-Unis).



Illustration 97 Calligraphie de forme classique. Dernière page du *Pulch Chikchi Shimch'e Yojŏl* (*L'Identification de l'esprit avec Bouddha par la pratique du zen*); Corée (date ?) (Bibliothèque nationale, Paris, France).



Illustration 99 Calligraphie de vers de poètes célèbres, «écriture d'herbe», ère Kamakura (Japon). Détail d'une peinture de l'empereur Fushimi (1278–1298) (avec l'aimable autorisation de la Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington D. C., États-Unis).



Illustration 100 Indienne instruite écrivant sur une feuille de palmier, XI^e siècle; Candela, Khajurāho (Inde) (Indian Museum, Calcutta).

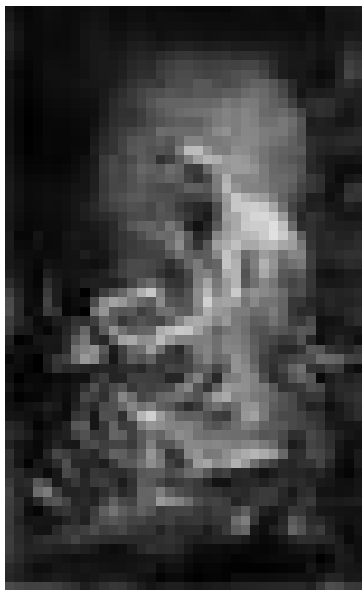


Illustration 102 Missionnaire bouddhiste indien en Chine lisant un manuscrit sanskrit. Peinture de la période de la dynastie Yuan (Chine) (National Palace Museum, Taipei, Taiwan).



Illustration 101 Astasāhasrikā-Prajñā-Pāramitā. Manuscrit sanskrit sur feuille de palmier, X^e siècle (Népal) (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).

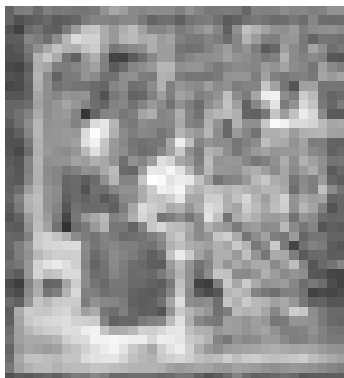


Illustration 103 Giovanni Boccaccio (Boccace) (1313–1375) à son pupitre avec la figure de la Fortune. Illustration d'une traduction française de son ouvrage en latin *De Casibus Virorum et Feminarum Illustrium* (*Des cas des nobles hommes et femmes*), vers 1415–1420, Paris (France) (cliché Bibliothèque nationale de France, Paris, France).

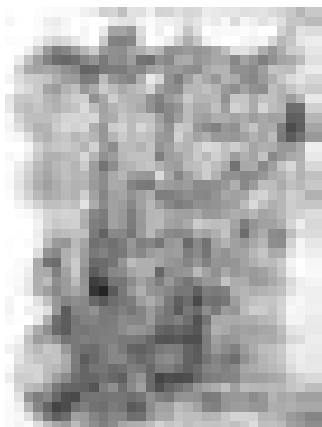


Illustration 105 Page du *chi-rhō* ou initiales grecques du nom du Christ. Enluminure des Évangiles du *Livre de Kells*, Matthieu 1.18, fin du VIII^e siècle (Irlande) (Trinity College, Dublin, Irlande; *Book of Kells*).

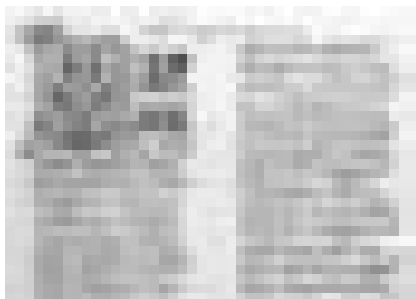


Illustration 104 Marcus : initiale de l'Évangile selon saint Marc, tirée des *Évangiles de Lindisfarne* latins du scribe et enlumineur Eadfrith de l'île-monastère de Lindisfarne, 698 (Angleterre). Une traduction anglo-saxonne apparaît entre les lignes en latin (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).

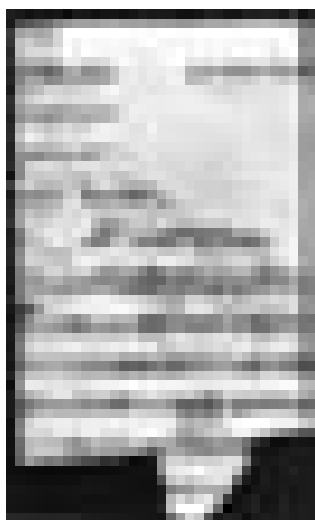


Illustration 106 Caractères cyrilliques sur une plaque de céramique, X^e siècle, Preslav (Bulgarie) (Académie des beaux-arts, Sofia, Bulgarie).



Illustration 107 Page de calligraphie coufique du Coran sur parchemin. Dynastie des Fāṭimides, X^e siècle (Collection Al-Sabah, Dār al-Athār al-Islāmiyyah, avec l'aimable autorisation du musée d'Art islamique, Koweït).



Illustration 108 Page de calligraphie coufique du Coran sur vélin; dynastie 'abbāsside, X^e siècle (Iraq) (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).

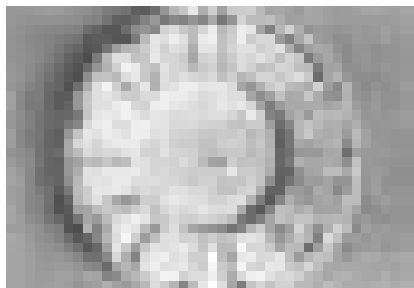
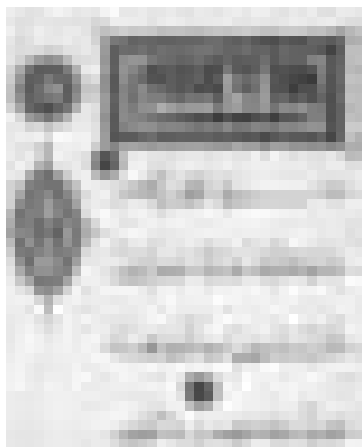


Illustration 109 Bénédiction en calligraphie coufique peinte à l'engobe d'un plat en terre, Nishāpūr (Iran), dynastie des Sāmānides, X^e siècle (photo M. P. Chuzeville, musée du Louvre, Paris, France).

Illustration 110 Page d'écriture cursive courante (*naskhī*) du Coran sur papier, dynastie mamelouke, XIV^e siècle, Le Caire (Égypte) (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).



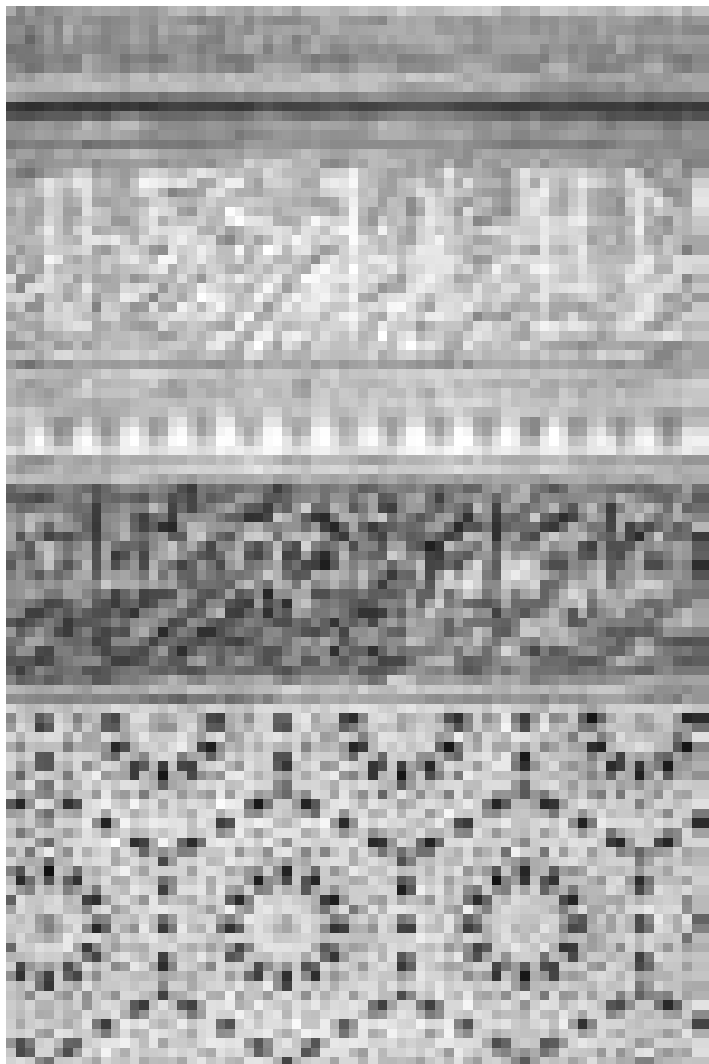


Illustration 111 Décoration murale en carreaux de céramique et en stuc pourvue de bandes de thuluthī (calligraphie cursive): *Madrasat al-Attārīn* (*École des marchands de parfum*), dynastie mérinide, XIV^e siècle, Fez (Maroc) (tous droits réservés).

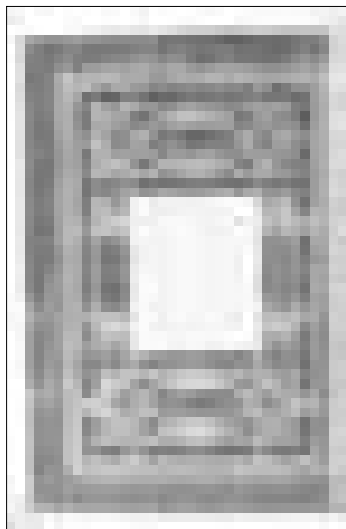


Illustration 112 Écriture arabe utilisée pour le persan, calligraphie cursive *nasta'liq*. Première page enluminée du *Khamṣa* ou *Quintette*, contes persans écrits au XII^e siècle par le poète Nizāmī d'Azerbaïdjan, copié à Herāt en 1494–1495 (Afghanistan) (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 113 Écriture arabe utilisée pour le turc, calligraphie cursive *nasta'liq*. Illustration de l'artiste Qāsim 'Alī pour les poèmes turcs de Mīr 'Alī Shēr Nawāī (Mir Ali Sir Nevai), représenté (en haut, deuxième à partir de la droite) agenouillé en hommage aux grands poètes persans du passé. Tiré du *Sadd-i Iskandar* (*Le Rempart d'Alexandre*) de Mīr 'Alī Shēr Nawāī, copié à Herāt (Afghanistan) en 1483. Manuscript Elliot 339 fol. 95 v (Bodleian Library, Oxford, Royaume-Uni).

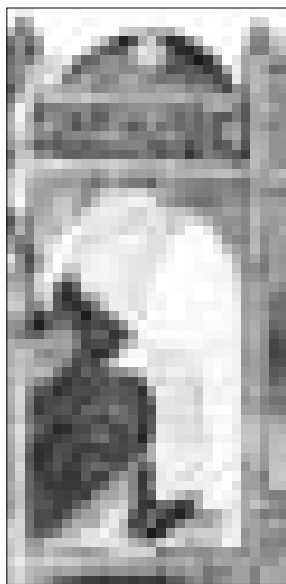


Illustration 114 Scribe arabe écrivant sur ses genoux avec un calame. Détail d'une illustration d'Al-Wāsiṭī pour les *Sessions* ou *Maqāmāt* du prosodiste Al-Ḥarīrī, 1237, Bagdad (Iraq) (Bibliothèque nationale, Paris, France).

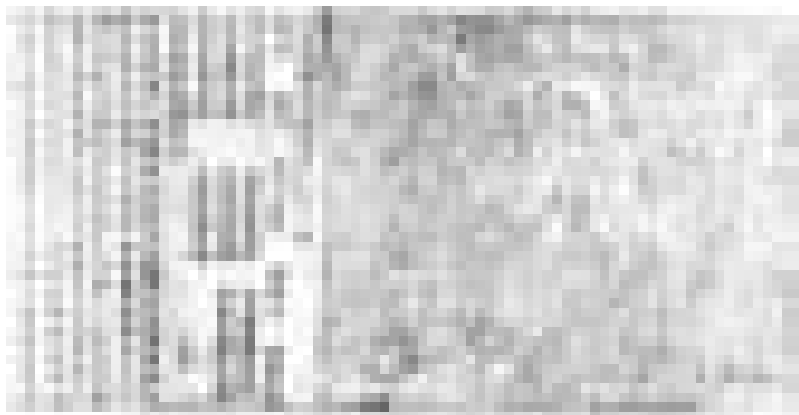


Illustration 115 Impression chinoise : traduction du *Sūtra* du diamant en sanskrit. Frontispice de l'œuvre imprimée la plus ancienne connue au monde : xylographie sur papier, 868, Dunhuang (Chine) (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).

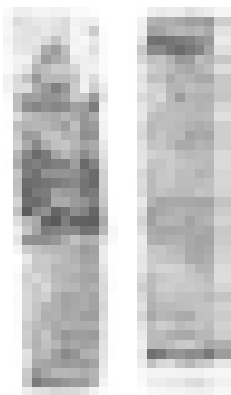


Illustration 116 Xylographie arabe (Asie occidentale), XI^e siècle (?). « Dans le monde musulman, l'imprimerie a sans doute commencé au IX^e siècle pour s'éteindre au XIV^e, et elle a peut-être inspiré les premières expériences en Europe » (d'après R. Bulliet) (Rare Books and Manuscript Collection de la Columbia University Library, New York, États-Unis).

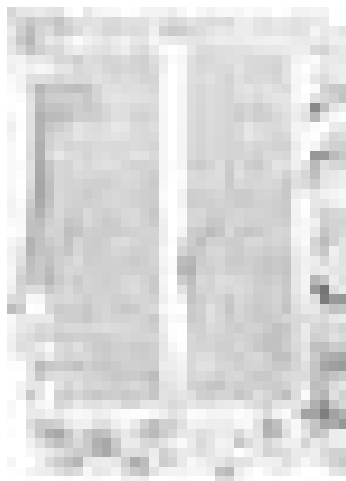


Illustration 117 Bible à 42 lignes imprimée à l'aide de caractères mobiles, Mayence (Allemagne). Imprimée vers 1453–1455, probablement par Gutenberg, Fust et Schöffer (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).

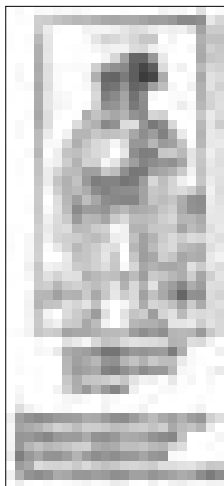


Illustration 118 Le poète François Villon : frontispice de la première édition de son œuvre, avec son portrait gravé sur bois et ses poèmes imprimés en caractères mobiles ; Paris, presse de Pierre Levet, 1489 (Bibliothèque nationale, Paris, France).

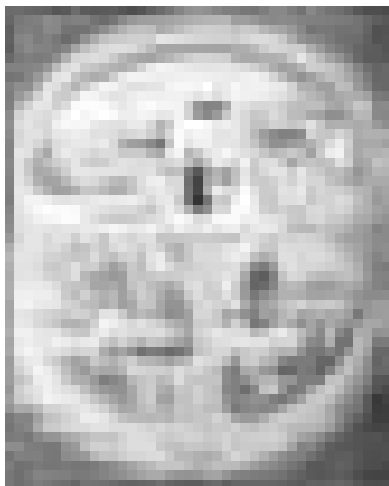


Illustration 119 Le monde vu par le Franco-Flamand Jean Mansel : les trois continents entourés par le fleuve Océan tels qu'ils furent légués par Dieu à Sem (Asie), à Cham (Afrique) et à Japhet (Europe). Illustration cosmographique de la *Fleur des histoires* de Jean Mansel, XV^e siècle (Bibliothèque royale Albert I^{er}, Bruxelles, Belgique).

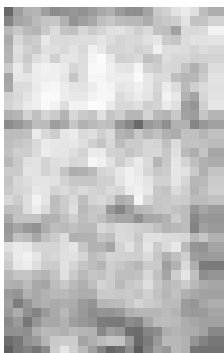


Illustration 120 Les créatures monstrueuses : illustration des œuvres de Solin Polyhistor (III^e siècle apr. J.-C.), XII^e siècle, Arnstein (Allemagne) (British Museum, Londres, Royaume-Uni).

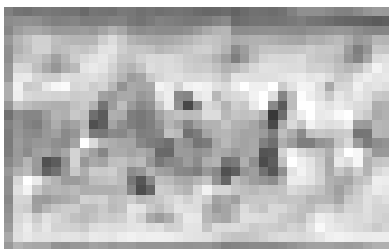


Illustration 121 Marco Polo goûtant la récolte de poivre sur la côte indienne de Malabar ; illustration d'un *Livre des merveilles* copié pour Jean sans Peur, duc de Bourgogne ; franco-flamand, daté de 1410 (Bibliothèque nationale, Paris, France).

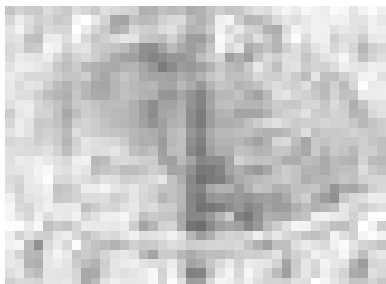


Illustration 122 La carte ptolémaïque du monde, II^e siècle apr. J.-C., publiée à Ulm (Allemagne), 1482. Ici, l'Afrique s'étend trop loin vers l'est et touche à la légendaire « Chersonèse d'or » (Malaisie), ce qui transforme l'océan Indien et en fait un lac fermé (Bibliothèque nationale, Paris, France).

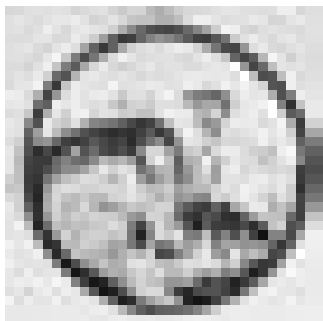


Illustration 123 La vision arabe médiévale du monde. Copie d'une carte soumise par le géographe marocain Al-Idrīsī de Ceuta (1100–1160) à Roger II, roi normand chrétien de Sicile, dans le *Kitāb Rujar* ou *Livre de Roger*, reproduite sur le frontispice du manuscrit de la *Muqaddima* ou *Introduction à l'histoire universelle* du philosophe et historien tunisien Ibn Khaldūn (1332–1406). Un océan circulaire (*Bahr Muḥī*) entoure le monde, qui a l'aspect d'une île, et laisse théoriquement une « entrée » (*madkhal*) entre les océans Atlantique et Indien (reproduction selon l'orientation moderne, avec le nord en haut de la carte) (Bodleian Library, Oxford, Royaume-Uni).

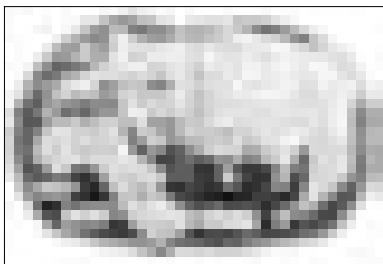


Illustration 124 Mappemonde d'Henricus Martellus, Florence (Italie), datée de 1489. Le cartographe allemand Heinrich Hammer (« Henricus Martellus ») fut le premier à reporter, sur cette carte, le doublement du cap de Bonne-Espérance par les Portugais l'année précédente, rendant ainsi caduque la carte ptolémaïque et prouvant que les océans Atlantique et Indien se rejoignaient bien (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 125 Détail du Kangnido (Corée). Carte coréenne du monde datée de 1470. Le détail de cette copie de 1470 suit les côtes de Malaisie, d'Indochine, de Chine et de Corée et les îles les plus méridionales du Japon (avec l'aimable autorisation de la Bibliothèque de l'Université Ryūkyō, Kyoto, Japon).

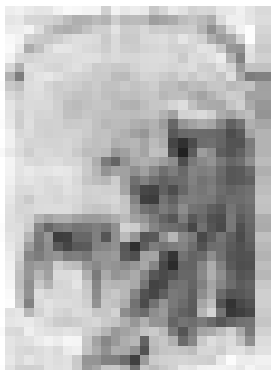
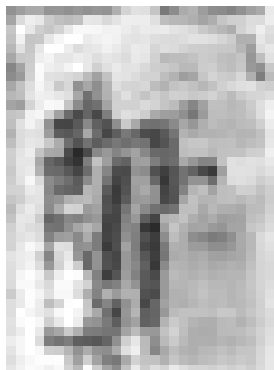


Illustration 126 Traduction arabe du *De materia medica* de Dioscoride, 1229. La transmission du savoir grec aux Arabes. Le naturaliste grec Dioscoride (I^{er} siècle), copié à la mode grecque à partir d'un manuscrit byzantin mais portant ici un turban musulman, instruit deux étudiants musulmans (Bibliothèque nationale, Paris, France).

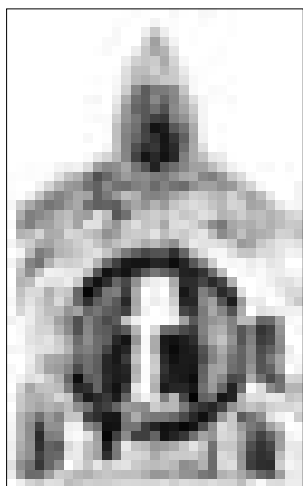


Illustration 128 Le prince Shōtoku et ses fils (Japon). La transmission du savoir chinois aux Japonais: «Le prince Shōtoku (574–622 apr. J.-C.) était un réformateur bouddhiste qui donna naissance aux relations culturelles directes avec la dynastie des Sui en 607. On envoya des étudiants japonais s'instruire en Chine.» (Japon) (Courbis images, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 127 Le triomphe de saint Thomas d'Aquin. Tableau de Francesco Traini dans l'église Sainte-Catherine, Pise, XIV^e siècle. La transmission du savoir arabe aux Latins. Saint Thomas d'Aquin (1225–1274), inspiré par le Christ, les saints ainsi que Platon et Aristote, triomphe du philosophe musulman espagnol Ibn Rushd (Averroès, 1126–1198), couché à ses pieds. «Mais en citant les traductions latines d'Averroès, en apparence pour les réfuter, Thomas a forcé les chrétiens d'Occident à lire soigneusement les œuvres de ce grand penseur arabe – et peut-être étaient-ce là les intentions de ce grand docteur de l'Église» (d'après Jacques Le Goff) (photo Nicolò Orsi Battaglini, Museo Nazionale, Florence, Italie).



Illustration 129 Miniature d'un traité sur la dislocation des os d'Appollonios de Kition. Manuscrit byzantin, Constantinople, X^e siècle (Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence, Italie).

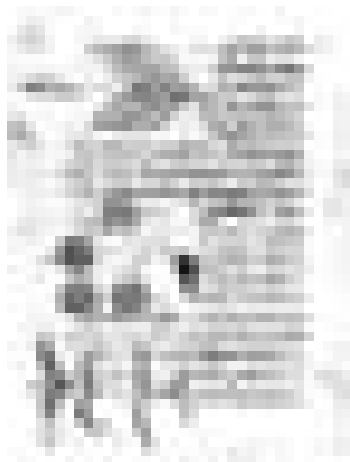


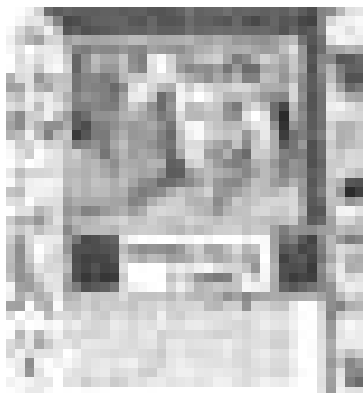
Illustration 130 Page de manuscrit montrant des plantes médicinales tirée de la traduction arabe du *De materia medica* de Dioscoride, XIII^e siècle (Bibliothèque nationale, Paris, France).



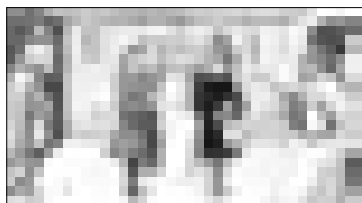
Illustration 131 Satan exhalant son haleine sur Job et le frappant de la lèpre. Illustration de *Moralia in Job* du pape Grégoire I^{er} (590–604) (France). Début du XII^e siècle (Bibliothèque municipale, Douai, France).



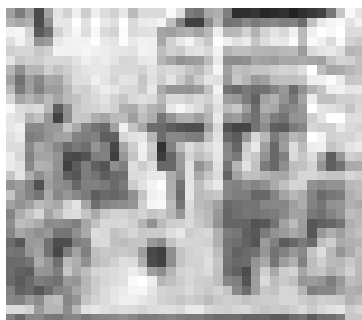
Illustration 132 Dignitaire de l'Église portant des lunettes. Cathédrale de Meaux (France). Cette exceptionnelle sculpture (représentant probablement saint Jérôme) orne le portail ouest de l'édifice (XIII^e–XV^e siècles). La présence des premières lunettes en Europe occidentale est attestée au XIV^e siècle (avec l'aimable autorisation de Jean-Charles Périgaux, France).



(a)



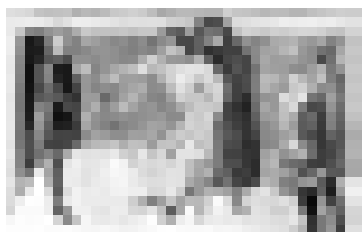
(b)



(c)



(d)



(e)

*Illustration 133 Le Canon de la médecine d'Avicenne (Qānūn fī l-Tibb li Ibn Sīnā) ; manuscrit enluminé d'une traduction judéo-italienne d'arabe en hébreu, XV^e siècle. Attribué à Venise, dans la première moitié du XV^e siècle, par le professeur Giuliano Tamani (*Il Canon Medicinæ di Avicenna nella tradizione ebraica*, Padoue, 1988), cette version manuscrite hébraïque du Canon arabe du grand savant centre-asiatique Ibn Sīnā ou Avicenne (980–1037) est le plus magnifiquement illustré des textes médicaux du Moyen Âge. Tandis que les costumes et les décors sont manifestement italiens, les pratiques décrites étaient universelles, au XV^e siècle, chez les musulmans, les juifs et les chrétiens. Dans ses versions latines, le *Canon* d'Avicenne a dominé l'enseignement de la médecine en Europe jusqu'à la fin du XVI^e siècle (d'après Al-Hasan) : (a) Avicenne professant ; (b) médecin examinant de l'urine ; (c) boutique d'apothicaire ; (d) médecin rendant visite à un patient ; (e) la saignée (avec l'aimable autorisation du Ministero per i Beni culturali e ambientali, Biblioteca Universitaria di Bologna, Italie).*

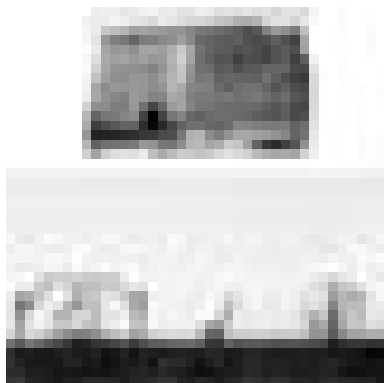


Illustration 134 L'observatoire astronomique de Beijing (Chine). Construit sous le règne de l'empereur mongol Kūbīlāy khān (1260–1294), dynastie des Yuan (photo tirée de Morris Rossabi, *Khubilai Khan. His life and times*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1988).

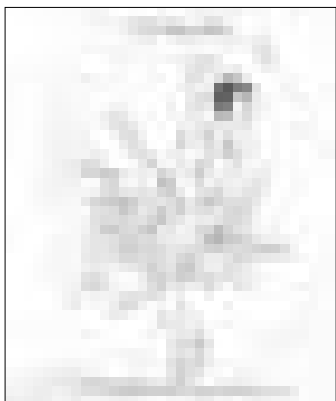


Illustration 135 La constellation de Persée (Iran). Illustration du livre arabe *Livre des étoiles fixes* (*Kitāb al-Kawākib al-Thābita*) composé par ʿAbd al-Raḥmān al-Šūfī vers 960, dans le Fārs; ce texte a été copié (probablement dans le Fārs) en 1009, et des dessins y ont été ajoutés quelques décennies plus tard; manuscrit Marsh 144, p. 111 (Bodleian Library, Oxford, Royaume-Uni).

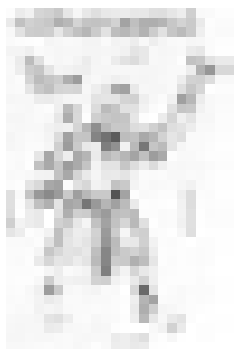


Illustration 136 Représentation de la constellation du Bouvier (Asie centrale). Illustration du traité en arabe d'ʿAbd al-Raḥmān al-Šūfī, copié pour le prince astronome Ulugh Beg de Samarkand (Ouzbékistan moderne) vers 1430–1440 (Bibliothèque nationale, Paris, France).

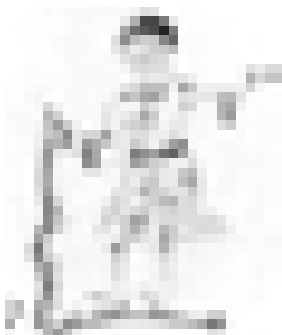


Illustration 137 La constellation du Verseau. Illustration du *Liber de stellis fixarum* («Le livre des étoiles fixes»), traduction en latin d'un traité arabe, au XIII^e siècle (Bibliothèque nationale, Paris, France).



Illustration 138 Globe céleste (Iran). Daté de 1430–1431 et signé de Muḥammad ibn Jaʿfar ibn ʿUmar al-Aṣṭurlābī (le «fabricant d'astrolabes»), connu aussi sous le nom d'Hilālī («celui du croissant de lune») (British Museum, Londres, Royaume-Uni).

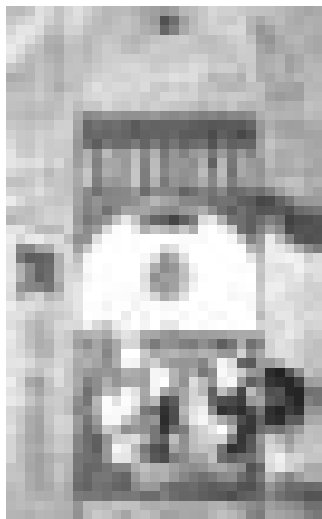


Illustration 139 L'astrolabe (Iran). Miniature montrant un érudit iranien du XIII^e siècle, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, et ses collègues dans leur observatoire de Marāgheh, en Iran ; tiré d'une *Astrologie scientifique*, compilée et illustrée à Shīrāz vers 1410 (avec l'aimable autorisation d'Istanbul Üniversitesi Rektorlülüğü, Turquie).

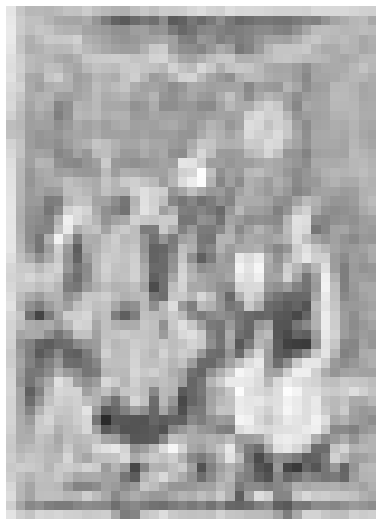


Illustration 141 L'astrolabe (France). Des clercs mesurent les cieux en se servant de l'astrolabe. Illustration du psautier de la reine Blanche de Castille, mère du roi Louis IX de France, XIII^e siècle (photo Bibliothèque nationale, Paris, France).

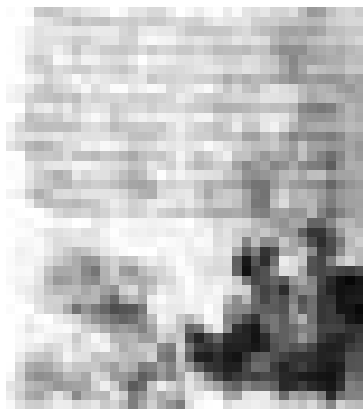


Illustration 140 L'astrolabe (Syrie). Miniature montrant Aristote, vêtu comme un savant musulman, apprenant à ses élèves arabes l'utilisation de l'astrolabe. Illustration de l'ouvrage arabe *Sages Propos et belles paroles* (*Mukhtār al-Hikam wa Mahāsin al-Kalim*) d'Al-Mubashshir, première moitié du XIII^e siècle (Istanbul, Bibliothèque du palais de Topkapi, Ahmet III).

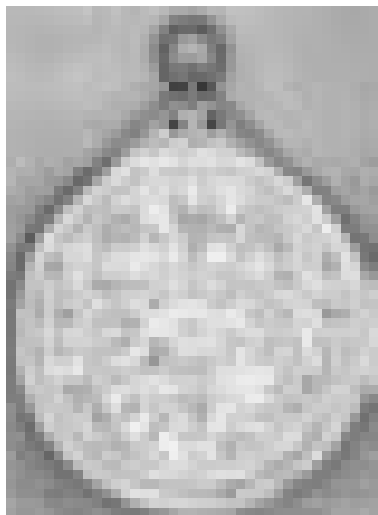


Illustration 142 L'astrolabe (Égypte). Astrolabe de laiton fabriqué au Caire en 1235–1236 par ʿAbd al-Karīm al-Miṣrī (British Museum, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 143 L'astrolabe (Espagne). Astrolabe de laiton fabriqué en Espagne musulmane par Ibrāhīm ibn Sā'id al-Sahlī, XI^e siècle (Musée national d'archéologie, Madrid, Espagne).

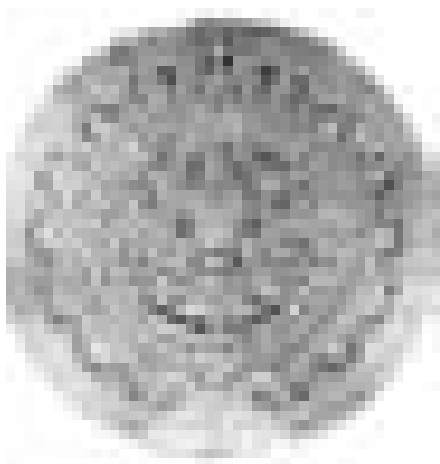


Illustration 144 Pierre du Soleil ou calendrier de pierre aztèque (Mexique). Relief en basalte, 360 centimètres de diamètre, 25,5 t, provenant de l'ancienne Mexico-Tenochtitlán (Mexique). La principale image est le visage du dieu Soleil, Tonatiuh, tirant une langue en forme de couteau et tenant des cœurs humains dans les mains. Il est entouré d'images symboliques des quatre âges précédents et d'anneaux successifs où sont gravés les glyphes des 20 jours, les rayons du Soleil, des bijoux et deux serpents de feu affrontés. Période postclassique récente, 1325–1521, civilisation aztèque (avec l'aimable autorisation de l'Instituto de Antropología e Historia, INAH, Mexico, Mexique).

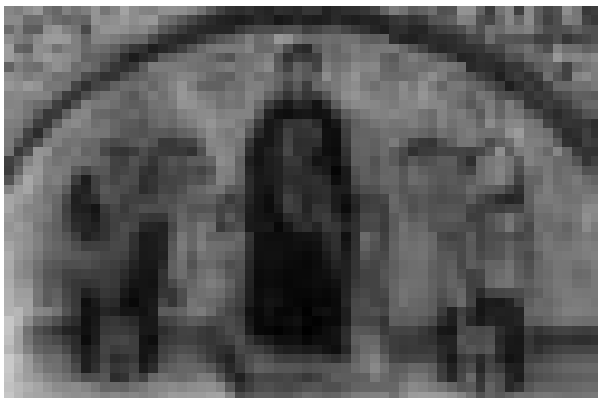


Illustration 145 L'empereur Constantin (à droite), fondateur de Constantinople au IV^e siècle, offre symboliquement sa ville fortifiée, tandis que l'empereur Justinien (à gauche), fondateur de Sainte-Sophie au VI^e siècle, offre symboliquement son église à la Vierge et à l'Enfant. Noter l'aurole qui entoure les figures impériales comme celles des saints personnages. Mosaïque d'un linteau de Sainte-Sophie, Constantinople, X^e siècle (tous droits réservés).

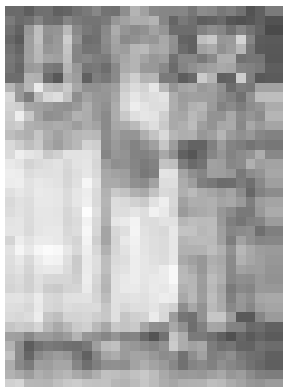


Illustration 146 Saint Démétrios en posture de protecteur impérial de l'archevêque (l'autorité religieuse) et du gouverneur (le pouvoir séculier) de Thessalonique. Église de Saint-Démétrios, vers 635 apr. J.-C., Thessalonique (Grèce) (avec l'aimable autorisation de l'Office national grec du tourisme).

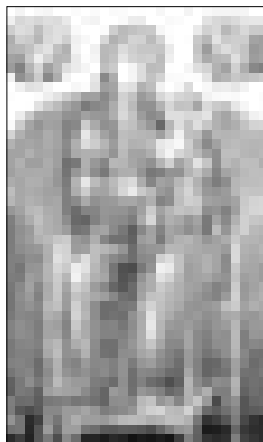


Illustration 147 L'Enfant Jésus en Pantocrator impérial avec la Vierge assise sur un trône, Byzance. Icône sur bois, Constantinople, vers 1200 (Andrew Mellon Collection, National Gallery of Art, Washington D. C., États-Unis).



Illustration 148 L'empereur Jean II Comnène et l'impératrice Irène avec la Vierge et l'Enfant. Panneau de mosaïque de la tribune sud, Sainte-Sophie, Constantinople, XII^e siècle (tous droits réservés).



Illustration 149 Le Christ couronnant l'empereur germanique Otton II et son épouse byzantine, l'impératrice Théophano, Byzance. Plaque d'ivoire, Constantinople, X^e siècle (photo RMN, musée du Louvre, Paris, France).



Illustration 151 Le tsar Ivan Alexandre de Bulgarie et sa famille. Tiré de l'évangélaire du tsar Ivan Alexandre, écrit et enluminé en 1355–1356 à Tirnovo (Bulgarie) (avec l'aimable autorisation de la British Library, Royaume-Uni).

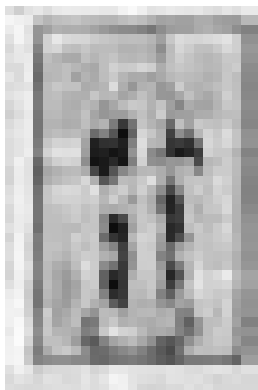


Illustration 150 L'empereur Manuel II Paléologue. Enluminure de manuscrit, Constantinople, première moitié du XV^e siècle, Byzance (photo Bibliothèque nationale, Paris, France).

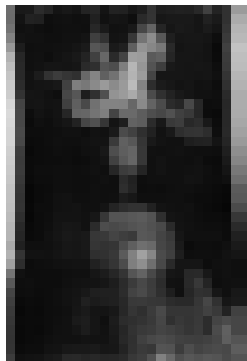


Illustration 152 Le prince Milutin de Serbie offre symboliquement son église de l'Annonciation à Gračanica. Fresque, vers 1320 (Serbie-et-Monténégro) (tous droits réservés).

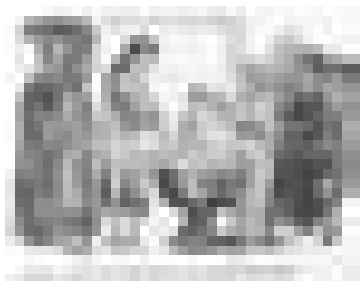


Illustration 153 Baptême des Bulgares sous Boris I^{er}, en 865. Manuscrit bulgare (X^e siècle?) (Bulgarie) (Académie des beaux-arts, Sofia, Bulgarie).

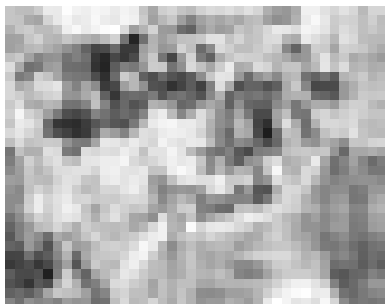


Illustration 154 Tête d'archange. Détail d'une peinture murale de l'église Saint-Georges à Sofia (Bulgarie), X^e siècle (Académie des beaux-arts, Sofia, Bulgarie).



Illustration 155 Saint Théodore, icône en céramique de Preslav (Bulgarie), X^e siècle (?) (Académie des beaux-arts, Sofia, Bulgarie).



Illustration 156 La Transfiguration. Tiré d'un évangile selon les quatre évangélistes (Arménie), XII^e–XIII^e siècle (Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington D. C., États-Unis).



Illustration 157 Le baptême des Rus (Académie des beaux-arts, Sofia, Bulgarie).

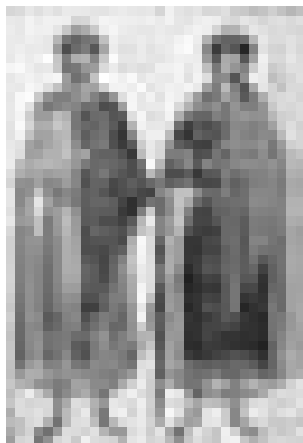


Illustration 158 Saint Boris et saint Gleb, école de Moscou. Icône sur bois, fin du XIII^e ou début du XIV^e siècle (Musée russe, Saint-Petersbourg, Russie).



Illustration 159 La Trinité. Icône sur bois d'Andreï Roublev, Moscou, vers 1411. La Trinité est ici symbolisée par les trois anges d'Abraham (galerie Tretiakov, Moscou, Russie).



Illustration 160 Le Sauveur. Icône sur bois d'Andreï Roublev, Moscou, début du XV^e siècle (galerie Tretiakov, Moscou, Russie).



Illustration 161 Statuette équestre en bronze de l'empereur Charlemagne, vers 800. Remarquer la monte sans étriers (*L'Univers des formes*, Paris, Gallimard).

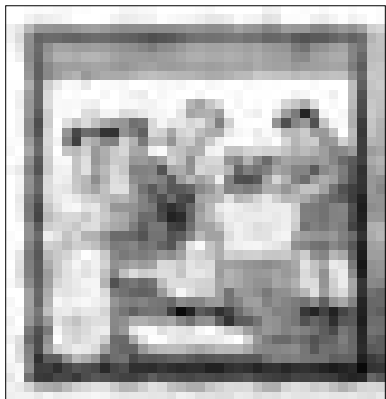


Illustration 163 Rabanus Maurus (784–856), abbé de Fulda, présentant son livre au pape Grégoire IV, Empire carolingien. Manuscrit, début du IX^e siècle (Österreichische Nationalbibliothek, Vienne, Autriche).

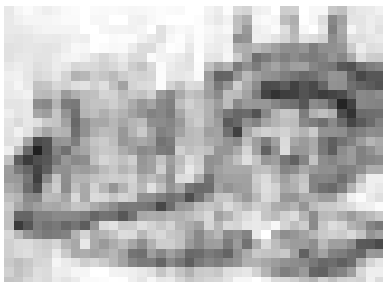


Illustration 162 Guerriers francs à cheval, Empire carolingien. Détail d'une enluminure illustrant le psaume LIX (les campagnes de Joab); tiré du Psautier d'or de Saint-Gall, vers 841–883. Les cavaliers utilisent des étriers, dont c'est la première représentation dans l'iconographie européenne (*L'Univers des formes*, Paris, Gallimard).

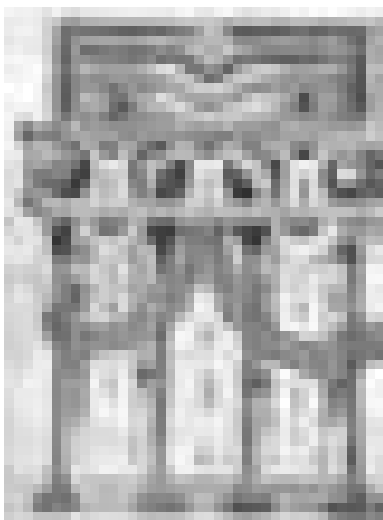


Illustration 164 Vision mystique de saint Jean, l'Adoration de l'agneau, Empire carolingien. Illustration du prologue de saint Jérôme rédigé pour un volume en latin des Évangiles copié pour la cour de Charlemagne, début du IX^e siècle. Tiré des *Évangiles de Saint-Médard de Soissons*, 1440 (Bibliothèque nationale, Paris, France).



Illustration 165 Tête de dragon, figure de proue sculptée provenant de l'ossuaire du navire viking d'Oseberg (Norvège), vers 850 (Universitets Oldsaksamling, collection d'antiquités de l'Université, Oslo, Norvège).

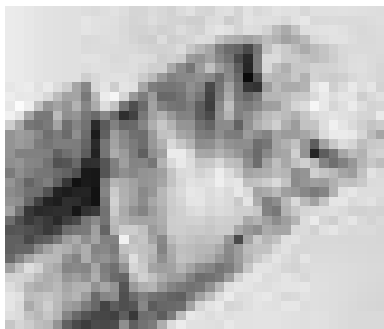


Illustration 166 Tête de dragon ornant l'arçon d'une selle, Mammen (Danemark). Bronze doré (le bois est une reconstitution moderne), IX^e–X^e siècle (Musée national du Danemark).

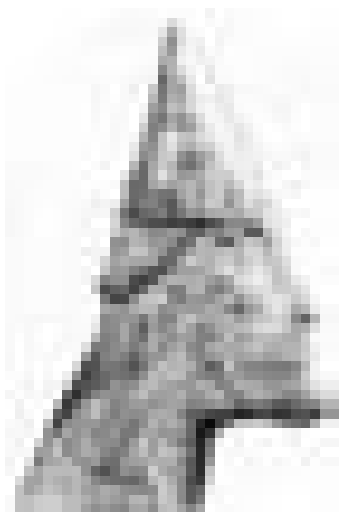


Illustration 167 Tête de guerrier viking, Sigtuna (Suède). Tête de poteau sculptée à partir d'un bois d'élan, X^e–XI^e siècle (photo Nils Lagergren; Musée national d'histoire, Suède).

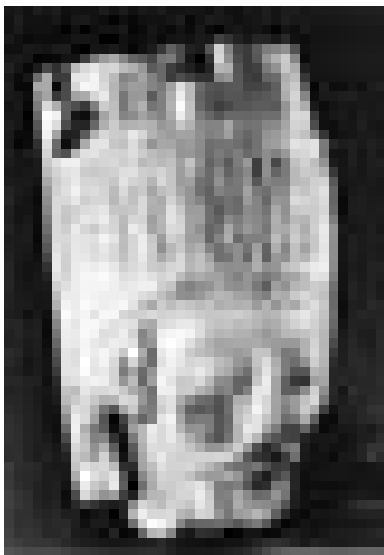


Illustration 168 Tête du roi de Norvège Eysteinn, Bergen (Norvège), daté de 1122, avec une couronne portant une inscription runique et une croix; église Mariae Kirke, XII^e siècle («église Sainte-Marie») (photo Ann-Mary Olsen; Historisk Museum Universitet i Bergen, Norvège).

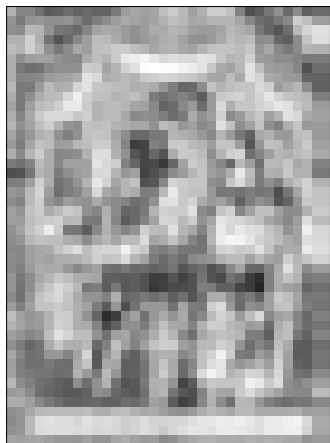


Illustration 169 L'empereur des Francs Charles le Chauve (843–877) reçoit une Bible offerte par l'abbé du monastère de Saint-Martin de Tours. Entouré de ses nobles laïques au niveau supérieur, l'empereur est béni directement par la main de Dieu, tandis que le clergé se tient respectueusement à l'étage inférieur. Tiré de la Bible de Charles le Chauve, vers 870 (Bibliothèque nationale, Paris, France).

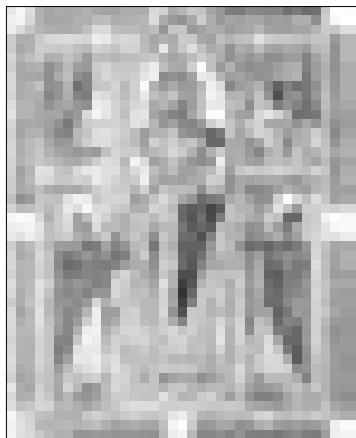


Illustration 170 Rex a Deo Coronatus, l'empereur germanique Henri II (1004–1024). Le roi couronné par Dieu : l'empereur est couronné directement par le Christ et reçoit des saints Paul et Pierre son épée, symbole du pouvoir séculier, et son sceptre surmonté d'une mitre d'évêque, symbole de l'autorité religieuse, ce qui fait de lui un prêtre-roi (Bayerische Staatsbibliothek, Munich, Allemagne).



Illustration 171 Thomas Becket, archevêque de Canterbury, assassiné en 1170 dans sa cathédrale par les chevaliers d'Henry II d'Angleterre. Le roi ne put jamais faire oublier le scandale soulevé par le martyre de l'archevêque ; l'Église canonisa Thomas. Miniature tirée d'un psautier en latin, Angleterre, vers 1200 (avec l'aimable autorisation de la British Library, Royaume-Uni).

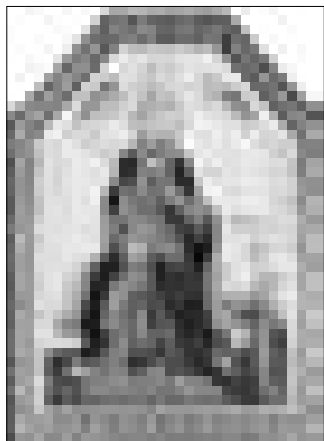


Illustration 172 Robert d'Anjou, roi de Naples, reçoit à genoux la couronne que lui donne le saint évêque Louis de Toulouse; peinture de Simone Martini de Sienne, vers 1319–1320 (avec l'aimable autorisation du Museo Nazionale di Capodimonte, Naples, Italie).

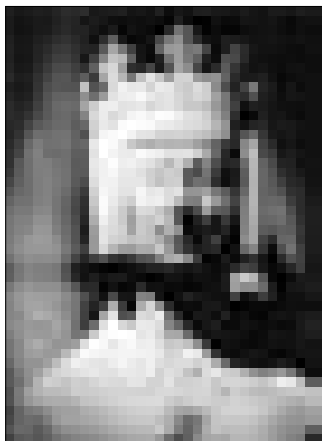


Illustration 173 La reine Béatrice de Bourbon dans la basilique de Saint-Denis (France), daté de 1383; pierre tombale de la basilique de Saint-Denis (photo R. Delon/Castelet, Paris, France).



Illustration 174 Le mariage de Giovanni Arnolfini, marchand italien travaillant à Bruges, et de Giovanna Cenami par Jan van Eyck, Bruges (Belgique). Peinture à l'huile, daté de 1436 (National Gallery, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 175 Sainte Brigitte de Vadstena. Détail d'un retable de la fin du XV^e siècle, église de Törnevalla, Ostergötland (Suède) (photo J. Anderson, musée d'Histoire, Antikvarisk-Toografiska Arkivet, Stockholm, Suède).



Illustration 176 La Vierge de Kreuzlowa (Pologne). Détail d'une statue de bois, XV^e siècle (avec l'aimable autorisation du Musée national, Cracovie, Pologne).

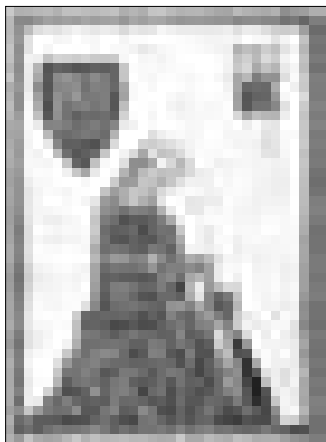


Illustration 177 Le poète lyrique et chevalier autrichien Walther von der Vogelweide. Enluminure du Manessischen Liederhandschrift (manuscrit de poésie), Allemagne, début du XVI^e siècle (Universitätsbibliothek, Heidelberg, Allemagne).

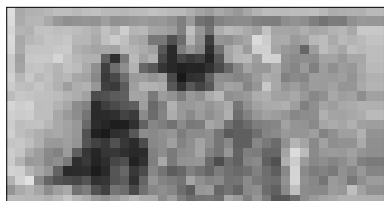


Illustration 178 L'amour courtois : un chevalier agenouillé devant sa dame, Westphalie (Allemagne). Coffre peint, vers 1330 ; 6,70 x 18,80 x 10,20 cm, «Darstellung der Waffenreichung» (Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, Münster, Allemagne).

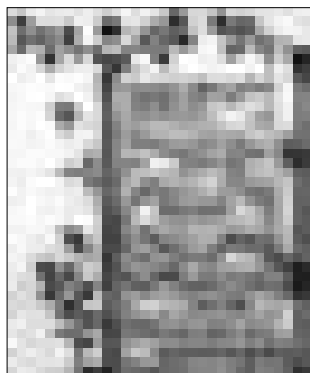


Illustration 179 Notation musicale : détail d'un missal de Saint-Denis (France), vers 1350–1351. La notation musicale moderne est une invention du Moyen Âge européen attribuée au moine italien Guy d'Arezzo (vers 900–1050) (Victoria and Albert Museum, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 180 Dante admonestant la ville de Florence par Dominico di Michelino, Florence (Italie), milieu du XV^e siècle. Le peintre évoque toutes les trois parties de la cosmologie – l'enfer, le purgatoire, le paradis – de la *Divine Comédie* dont les premiers vers apparaissent dans le livre ouvert que tient le poète. Peinture conservée dans la cathédrale Santa Maria dei Fiori, Florence (photo Nicolò Orsi Battaglini, Museo Nazionale, Florence, Italie).



Illustration 181 La Mecque, la Grande Mosquée avec, au centre, la Ka'ba. Cette construction en forme de cube, qui abrite la pierre noire vers laquelle les musulmans se tournent pour la prière, est entourée d'un chemin pavé que suivent les pèlerins dans leur marche rituelle (avec l'aimable autorisation d'I. Serageldin).

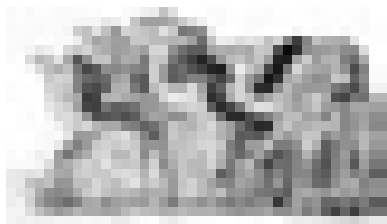


Illustration 182 Jeune Bédouine avec un troupeau de chameaux. Illustration d'Al-Wāsitī pour les *Sessions* ou *Maqāmāt* du prosodiste Al-Ḥarīrī, 1237, Bagdad (Iraq) (Bibliothèque nationale, Paris, France).

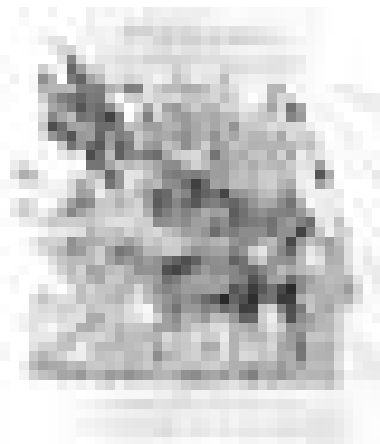


Illustration 183 Départ d'une caravane de pèlerins. Illustration d'Al-Wāsitī pour les *Sessions* ou *Maqāmāt* du prosodiste Al-Ḥarīrī, 1237, Bagdad (Iraq) (Bibliothèque nationale, Paris, France).



Illustration 184 Voyageurs dans un village irakien. Illustration d'Al-Wāsitī pour les *Sessions* ou *Maqāmāt* du prosodiste Al-Ḥarīrī, 1237, Bagdad (Iraq) (Bibliothèque nationale, Paris, France).



Illustration 185 Familles nomades devant des tentes de feutre de style turco-mongol (yourtes). Enluminure marginale attribuée à l'artiste Junayd pour le *Dīwān* (recueil de vers) en persan de Šultān Ahmad Jalā'ir, souverain turco-mongol de l'Iraq et de l'Iran occidental; vers 1405, Bagdad (Iraq) (Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington D. C., États-Unis).

Illustration 186 La fête du couronnement de Tīmūr sous la yourte royale, Herāt (Afghanistan). Détail d'une illustration de l'accession au pouvoir de Tīmūr dans la ville de Balkh (Afghanistan moderne) en 1730, réalisée par l'artiste Bihzād pour la chronique en persan de Sharaf al-Dīn Yazdī intitulée *Zafar-Nāmeḥ* ou *Livre de la victoire*; Herāt (Afghanistan moderne), manuscrit de 1467–1468; enluminure ajoutée vers 1488 (The John Work Garrett Library de la Johns Hopkins University, Baltimore, États-Unis).





Illustration 187 Le prince Bayād jouant du luth devant Dame Riyād et ses suivantes. Illustration du *Récit de Bayād et de Riyād* (*Hadīth Bayād wa Riyād*), XIII^e siècle apr. J.-C., Maroc ou Espagne islamique (avec l'aimable autorisation de la Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican).



Illustration 188 La suivante Shamūl donnant au prince Bayād une lettre de Dame Riyād. Enveloppées d'un voile lorsqu'elles sortaient, les suivantes servaient de lien entre les mondes isolés des femmes et des hommes de la haute société. Illustration du *Récit de Bayād et de Riyād* (*Hadīth Bayād wa Riyād*), XIII^e siècle apr. J.-C., Maroc ou Espagne islamique (avec l'aimable autorisation de la Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican).



Illustration 189 Habitation traditionnelle (Yémen) (photo photothèque UNESCO, Paris).

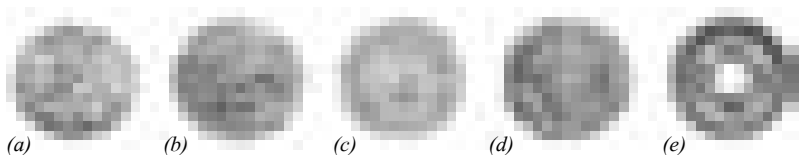


Illustration 190 Pièces préislamiques : (a) Iran sassanide : drachme d'argent de l'empereur Khusraw II Parwēz, 591–628, couronné des ailes du dieu de la Guerre et de la Victoire, Verethragna (Bibliothèque nationale, Paris, France) ; (b) Byzance : revers d'un solidus d'or émis par l'empereur Constantin IV (668–685), montrant la Croix sur un piédestal flanqué des empereurs Tibère II (578–582) et Héraclius (610–641) (Bibliothèque nationale, Paris, France) ; (c) Byzance : revers d'un autre solidus d'or émis par Constantin IV, montrant la Croix sur son piédestal (Bibliothèque nationale, Paris, France) ; (d) Byzance : revers d'un solidus d'or émis par l'empereur Justinien II (premier règne : 685–695), montrant l'empereur tenant la Croix sur son piédestal (Bibliothèque nationale, Paris, France) ; (e) Chine des Tang : pièce de bronze de l'«ère Shun Tian» (*Shun Tian yuan bao* = 760) frappée par Shi Siming, alors en révolte contre les Tang (Bibliothèque nationale, Paris, France).

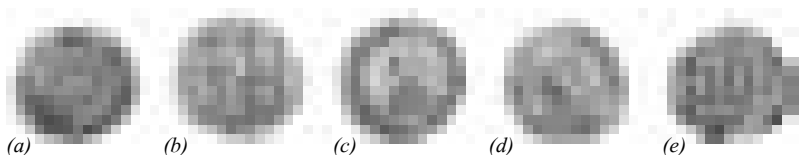


Illustration 191 Premières monnaies frappées d'effigies sous la dynastie omeyyade : (a) drachme (dirham) d'argent omeyyade de type sassanide. Avers. Frappée pour le premier calife omeyyade, Mu'āwīya ibn Abū Sufyān, avec l'inscription en arabe *Bismillāh* («Au nom de Dieu») en 661–662 apr. J.-C. à Dārābjird, Iran (Bibliothèque nationale, Paris, France) ; (b et c) solidus (dīnār) d'or omeyyade de modèle byzantin. Frappé pour le calife omeyyade 'Abd al-Malik ibn Marwān entre 691 et 692 à Damas ; non daté. L'avvers montre le calife vêtu d'un manteau de style byzantin et flanqué de deux officiers, tandis que le revers porte, sur un piédestal, le motif déchristianisé d'un pilier dont les bras de la croix ont été supprimés, ainsi que l'inscription en arabe *Bismillāh, lā ilāha ilā-Llāh Waḥdahu, Muḥammad Rasūl Allāh* («Au nom de Dieu, il n'y a de Dieu que Dieu l'unique et Muḥammad est son prophète») (Bibliothèque nationale, Paris, France) ; (d et e) pièce de cuivre omeyyade de modèle byzantin. Frappée pour le calife omeyyade 'Abd al-Malik (685–705 apr. J.-C.) à Jérusalem. Non datée. L'avvers montre le calife armé d'une épée, dans la posture de l'orant, avec l'inscription en arabe *Muḥammad Rasūl Allāh* («Muḥammad est le prophète de Dieu»). Le revers montre encore la lettre grecque mu, signe de valeur (= 40 *nummi*) hérité des Byzantins (Bibliothèque nationale, Paris, France).

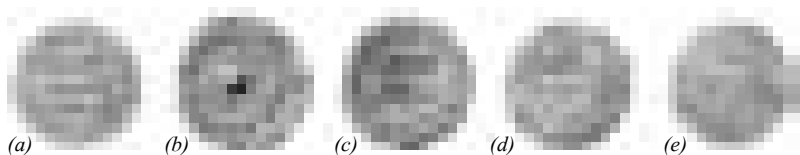


Illustration 192 Pièces islamiques portant seulement des inscriptions : (a) dīnār d'or omeyyade. Revers. Première émission dépourvue de motif figuratif, frappée pour le calife omeyyade 'Abd al-Malik ibn Marwān — à Damas ? — en 696–697 apr. J.-C., avec l'inscription en arabe *Allāh Aḥad, Allāh al-Ṣamad, lam yalid wa lam yūlad* (« Dieu est un, Dieu est éternel, Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré ») (Bibliothèque nationale, Paris, France); (b et c) solidus ou dīnār d'or espagnol de l'ère omeyyade. Frappé en 716–717 apr. J.-C. à la fois en latin et en arabe, mais dépourvu de motif figuratif, dans l'Espagne nouvellement conquise, sous le règne du calife omeyyade Sulaymān. L'avvers (en latin) porte une étoile. Le revers (en arabe) montre la profession de foi islamique (Bibliothèque nationale, Paris, France); (d) dīnār d'or fātimide. Revers. Frappé — avec de la poussière d'or provenant de la boucle du Niger — à Qayrawān (Tunisie) en 912–913 apr. J.-C. pour l'émir fātimide 'Abdallāh, prétendant au califat face aux 'Abbāssides, dont on peut lire le titre : *Al-Imām al-Mahdī bi-Llāh*. Les premières dynasties islamiques jouissaient pratiquement d'un monopole d'accès aux sources d'or africain (Bibliothèque nationale, Paris, France); (e) dīnār d'or de type almoravide. Revers. Frappé à Séville (Espagne) en 1144–1145 pour le calife almohade Tāshufīn ibn 'Alī (Bibliothèque nationale, Paris, France).

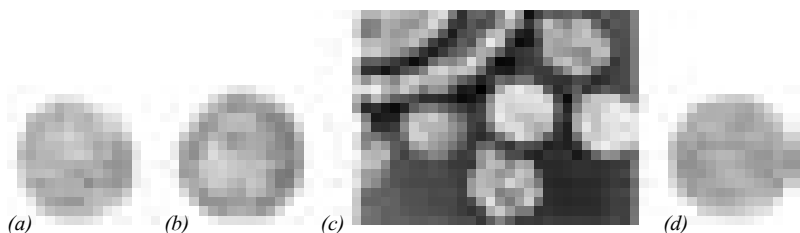


Illustration 193 Influence des monnaies islamiques sur l'Europe chrétienne : (a et b) pièces byzantines influencées par l'islam : *miliarsion* d'argent frappé pour l'empereur Constantin V (740–755), partisan des iconoclastes, dépourvu d'imagerie. L'avvers (en latin) porte le nom de l'empereur; le revers montre la Croix sur son piédestal (Bibliothèque nationale, Paris, France); (c) dirhams d'argent 'abbāssides provenant du trésor viking suédois de Värby, Södermanland, près de la voie navigable menant de Stockholm à Helgö (Musée national d'histoire, Stockholm, Suède); (d) dīnār d'or castillan (*maravedi*) de type almoravide. Avers. Frappé par le roi Alphonse VIII de Castille en 1235, à Tolède. Les premières pièces castillanes imitaient les modèles hispano-arabes, allant même jusqu'à copier leurs inscriptions. Au-dessus de la calligraphie arabe, néanmoins, on voit nettement une croix chrétienne (Bibliothèque nationale, Paris, France).

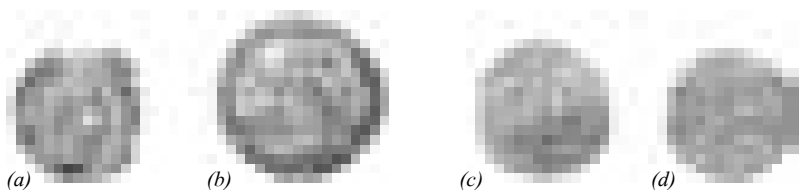


Illustration 194 Retour général de l'Europe à l'or: (a) pièce d'argent de Charlemagne. Frappée à Mayence, Allemagne, entre 806 et 814 apr. J.-C. Le retour de l'Europe occidentale chrétienne à la monnaie d'or ne se produisit qu'après la conquête de la plupart des villes de l'Espagne islamique, qui disposaient de grandes réserves d'or ouest-africain, au cours du XIII^e siècle (Bibliothèque nationale, Paris, France); (b) franc en or du roi de France Jean le Bon. Frappé à Paris en 1360 et connu sous le nom de «premier franc» (Bibliothèque nationale, Paris, France); (c) ducat d'or vénitien. Frappé à Venise en 1485–1486 sous le doge Marco Barbarigo que l'on voit, sur le revers, agenouillé en hommage à saint Marc l'Évangéliste, patron de la ville. Le ducat vénitien devint la principale monnaie du monde méditerranéen au XV^e siècle (Bibliothèque nationale, Paris, France); (d) la première monnaie d'or ottomane: le *sulṭānī*. Revers. Frappé à Qusṭanṭīniyya (Constantinople) en 1478–1479 par le sultan Mehmed (Muḥammad) II. Les Ottomans n'avaient frappé aucune monnaie d'or avant leur conquête de Constantinople, en 1453; le sultan Mehmed II ordonna cette émission, reposant sur le poids et l'étalon du ducat vénitien, ainsi qu'il seyait à la nouvelle dignité impériale de son pays (Bibliothèque nationale, Paris, France; Cabinet des médailles).



Illustration 195 Mausolée de Shāh Ismā'īl le Sāmānide, Bukhārā (Ouzbékistan), vers 907 apr. J.-C. L'architecture de ce mausolée de briques pourvu d'un dôme et de quatre arcs brisés, qui allait inspirer les tombes royales musulmanes en Inde, trouve son origine dans celle des temples du feu des Sassanides préislamiques (persan *chār-tāq*, «quatre arcs») (photo photothèque UNESCO, Paris, France).

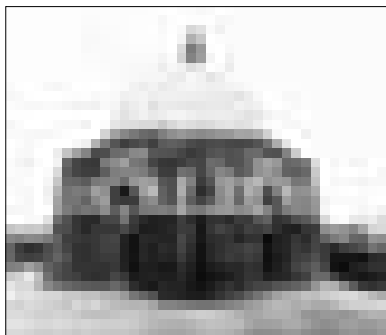


Illustration 196 Tombe de Ghiyāṣ u'ddīn Tughluq, Delhi (Inde); vers 1325 (photo tirée de reproductions de T. Yamamoto, M. Ara, T. Tsukinowa, *Delhi : architectural remains of the Delhi Sultanate period*, Institut de la culture orientale, Université de Tokyo).



Illustration 197 Madrasa «de la Citadelle», Bagdad (Iraq); vers 1240–1250. Briques et arcs brisés décorés de stalactites (*muqarna*) en stuc. La première madrasa (centre de savoir islamique supérieur) de ce type a été fondée à Bagdad au XI^e siècle (photo G. Degeorge. Dans: Flammarion/UNESCO, p. 46).



Illustration 198 La cour des Lions de l'Alhambra (*al-Dār al-Hamrā'*: le «château rouge»), Grenade (Espagne), construite par le souverain naṣride Muḥammad V (1354–1391). Briques et arcs brisés décorés de stalactites (*muqarna*) en stuc, formant une galerie autour d'un patio et d'une fontaine (photo ICOMOS, Paris).

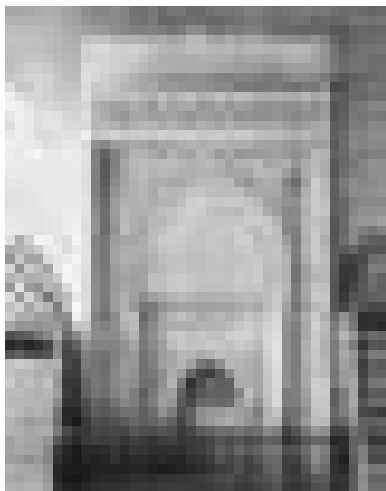


Illustration 199 Niche aveugle avec arc brisé (*mihirāb*) indiquant la direction (*qibla*) de La Mecque pour la prière, flanquée de part et d'autre d'un pupitre de prédicateur (*mimbar*), aménagée en 1310 sous le règne du souverain mongol ĩl-khānide Őljeitü, au XI^e siècle. Mosquée du vendredi (Jāmi' Masjid), Isfāhān (Iran) (avec l'aimable autorisation de Kamzan Adl).

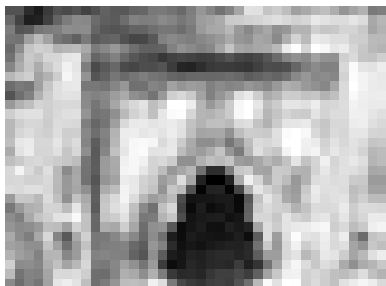


Illustration 200 *Mihirāb* en arc brisé polylobé (orné de porcelaines chinoises) de la Jāmi' Masjid de l'île de Mafia (Kenya); fin du XIV^e ou du XV^e siècle (photo S. Unwin, dans *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, UNESCO, 1984, vol. IV, chap. 18).

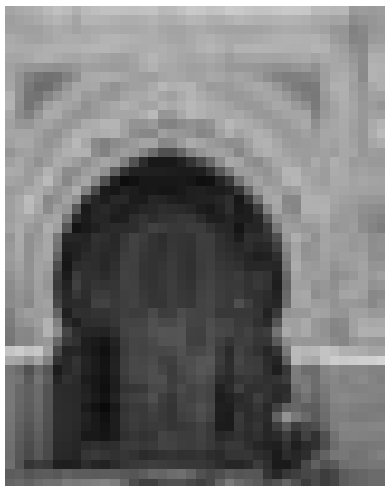


Illustration 201 Porche en arc brisé outrepassé et polylobé, décoré de *muqarna* ou stalactites, menant de la cour à la salle de prière de la mosquée Al-Qarawiyyīn, Fès (Maroc), fondée en 859 apr. J.-C. mais profondément restaurée aux XII^e, XIV^e et XVII^e siècles (tous droits réservés).

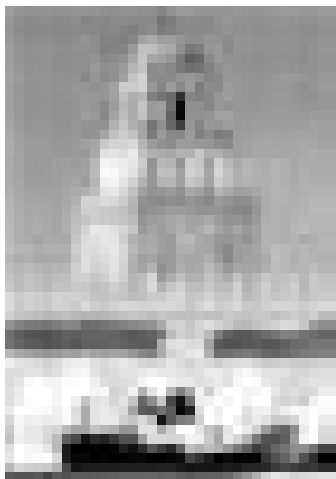


Illustration 202 Minaret de la Grande Mosquée de Qayrawān (Tunisie). Dynastie omeyyade, 724; lanterne et dôme restaurés au XIII^e siècle (tous droits réservés).



Illustration 203 Minaret de la Koutoubia, Marrakech (Maroc). Dynastie almohade, XII^e siècle (photo Roland Michaud, Rapho).

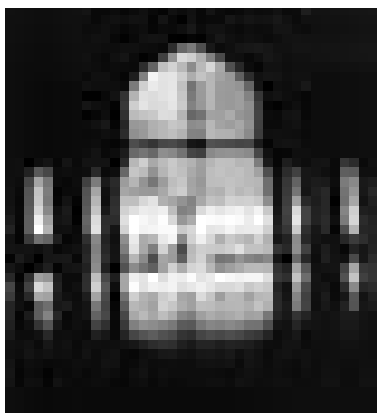


Illustration 204 Minarets de la mosquée Al-Azhar, Le Caire (Égypte). Ils ont été ajoutés au XV^e et au tout début du XVI^e siècle, sous la dynastie mamelouke, à cette mosquée fondée en 976 par les Fāṭimides (photo G. Degeorge; photothèque UNESCO, Paris, France).

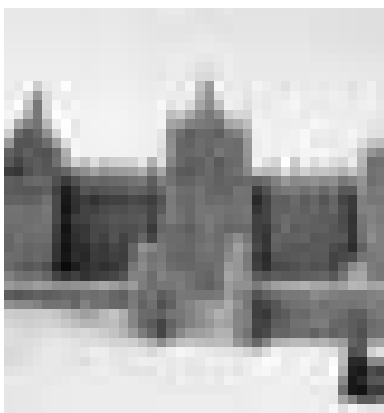


Illustration 205 Minarets flanquant le portail de la mosquée de Djenné (Mali). Ce style de mosquée faite de boue séchée au soleil remonte au XIV^e siècle mais exige des restaurations perpétuelles après les saisons des pluies. La dernière reconstruction de cet édifice date de 1935 (photo ICOMOS, Paris, France).

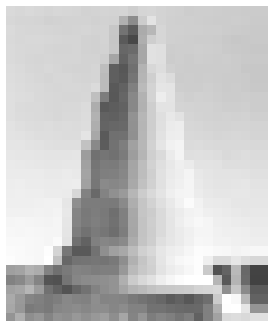


Illustration 206 Minaret de la mosquée de Sāmarrā' (Iraq). Dynastie 'abbāsside, briques, 848–852 apr. J.-C. On estime souvent que l'édifice évoque les ziggourat de la Mésopotamie ancienne (photo ICOMOS, Paris, France).

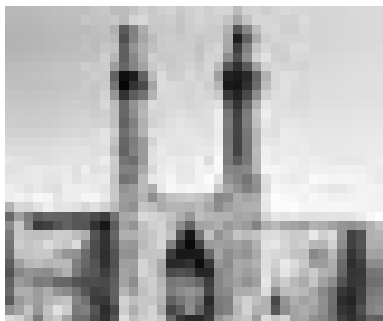


Illustration 207 Minarets jumeaux en pierre flanquant le portail de la «Madrassa bleue» ou *Gök Medrese* de Sivas (Turquie). Fondée par les sultans seldjoukides de Rûm en 1271–1272. Les minarets ottomans plus tardifs en forme de crayons s'inspirent de ce style (tous droits réservés).

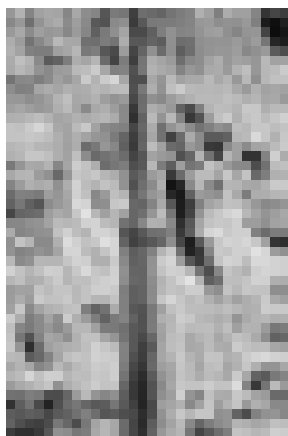


Illustration 208 Minaret de Jām (Afghanistan). Brique, stuc et carreaux bleus, dynastie ghūride, vers 1162–1202. Ce minaret a été découvert dans l'intérieur montagneux afghan en 1937 seulement; il a été restauré par l'UNESCO en 1975, mais il menace désormais de s'effondrer. La mosquée et la ville qui l'entouraient ont disparu (tous droits réservés).



Illustration 209 Le Qutb Mīnār, Delhi (Inde). Grès rouge; construction commencée par les conquérants ghūrides d'Inde du Nord vers 1199–1200. Synthèse des styles ghūride et hindou, sommet rebâti vers 1375 (photo tirée de reproductions de T. Yamamoto, M. Ara, T. Tsukinowa, *Delhi: architectural remains of the Delhi Sultanate period*, Institut de la culture orientale, Université de Tokyo).



Illustration 210 Dimna le chacal et le Roi-Lion, Bagdad (Iraq). Illustration des fables d'animaux de *Kalīla* et *Dimna* destinées à la version arabe d'Ibn al-Muqaffa', VIII^e siècle apr. J.-C., d'après un manuscrit original en sanskrit (Pañchatantra); vers 1225 (Bibliothèque nationale, Paris, France).

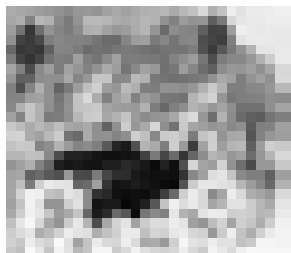


Illustration 211 Le Roi-Lion tuant Shanzāba le taureau, tandis que les chacals *Kalīla* et *Dimna* regardent la scène. Illustration d'une version persane tardive de *Kalīla* et *Dimna* copiée en 1430 pour le prince Bāyshunghur d'Herāt (Afghanistan) (Bibliothèque du palais de Topkapı, Istanbul, Turquie).

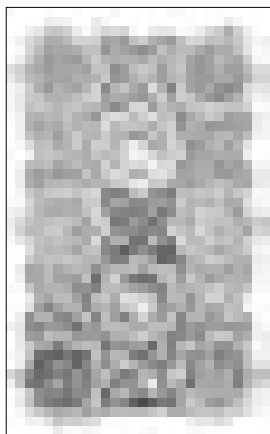


Illustration 212 Carreaux de céramique en forme de croix et d'étoile, décorés d'animaux et d'autres motifs, provenant des ateliers de Kāshān. Ils étaient destinés à orner les murs d'un sanctuaire de Dāmghān (Iran), 1267 (musée du Louvre, Paris, France; Département des antiquités orientales, Section islamique).



Illustration 213 Griffon, œuvre islamique. Bronze, XI^e siècle. Œuvre indubitablement islamique, même si l'on a pu l'attribuer à l'Égypte fātimide ou à l'Espagne islamique, mais achetée ou prise par des marins pisans du XII^e siècle et placée jusqu'au XX^e siècle sur l'un des pinacles de la cathédrale de Pise (Italie) (Museo de l'Opera del Duomo, Pise, Italie).

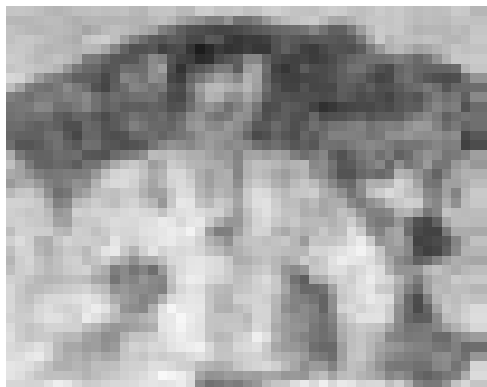


Illustration 214 Seigneurs de la Sogdiane préislamique festoyant, coupe à la main, dans la posture royale sassanide. Fresque de Penjikent (Tadjikistan), VII^e siècle apr. J.-C. Les coutumes et l'étiquette royales sassanides ont profondément influencé le style de vie des cours islamiques à partir des 'Abbāssides, au VIII^e siècle (Musée national de l'Ermitage, Saint-Petersbourg, Russie).

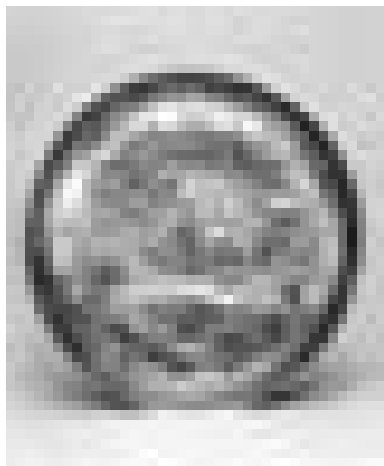


Illustration 215 Le calife 'abbāsside Al-Ma'mūn festoyant, coupe à la main, dans la posture royale sassanide. Plat d'argent avec dorures provenant probablement de Marw (Turkménistan) où Al-Ma'mūn (813–833 apr. J.-C.) fut gouverneur sous le califat de son père, Hārūn al-Rashīd (Musée national de l'Ermitage, Saint-Petersbourg, Russie).

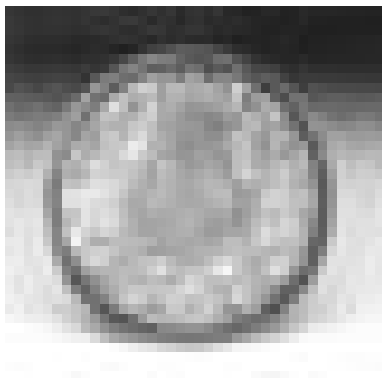


Illustration 216 Conquérant musulman du nord-ouest de l'Inde (sans doute le sultan Maḥmūd) assis sur son trône dans la posture royale sassanide. Plat d'argent avec dorures attribué par V. Lukonine et I. Ivanov, du Musée national de l'Ermitage (Saint-Petersbourg), à un atelier de Ghaznī (Afghanistan), au début du XI^e siècle. Outre son trône aux deux lions, associé dans les anciennes traditions iraniennes au roi-héros du V^e siècle Bahrām Gūr, le souverain musulman montré ici porte encore une couronne de type sassanide, ornée des ailes du dieu de la Guerre et de la Victoire, Verethragna (Musée national de l'Ermitage, Saint-Petersbourg, Russie).

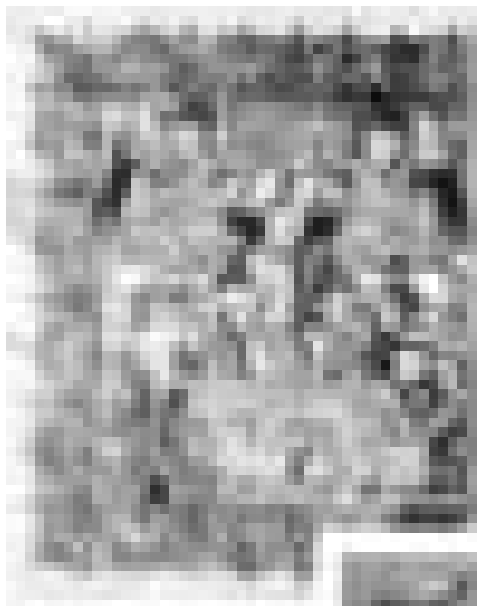


Illustration 217 Sultan mamlouk festoyant, coupe à la main, dans la posture royale classique. Illustration d'Al-Wāsitī pour les *Sessions* ou *Maqāmāt* du prosodiste Al-Ḥarīrī, copié au Caire (Égypte) en 1334 (Österreichische Nationalbibliothek, Vienne, Autriche).

Illustration 218 Le sultan Huṣayn Mīrẓā Bayqarā d'Herāt s'humilie le soir devant un saint homme. Illustration de l'artiste Bihzād pour le *Roman d'Alexandre* en deux parties (*Sharaf-Nāmeḥ* et *Eqbāl-Nāmeḥ*) du poète persan du XII^e siècle Niẓāmī d'Azerbaïdjan ; le peintre représente le célèbre conquérant sous les traits de son propre sultan ; le saint homme ressemble à un soufi contemporain, tandis qu'au loin, le château est une image idéalisée de la citadelle d'Herāt. Tiré d'un *Khamseh* de Niẓāmī, Herāt, Afghanistan, 1494 (avec l'aimable autorisation de la British Library, Londres, Royaume-Uni).



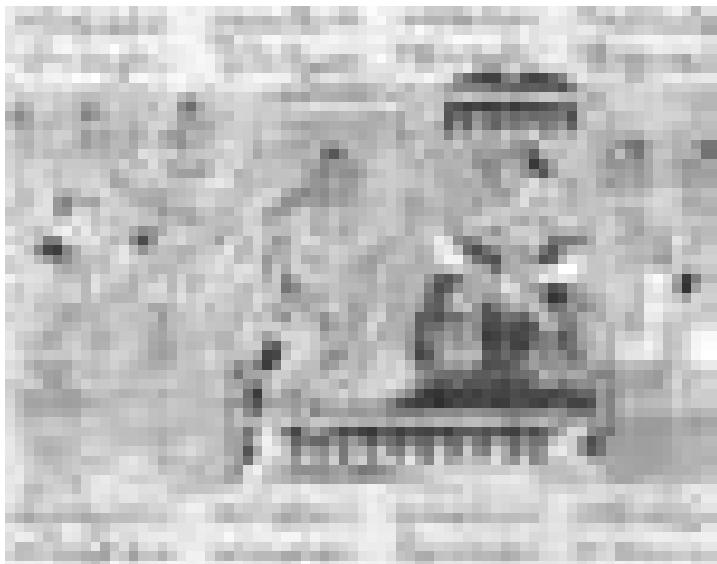


Illustration 219 Le héros iranien Siyāwush et son épouse Farangish sous les traits d'un couple royal indo-musulman. Illustration d'un *Shāh-Nāmeḥ* (*Livre des rois*) en persan de Firdūsi, poète épique du XI^e siècle, pour la cour musulmane du Gujarāt (Inde), vers 1450 (photo Wettstein & Kauf, musée Rietberg, Zurich, Suisse).



Illustration 220 *Kalpasūtra* et *Kalakacharya Kathā*. Illustrations des écritures jaïnes copiées sur papier au Gujarāt (Inde) vers 1400 (tous droits réservés).



Illustration 221 Le temple-chariot du Jagamohan, Konarak, Orissa (Inde), XIII^e siècle (photo ICOMOS, Paris).

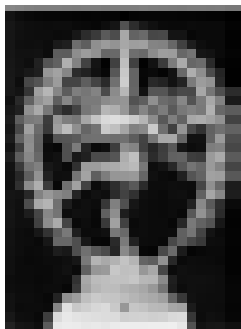


Illustration 222 Śiva Naṭarāja, Tamil Nādu (Inde), XI^e ou XII^e siècle. La main gauche, en haut, tient un crâne humain d'où s'élève une flamme (musée Guimet, Paris, France).

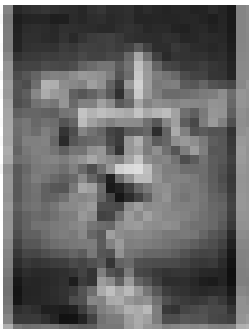


Illustration 223 Śiva Naṭarāja, Polonnāruwa (Sri Lanka). Bronze, XI^e ou XII^e siècle. Variante très proche du motif de l'Inde voisine (Musée national, Colombo, Sri Lanka).

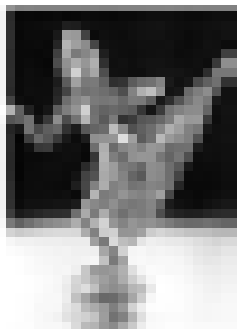


Illustration 224 Vajranṭya, déesse de la danse exubérante, Java (Indonésie). Bronze appartenant à un ensemble de 18 statuettes provenant d'un *maṇḍala* bouddhique. Période de Java-Centre, Surocolo, début du X^e siècle (Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala, DIY, Bogem, Kalasan, Indonésie).

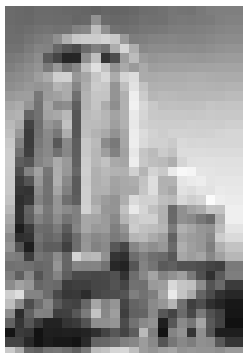


Illustration 225 Liṅgarāja. Temple de Bhūbaneśwar, Orissa (Inde), X^e–XI^e siècle (photo Archaeological Survey of India).

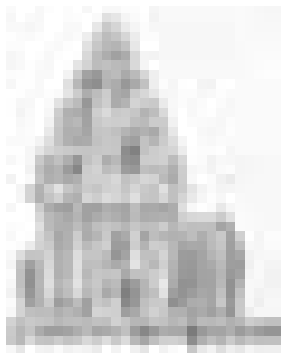


Illustration 227 Vue d'ensemble du Bayon, Angkor Wat (Cambodge). Civilisation khmère, vers 1200, temple-montagne du roi Jayavarman VII (1182–1220) (photo ICOMOS, Paris).



Illustration 226 Façade sud du sanctuaire de Po Klaung Garai, Binh-dinh (Viet Nam). Civilisation cham, fin du XIII^e siècle (dessiné d'après H. Parmentier, *Inventaire descriptif des monuments chams de l'Annam*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1909 ; reproduit dans B. P. Groslier, *Indochine, carrefour des arts*, Paris, Albin Michel, 1961, p. 201 [collection L'art dans le monde]).

Illustration 228 Borobudur, Java (Indonésie). Portail de la cinquième balustrade donnant accès aux trois terrasses rondes et au stūpa central. Java-Centre, commencé à la fin du VIII^e siècle. Le temple-montagne bouddhique de Borobudur recèle des motifs hindous tels que ce « visage de gloire » (*Kirttimukha*) plein de colère, portail par lequel devaient passer tous les adorateurs de Śiva (photo ICOMOS, Paris).





Illustration 229 Fronton ornemental d'un temple de Śiva à Banteay Srei (Cambodge). Civilisation khmère, 967. Les dieux détournent les deux démons Sunda et Upasunda de leur rébellion et les conduisent à lutter l'un contre l'autre en leur envoyant la jeune *apsara* Tilottāma. Des *nāga* (cobras) ornent les angles (musée Guimet, Paris, France).



Illustration 230 Le futur bouddha Maitreya (Cambodge). Bronze et argent. Civilisation khmère, époque pré-angkorienne, vers le VIII^e siècle apr. J.-C. (musée Guimet, Paris, France).

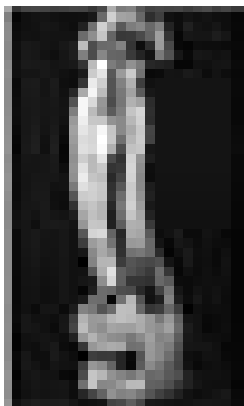


Illustration 231 Durgā Mahiṣāsuramārdinī (Cambodge). Grès gris. Civilisation khmère, époque pré-angkorienne, style de Sambor Prei Kuk (Kompong Thom), première moitié du VII^e siècle apr. J.-C. (photo John Gollings, Phnom Penh, Cambodge, Musée national).

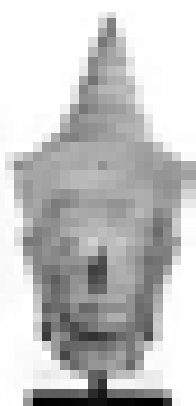


Illustration 232 Tête couronnée de Bouddha (Thaïlande). Bronze, style d'Ayuthyā, XV^e–XVI^e siècle (musée Guimet, Paris, France).

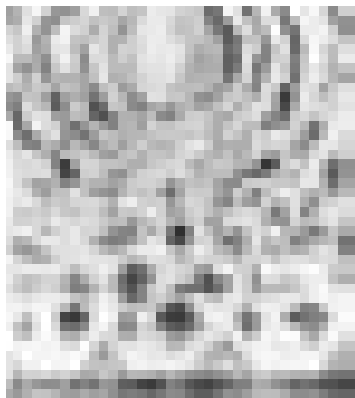


Illustration 233 Plafond de la chambre du tumulus de Koguryō (photo Michail V. Vorobyev).

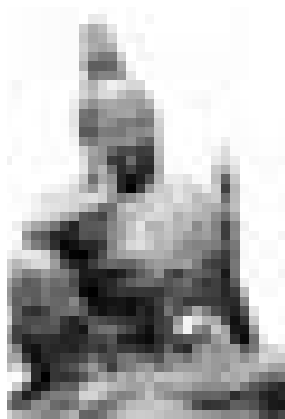


Illustration 236 Bodhisattva Avalokiteśvara aux multiples bras, Kyōto (Japon). Bois avec laque et feuille d'or, école de Jōkei, vers 1256, temple Sōgenji (d'après la reproduction d'une carte postale imprimée par P. J. Graphics Ltd, Londres W3 8DH, © The Trustees of the British Museum, 1991. Avec l'aimable autorisation du temple Sōgenji).

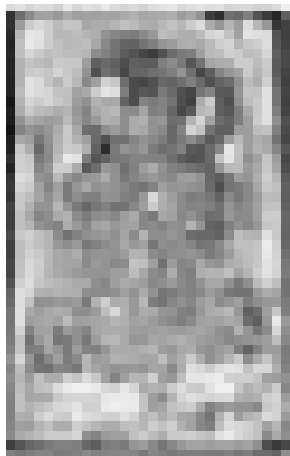


Illustration 235 Śiva aux multiples bras assis sur le taureau Nandī, Dandanuiliq (Chine). Bois peint, vers 600 (British Museum, Londres, Royaume-Uni).

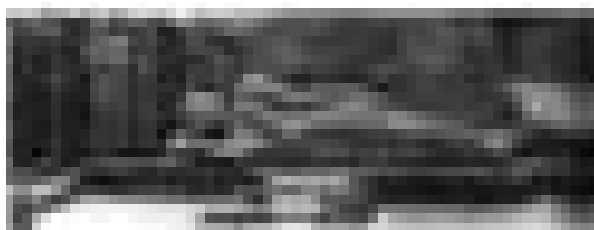


Illustration 234 Gālvihāra, Polonnāruwa (Sri Lanka), XI^e–XII^e siècle (avec l'aimable autorisation de H. W. Cowe, Colombo, Sri Lanka).



Illustration 237 L'empereur tang Taizong (Chine). Il a régné de 627 à 649 apr. J.-C. (Musée national du palais de Taïpeh, Taiwan).

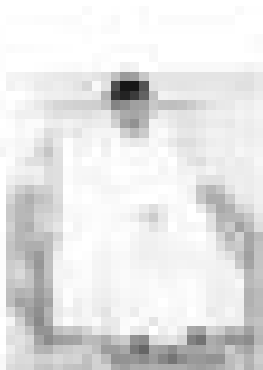


Illustration 238 L'empereur song Taizu (Chine). Il a régné de 960 à 976 apr. J.-C. (Musée national du palais de Taïpeh, Taiwan).



Illustration 239 L'empereur Hongwu, fondateur de la dynastie des Ming (Chine). Il a régné de 1368 à 1398 (Musée national du palais de Taïpeh, Taiwan).

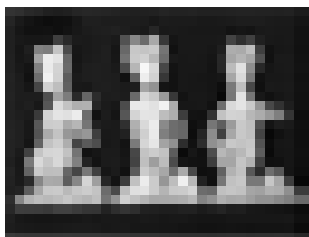


Illustration 240 Trois musiciennes, dynastie des Tang (Chine). Figurines funéraires, terre cuite, VIII^e siècle apr. J.-C. (avec l'aimable autorisation du Völkermuseum, Heidelberg, Allemagne).

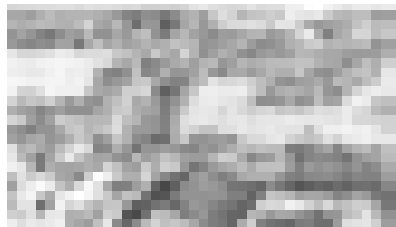


Illustration 241 Denses foules urbaines aux alentours du pont dans la capitale des Song, Kaifeng, au XII^e siècle. Détails du rouleau intitulé *La Fête de Qingming au bord de la rivière* de Zhang Zeduan, dynastie des Song, 1127 (avec l'aimable autorisation du musée du Palais d'été de Beijing, Chine).

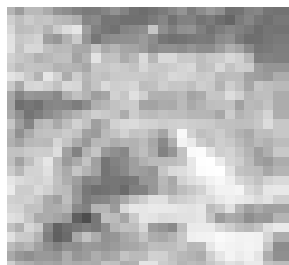


Illustration 242 Recréation au temps de la dynastie des Ming, détail de *La Fête de Qingming au bord de la rivière* (Chine). Détail d'une copie ming d'un rouleau antérieur (ill. 241), vers 1600. C'est là un exemple de la résurrection archaïsante de la gloire culturelle song que pratiquaient les Ming, qui gouvernaient depuis Beijing (The Metropolitan Museum of Art, New York, États-Unis).

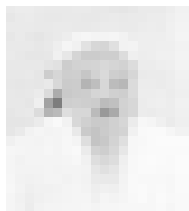


Illustration 243
Gengis khān (1160–1227) (photo Musée national du palais de Taïpeh, Taiwan).

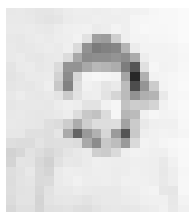


Illustration 244
Ögöday khān (1229–1241) (photo Musée national du palais de Taïpeh, Taiwan).



Illustration 245
Kūbīlāy khān (1260–1294) (photo Musée national du palais de Taïpeh, Taiwan).

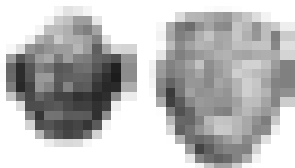


Illustration 246 (a et b) Masque funéraire kitan en bronze (Mongolie). Période kitan, 946–1125 (photo Michail V. Vorobyev).



Illustration 247 Détail d'une fresque provenant du palais d'Ögöday khān, Karākorum (Mongolie), XIII^e siècle. Fresques découvertes sous le palais d'Ögöday khān à Karākorum (photo dans S. B. Kiselev, L. A. Evtuhova *et al.*, *Drevnemongolskiye goroda* [Les villes anciennes de Mongolie], Moscou, 1965, ill. 2).



Illustration 248 Cavalier mongol et sa proie. Vision chinoise, dynastie des Yuan (Chine), XIII^e–XIV^e siècle (musée Guimet, Paris, France).



Illustration 249
Carreaux de céramiques de Pohai (photo Michail V. Vorobyev).



Illustration 250
Amulette en métal des premiers habitants de la steppe (photo Michail V. Vorobyev).



Illustration 251 Hôtellerie dans les montagnes. Encre et couleur sur soie, par Yen Zuyu (Yen Tz'u-yu), fin du XII^e siècle, peinture taoïste chinoise, dynastie des Song (Chine) (Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington D. C., États-Unis).



Illustration 252 Paysage d'automne. Rouleau vertical, encre sur papier, par Sesshu Toyo (1420–1506), peinture taoïste (Japon) (Musée national, Tokyo, Japon).

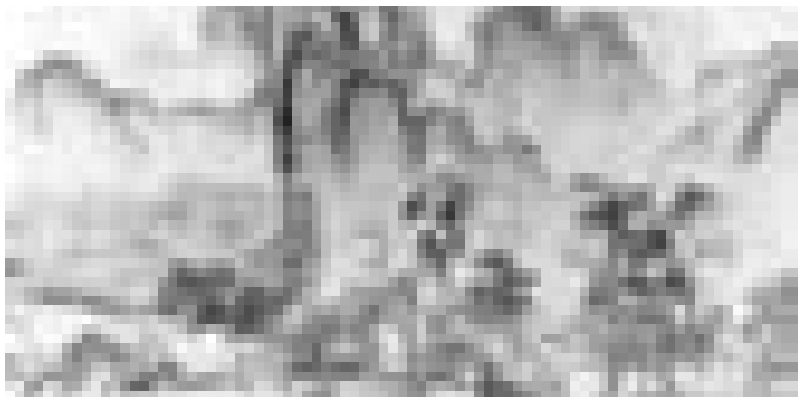


Illustration 253 Automne dans la vallée. Détail d'un rouleau, encre et couleur sur soie, par Guoxi (Kuo Hsi), seconde moitié du XI^e siècle, peinture taoïste chinoise, dynastie des Song (Chine) (Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington D. C., États-Unis).

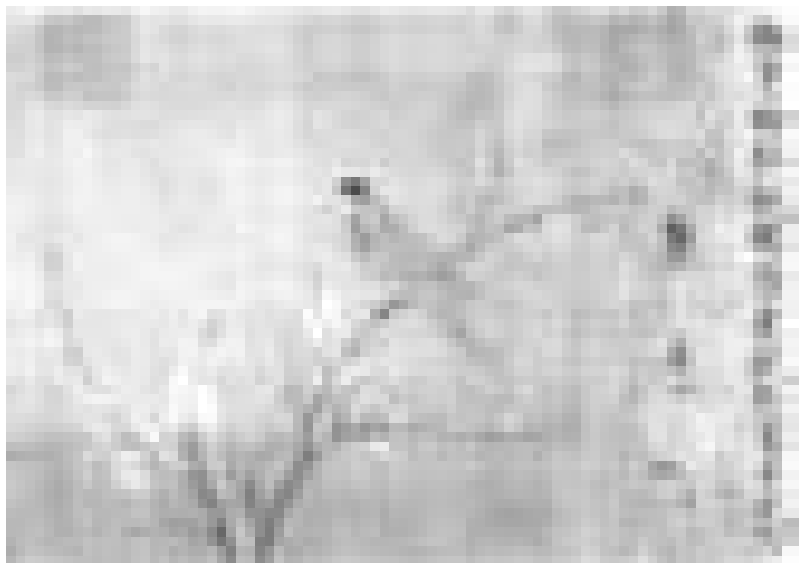


Illustration 254 Perroquet aux cinq couleurs sur un abricotier en fleurs, dynastie des Song (Chine). Étude académique réalisée par l'empereur Huizong (Hui Tsung), dynastie des Song, 1101–1125, mort en 1135. Rouleau, encre et couleur sur soie; 53,30 x 125,10 cm (Maria Antoinette Evans Fund; Museum of Fine Arts, Boston, États-Unis).



Illustration 255 Mouton et chèvre. Par Zhao Mengfu (1254–1322), dynastie des Yuan (Chine) (Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington D. C., États-Unis).



Illustration 256 Le ministre Taira-no-Shigemori (Japon). Rouleau vertical, couleurs sur soie, par Fujiwara Takanobu (1142–1205) (avec l'aimable autorisation de Kengaku Taniuchi, Kyoto, Japon).

Illustration 257 Portrait de la poétesse Kodai-no-Kimi (Japon). Tiré du *Trente-Six Poètes célèbres* attribué à Fujiwara Nobuzane (1177–1265) (avec l'aimable autorisation du musée Yamato Bunkakan, Japon).



Illustration 258 Le prince Niu-no-Miya et son épouse, la princesse Uji (Japon). Illustration du *Genji monogatari* de Lao Murasaki, XI^e siècle; rouleau horizontal, couleurs sur papier, première moitié du XII^e siècle (Collection Reimeik, Tokyo; en dépôt au musée Tokugawa, Nagoya, Japon).

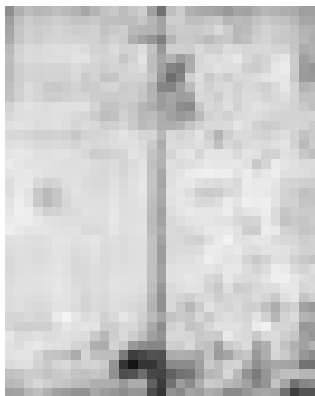


Illustration 259 La renommée internationale de l'empire du Mali, qui régna sur la quasi-totalité de l'Afrique occidentale du XIII^e au XV^e siècle, se reflète dans le célèbre *Atlas catalan* (1375) réalisé par Abraham Cresques pour le roi de France Charles V. Le Mali (*ciutat de Melli*) est bien visible, de même que son *mansa* (empereur) coiffé d'une couronne de style européen. Le souverain tient une énorme pépite qui symbolise les fabuleuses richesses en or du Mali. En face de lui se trouve un chef touareg monté sur un chameau (Bibliothèque nationale, Paris, France).



Illustration 262 Mors en fer, XIV^e siècle, Kumbi Saleh (Mauritanie) (avec l'aimable autorisation du Musée national de Niamey, Niger).



Illustration 261 Épingle à cheveux en fer, XII^e siècle, Sanga (Mali) (avec l'aimable autorisation du Musée national, Mali).

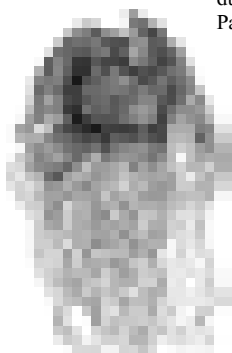


Illustration 263 Cache-sexe, fibres et paille, XI^e–XII^e siècle, Sanga (Mali). Les dépouilles des femmes étaient déposées dans des cavernes funéraires vêtues d'un cache-sexe en deux parties, devant et derrière, fixé par une ceinture (avec l'aimable autorisation du Musée national, Mali).

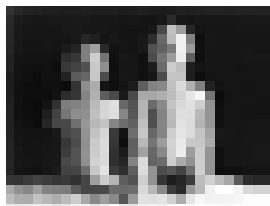


Illustration 260 Couple: statuettes en terre cuite (Niger), vers le X^e siècle (photo B. Gado, dans *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, UNESCO, 1988, vol. III, chap. 28).

Illustration 264 Statuette pré-dogon en bois, X^e siècle (Mali) (photo Hugues Dubois, Archives du musée Dapper, Paris, France).



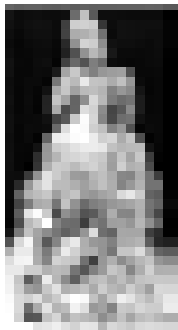


Illustration 265 Chevalier portugais vu par un Africain de l'Ouest, royaume du Bénin (Nigéria). Salière en ivoire, fin du XV^e siècle. Les Portugais entamèrent des relations avec les souverains de la côte nigériane et y introduisirent des chevaux provenant principalement de la région du Fouta (dans la Guinée moderne) (Museu de Arte Antiga, Lisbonne, Portugal).

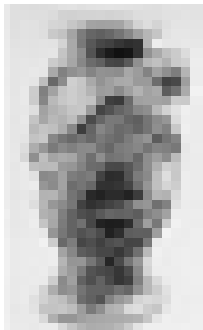


Illustration 266 Vase de bronze entouré d'une corde, Igbo-Ukwu (Nigéria) (photo T. Shaw, dans *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, 1985, vol. IV, chap. 14).

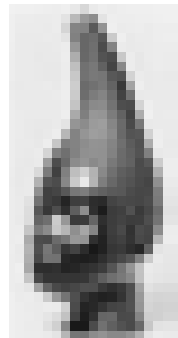


Illustration 267 Buste en bronze d'une reine mère, royaume du Bénin (Nigéria). Alliage de cuivre et de fer moulé, peuple edo; début du XVI^e siècle (British Museum, Londres, Royaume-Uni).

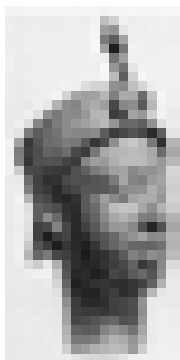


Illustration 268 Tête d'un jeune oni (roi), Ifé (Nigéria). Bronze, vers le XIII^e–XIV^e siècle (British Museum, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 269 Portrait supposé d'Orson, épouse de l'owolo (roi) Renrengeyen d'Owo (Nigéria). Terre cuite, Owo (peuple yoruba), Nigéria, XV^e siècle (photo T. Shaw dans *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, 1985, vol. IV, chapitre 14).

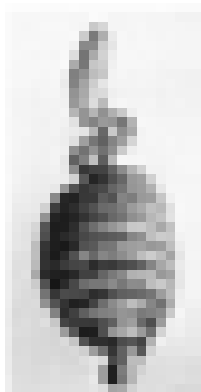


Illustration 270 Bouton décoratif en bronze d'un bâton de commandement, Igbo-Ukwu, IX^e siècle (Nigéria) (avec l'aimable autorisation du Musée national, Lagos, Nigéria).

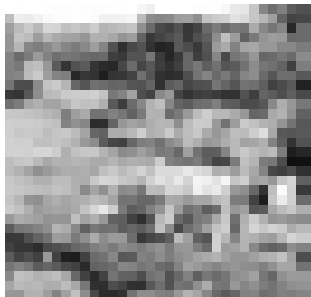


Illustration 271 La Grande Mosquée de Kilwa (Tanzanie) (photo Courrier de l'UNESCO, Paris, août-septembre 1979, p. 68).

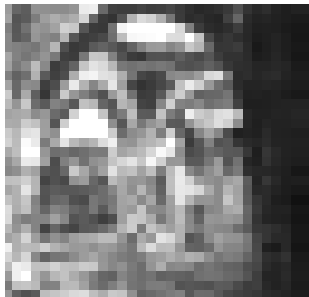


Illustration 272 Arcades de la Grande Mosquée de Kilwa (Tanzanie) (photo Courrier de l'UNESCO, Paris, août-septembre 1979, p. 68).

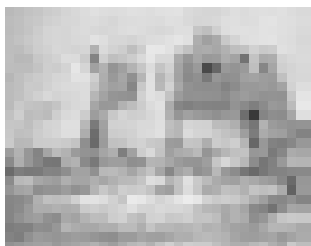


Illustration 273 Palais royal de Dongola, transformé en mosquée en 1317 (photo Y. F. Hasan).



Illustration 275 Tombe du kisa-lien classique, Xe–XIV^e siècle, site de Sanga (photo P. de Maret, dans *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, UNESCO, 1990, vol. III, chap. 23).

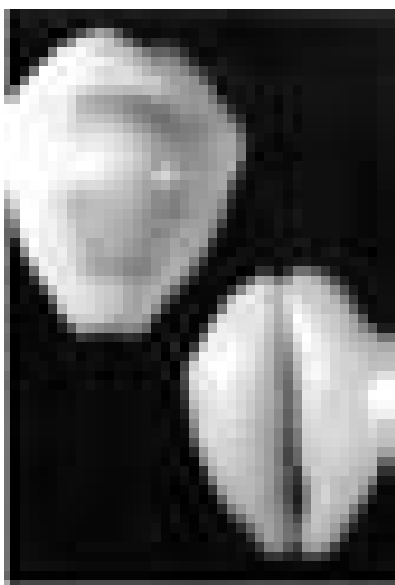


Illustration 274 Monnaie: cauris, *Cypraea moneta*. Le cauri était une monnaie reconnue en Afrique (photo Courrier de l'UNESCO, Paris, janvier 1990, p. 23).



Illustration 276 L'évêque Marianos de Faras (1000–1036) protégé par la Vierge et l'Enfant. Fresque de l'église de Faras, Nubie chrétienne, début du XI^e siècle (Soudan) (photo Centre de recherches en archéologie méditerranéenne, Académie polonaise des sciences, Varsovie, dans *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, UNESCO, 1990, vol. III, chap. 14).

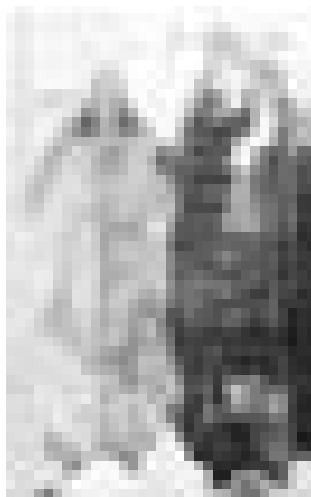


Illustration 277 Martha, la reine mère, avec la Vierge et l'Enfant (Soudan). Fresque de l'église de Faras, Nubie chrétienne, XI^e siècle (photo Y. F. Hasan).

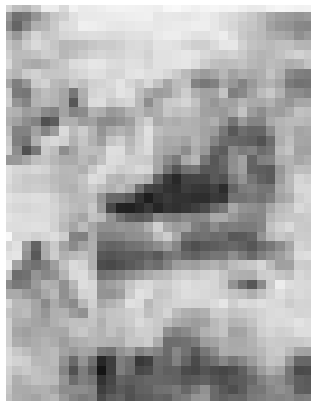


Illustration 278 La Nativité. Fresque de l'église de Faras, Nubie chrétienne, XI^e siècle (photo Y. F. Hasan).

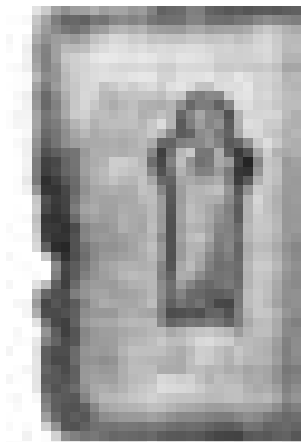


Illustration 279 Saint Marc (Éthiopie). Enluminure des Évangiles en langue guèze ; Éthiopie, début du XIV^e siècle (Bibliothèque nationale, Paris, France).

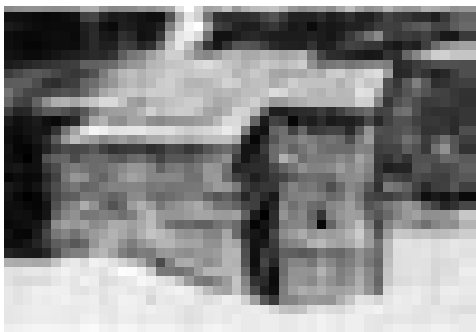


Illustration 280 Église monolithe de Beta Ghiorghis (Saint-Georges), fin du XII^e siècle, Lalibela (Éthiopie) (photo E. Haberland, Institut Frobenius, dans *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, UNESCO, 1990, vol. IV, chap. 17).



Illustration 281 Cañon (canyon) de Chelly ; *Maison blanche*, culture des Cliffdwellers, Arizona (États-Unis). Abandonné après la grande sécheresse de 1276–1299. Chelly est la transcription en espagnol du navajo Tse-Yi, «dans les rochers» (tous droits réservés).

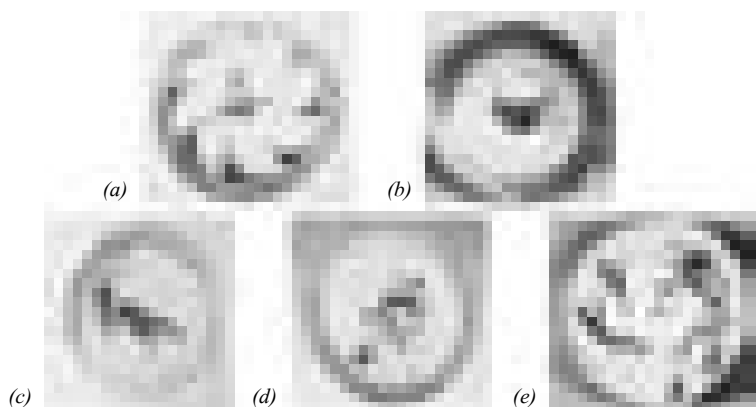


Illustration 282 Poterie peinte de Mimbres, Nouveau-Mexique, vers le XII^e siècle : (a) oiseau ; (b) sauterelle ; (c) dindon ; (d) tortue ; (e) scène rituelle ou mythologique (tous droits réservés).

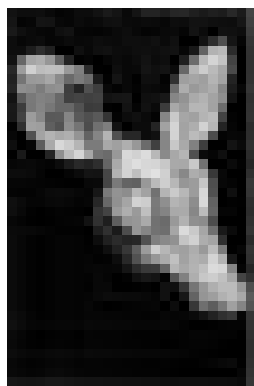


Illustration 283 Tête de daim. Bois, avec oreilles amovibles. Trouvé à Key Marco, sur la côte ouest de la Floride (États-Unis) ; culture des Glades, vers 1000 (tous droits réservés).

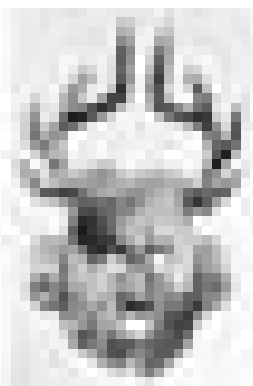


Illustration 284 Tête humaine avec des bois de cerf. Masque en bois avec incrustations de coquillages. Spiro, Oklahoma (États-Unis) ; culture des Mound Builders (« bâtisseurs de tumulus »), 1080–1050 (tous droits réservés).



Illustration 285 Tête de guerrier en cuivre repoussé. Spiro, Oklahoma (États-Unis) ; culture de Cahokia (?), vers 1000–1200 (tous droits réservés).

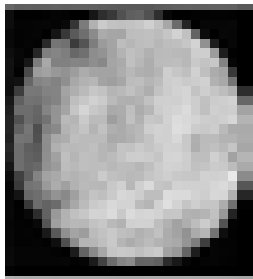


Illustration 286 Guerrier. Gorgerin en coquillage incisé. Castilian Springs, Tennessee (États-Unis); culture mississippienne caddoène, vers 1300 (tous droits réservés).

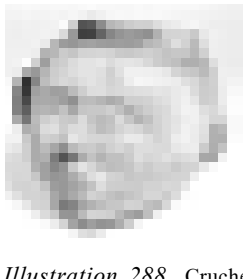


Illustration 288 Cruche en forme de tête humaine. Argile cuite (rouge sur charmois). Fabriquée en Arkansas, trouvé près de Paducah, Kentucky (États-Unis). Mississippien moyen (Nodena), 1400–1650 (tous droits réservés).

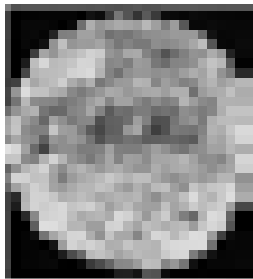


Illustration 287 Chaman dansant. Gorgerin en coquillage incisé. Spiro, Oklahoma (États-Unis); culture mississippienne caddoène, vers 1300 (tous droits réservés).

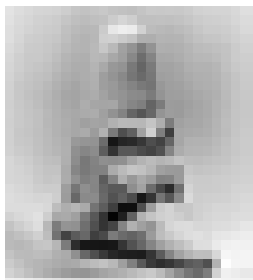


Illustration 289 Pierre à trois pointes, Saint-Domingue (République dominicaine). Sculpture sur pierre de La Romana, Saint-Domingue, représentant une tête humaine coiffée d'un casque; les visages sont sculptés à l'aide de lignes simples et de creux et sont censés représenter des déités ou *zemís* en rapport avec la fertilité. 1000–1500, culture taïno (photo Dirk Bakker, Fundación García Arévalo, Saint-Domingue).



Illustration 290 Pierre à trois pointes, Río Piedras (Porto Rico). Ce type de sculpture représente des dieux créateurs mâles et femelles ainsi que le dieu Yúcahu, dieu de la Cassave et donc de la nourriture. Certains chercheurs pensent que les creux étaient incrustés d'or martelé. 1000–1500, culture taïno (photo Dirk Bakker, Fundación García Arévalo, Saint-Domingue).

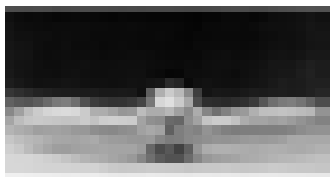


Illustration 291 Spatule, Higüey, Saint-Domingue (République dominicaine). Taillé en forme de chauve-souris aux ailes déployées dans un os de lamantin, l'objet servait au «rituel de la *cohoba*»: après l'ingestion de graines de *cohoba* (acacia) réduites en poudre, les Taïno se faisaient vomir, afin d'accomplir une autopurification rituelle. 1000–1500, culture taïno (photo Dirk Bakker, Fundación García Arévalo, Saint-Domingue).

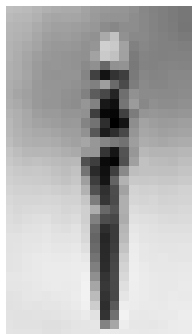


Illustration 292 Dague ou sceptre, sculpture anthropomorphe sur pierre, Río Piedras (Porto Rico). Les dagues ou les sceptres représentent un être humain assis aux formes simples; la tête occupe le quart de la hauteur totale. 1000–1500, culture taíno (photo Dirk Bakker, Fundación García Arévalo, Saint-Domingue).

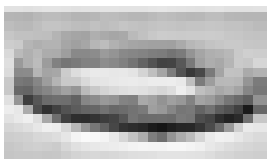


Illustration 293 «Ceinture» ou «collier», Río Piedras (Porto Rico). Sculpture sur pierre associée au jeu de balle rituel (*batey*), similaire à son équivalent méso-américain. Les ceintures protégeaient probablement la taille des joueurs, mais elles pouvaient aussi être les trophées des vainqueurs. 1000–1500, culture taíno (photo Dirk Bakker, Fundación García Arévalo, Saint-Domingue).

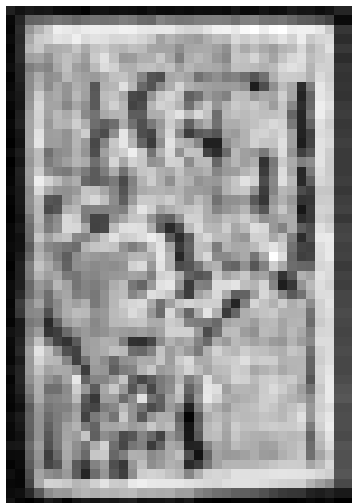


Illustration 294 Ancêtre déifié incarné sous l'aspect d'un serpent, Yaxchilán, Chiapas (Mexique). Le serpent vomit le fondateur de la dynastie de Yaxchilán vêtu en guerrier et portant le «masque de Tlálóc», le dieu de la Guerre et du Sacrifice. Ce fondateur se révèle dans une vision de la dame Xoc après que celle-ci a versé son sang en s'écorchant la langue avec le piquant d'une raie. Linteau calcaire de Yaxchilán portant une date correspondant au 23 octobre 681, période classique récente, 600–900, civilisation maya (British Museum, Londres, Royaume-Uni).

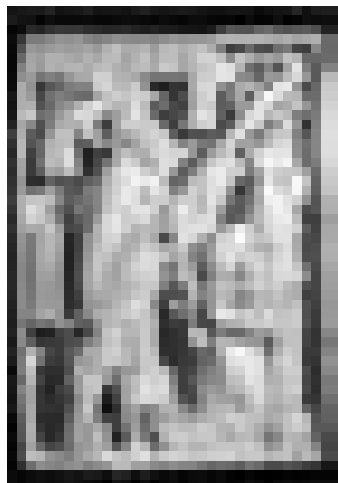


Illustration 295 Rituel de saignée, Yaxchilán, Chiapas (Mexique). Dame Xoc devant son époux, le roi Bouclier Jaguar II, tire une lanière hérissée de pointes à travers un trou percé dans sa langue afin d'induire une transe et d'évoquer un serpent de vision. Linteau calcaire de Yaxchilán portant une date correspondant au 23 octobre 681, période classique récente, 600–900, civilisation maya (British Museum, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 296 Souverains et nobles avec des prisonniers de guerre, Bonampak, Chiapas (Mexique). Le roi Chaan Muan II et ses nobles se tiennent sur le toit d'un édifice, tandis que plusieurs prisonniers sont ligotés pour le sacrifice; cette guerre s'est déroulée en août 792. Peinture murale à la détrempe provenant de la salle 2 du temple des Peintures, période classique récente, 600–900, civilisation maya (avec l'aimable autorisation du Museo Nacional de Antropología, Mexico, Mexique).

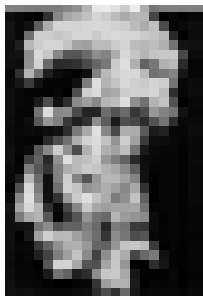


Illustration 297 Tête d'un souverain, Palenque, Chiapas (Mexique). Tête en stuc trouvée dans une tombe située sous le temple des Inscriptions et représentant le roi Pacal II (603–683 apr. J.-C.); sa chevelure est peignée et ornée dans un style très recherché. Les dimensions sont celles d'une tête humaine; période classique récente, 600–900, civilisation maya (avec l'aimable autorisation de l'Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Mexico).



Illustration 298 Pyramide del Adivino, Uxmal, Yucatán (Mexique). La pyramide du Devin est l'un des édifices les plus impressionnants de l'ancienne ville maya d'Uxmal, car en elle cohabitent deux styles architectoniques, l'un appelé *chenes*, caractérisé par des monstres zoomorphes aux mâchoires ouvertes (les portes), et l'autre *puuc*, associé à des mosaïques de pierre et à des motifs géométriques. Période classique récente, 600–900, civilisation maya (avec l'aimable autorisation de l'Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Mexico).



Illustration 299 Statues-colonnes, Tula, Hidalgo (Mexique). Quatre colonnes sculptées anthropomorphes représentant le dieu de l'Étoile du matin (Vénus), avatar du dieu Quetzalcóatl en guerrier; chaque statue porte un panache, un pectoral en forme de papillon, un bouclier et un propulseur. Basalte, hauteur 4 mètres; période postclassique ancienne, 1000–1250; civilisation tolteque (avec l'aimable autorisation du Museo Nacional de Antropología, INAH, Mexico).



Illustration 302 Dieu accroupi, Mexico (Mexique). Presque nu, il porte une coiffure ornée du papier plié qui caractérise également les divinités de l'eau, et deux dents sortent de sa bouche. Ces traits associent cette image de pierre à Tepeyollotli (Cœur des montagnes) plutôt qu'à Xiuhtecuhltli (Seigneur du feu et de l'année). Basalte sculpté, période postclassique récente, 1325–1521, civilisation aztèque (British Museum, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 300 Tambour orné d'un serpent, Mexico (Mexique). Sculptée sur la surface d'un tambour de bois connu sous le nom de *teponaxtle*, l'image représente un serpent à sonnettes enroulé, les mâchoires ouvertes, portant une coiffure de plumes. Bois, période postclassique récente, 1325–1521, civilisation aztèque (avec l'aimable autorisation de l'Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Mexico).

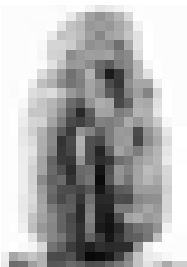


Illustration 301 Quetzalcóatl mi-dieu, mi-serpent, Mexico (Mexique). Cette sculpture représente le dieu portant une robe de serpent à plumes. Il est assis en position accroupie, et le serpent s'enroule autour de lui, la tête de l'animal jouant le rôle de casque. Porphyre rouge sculpté, période postclassique récente, 1325–1521, civilisation aztèque (musée de l'Homme, Paris, France).

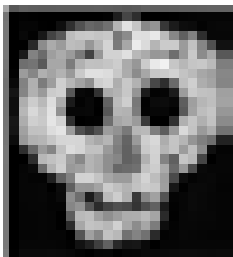


Illustration 303 Masque en turquoise, Mexico (Mexique). Probablement un masque de Tláloc, dieu de la Pluie, dont le visage est formé de deux serpents entrelacés. Il faisait peut-être partie des trésors cédés à Hernan Cortés par le roi aztèque Moctezuma II en 1520. Turquoise et mosaïque de conque sur bois, période postclassique récente, 1325–1521, civilisation aztèque (Museum of Mankind, Londres, Royaume-Uni).

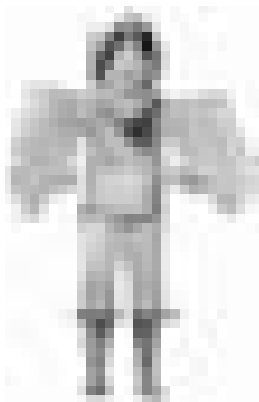


Illustration 304 Guerrier aigle, Mexico. Découvert dans la maison des Aigles du grand temple de Tenochtitlán. Les guerriers parés d'attributs d'aigles, de même que ceux qui étaient vêtus en jaguars, formaient l'élite de l'armée. L'aigle était associé à Huitzilopochtli, dieu de la Guerre identifié au Soleil. Cette sculpture creuse est légèrement plus petite que nature. Terre cuite peinte, période postclassique récente, 1325–1521, civilisation aztèque (avec l'aimable autorisation de l'Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Mexico).

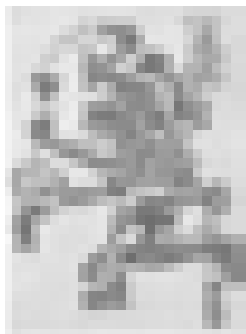


Illustration 305 Quetzalcóatl en seigneur des vents offrant un sacrifice, région mixtèque-puebla (Mexique). Illustration polychrome d'un manuscrit en peau couverte de stuc, le Codex Fejérváry-Mayer. Son contenu est principalement religieux et rituel. Peau de daim, période postclassique récente, 1250–1500, civilisation mixtèque ou aztèque (Liverpool City Museum, Liverpool, Royaume-Uni).

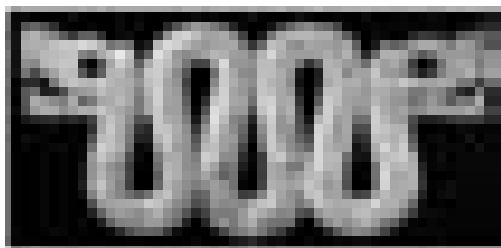


Illustration 306 Serpent à deux têtes, Mexico. Décoration de pectoral qui a peut-être fait partie des trésors cédés à Hernan Cortés par le roi aztèque Moctezuma II en 1520. Turquoise, corail et mosaïque de conque sur bois, période postclassique récente, 1325–1521, civilisation aztèque (Museum of Mankind, Londres, Royaume-Uni).



Illustration 307 Temple-pyramide aztèque, Mexico. C'est l'un des rares sanctuaires aztèques qui nous soient parvenus presque intacts ; il est visible à Santa Cecilia Acatitlan, au nord de Mexico. Des victimes humaines étaient sacrifiées sur une pierre placée au bord de la plate-forme supérieure. Période postclassique récente, 1325–1521, civilisation aztèque (tous droits réservés).

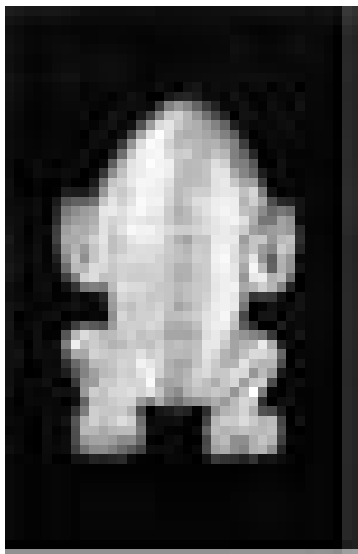


Illustration 308 Grenouille en or, Panamá. Figurant parmi les animaux les plus communément représentés, les grenouilles prenaient la forme de pendants creux ou d'éléments de colliers. Ces bijoux étaient modelés en cire, puis couverts d'argile de manière à former un moule dans lequel les orfèvres versaient l'or fondu ou des alliages d'or, d'argent et de cuivre. Or moulé, 700–1500, style de Veraguas (photo Wolfgang Haberland, Ahrensburg).

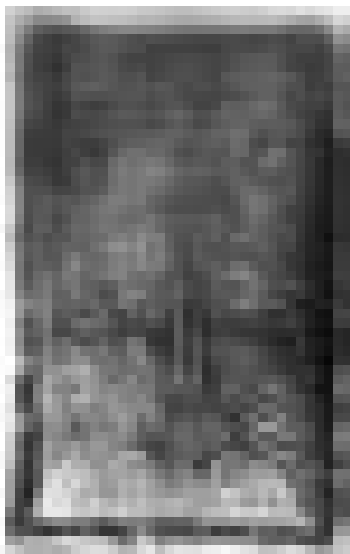
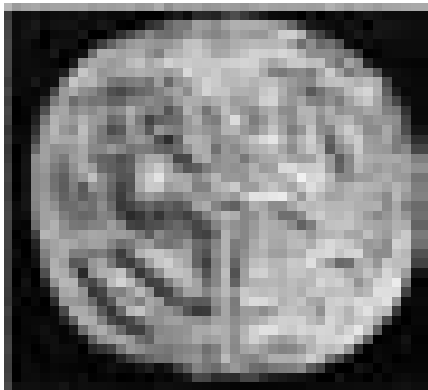


Illustration 309 Le dieu Alligator, Río de Jesús, province de Veraguas (Panamá). Identifié comme le dieu «Alligator» (parfois Grenouille), ce *frutera* (récipient pour les fruits) est orné d'un animal polychrome pourvu de traits géométriques : visage large, grande bouche, bras courts et longues jambes. 700–1500, style de Veraguas (photo Wolfgang Haberland, Ahrensburg).

Illustration 310 Le dieu Alligator, Coclé (Panamá). Autre représentation du dieu Alligator, accroupi, les bras levés pour tenir un objet au-dessus de sa tête. Plaque pectorale en or martelé. 700–1300, style de Veraguas (Dumbarton Oaks Collection, Washington D. C., États-Unis).



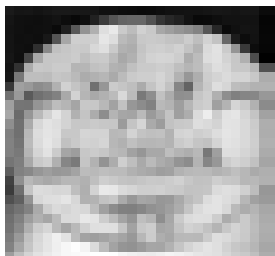


Illustration 311 Masque funéraire, Tolima (Colombie). Ces masques en or martelé, peints en rouge et incrustés d'émeraudes, couvraient les visages des hiérarques défunts afin de les protéger pendant leur voyage vers l'autre monde (photo *The art of Precolumbian gold*, exposition présentée au Metropolitan Museum of Art, New York, 1986, photo © Metropolitan Museum of Art, New York, États-Unis).

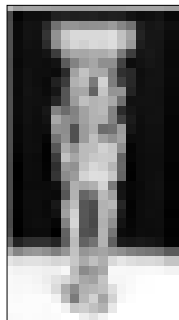


Illustration 313 Silhouette humaine stylisée, Tunja (Colombie). Silhouette géométrique d'un être humain aux bras levés qui semblent tenir deux objets différents. Or, 1150–1540, culture muisca ou chibcha (The Jan Mitchell Collection, photo *The art of Precolumbian gold*, exposition présentée au Metropolitan Museum of Art, New York, 1986, photo © Metropolitan Museum of Art, New York, États-Unis).

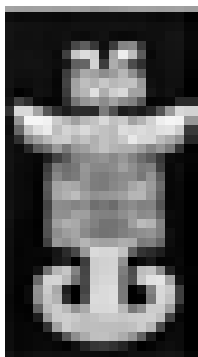


Illustration 312 Silhouette en or stylisée, Tolima (Colombie). Peut-être un couteau rituel représentant un oiseau avec de grands anneaux d'oreilles, sans doute associé au culte du Soleil. Or martelé, 600–1500, culture quimbaya (Michael C. Rockefeller Memorial Collection, The Metropolitan Museum of Art, legs de Nelson A. Rockefeller, New York, États-Unis).

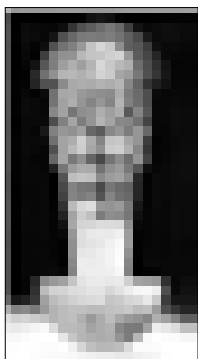


Illustration 315 Couteau cérémoniel ou *tumi*. Silhouette en or stylisée, Tolima (Colombie). Cet objet était utilisé dans les rites ou comme scalpel pour les trépanations. Il représente une tête humaine avec une coiffe semi-circulaire et de grandes boucles d'oreilles. Or moulé avec turquoise, 850–1150, culture chimú (The Jan Mitchell Collection, photo *The art of Precolumbian gold*, exposition présentée au Metropolitan Museum of Art, New York, 1986, photo © Metropolitan Museum of Art, New York, États-Unis).

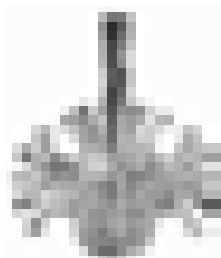


Illustration 314 Masque en or, Nazca (Pérou). Masque d'être surnaturel, avec une coiffure ou une chevelure complexe. Son iconographie rappelle des images associées au culte du dieu créateur. Or, 300–600, culture nazca (musée de l'Homme, Paris, France).



Illustration 316 Chanchán, Tschudi (Pérou). Cette grande capitale (20 kilomètres carrés) est principalement construite en adobe (briques séchées au soleil). Les bâtiments ou *huacas* sont décorés de plusieurs motifs : formes géométriques, animaux, oiseaux et poissons. L'un d'eux a été identifié comme étant Ni, le dieu de la Mer. Apogée vers 1200–1400, culture chimú (photo L. Millones).

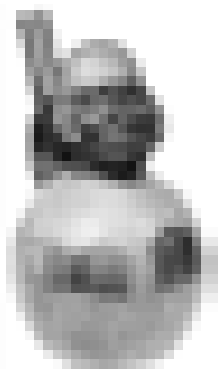


Illustration 317 Jarre anthropomorphe, nord du Pérou. Composées de deux moitiés verticales, ces jarres étaient polies et peintes en rouge, noir et blanc et généralement pourvues d'une anse en forme d'étrier. Les plus remarquables d'entre elles présentent des visages humains réalistes, des «portraits». Poterie, 300–800, culture mochica (Musée national du Danemark, Copenhague).



Illustration 318 Vase en céramique décoré d'une scène mythologique (Pérou). Les motifs polychromes traitent souvent de scènes anecdotiques, religieuses ou rituelles. Cet exemple montre un chaman dansant qui se déguise en aigle et tient une plante dans la main droite. Poterie, 300–800, culture mochica (Rautenstrauch-Joest-Museum, Cologne, Allemagne).

Illustration 319 Masque funéraire en or, Lambayeque (Pérou). Cette tradition artistique des masques en or, très répandue en Amérique andine, était destinée à protéger les cadavres emmaillottés. Or martelé, peinture rouge, émeraudes, 1100–1300, culture chimú (Metropolitan Museum of Art, legs d'Alice K. Bache, 1974 et 1977, New York, États-Unis).



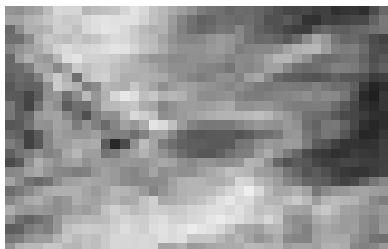


Illustration 320 Terrasses de Pisac, Cuzco (Pérou). On y aménageait des maisons, des temples et des champs cultivés. 1400–1540, civilisation inca (photo L. Millones).

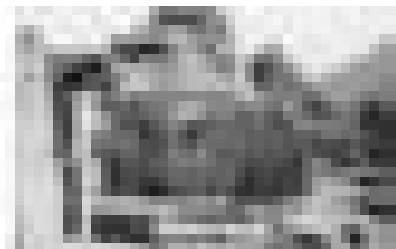


Illustration 321 Machu Picchu, Cuzco (Pérou). Cette ville a été bâtie sur les pentes d'une montagne proche de l'Urubamba. L'un de ses principaux édifices est le temple du Soleil. Son plan a la forme d'un fer à cheval; ses murs de pierres parfaitement taillées n'ont pas eu besoin de mortier. La chambre intérieure abritait la statue du dieu Soleil. 1400–1540, civilisation inca (photo L. Millones).

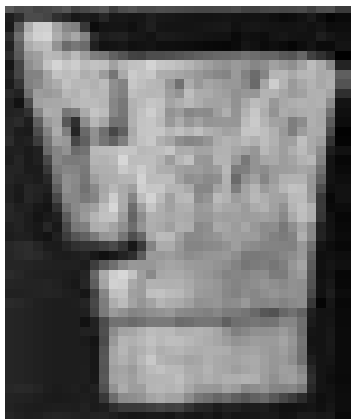


Illustration 322 Vase en céramique (Pérou), les guerriers de l'Inca. Les vases (*keros*) figurent parmi les plus belles céramiques incas. Peints de couleurs vives (rouge, jaune, noir, blanc), leurs motifs mêlent souvent des motifs géométriques et anthropomorphiques. Celui-ci montre un groupe de guerriers ou de chasseurs. 1400–1540, civilisation inca (Museo de América Madrid, Espagne).

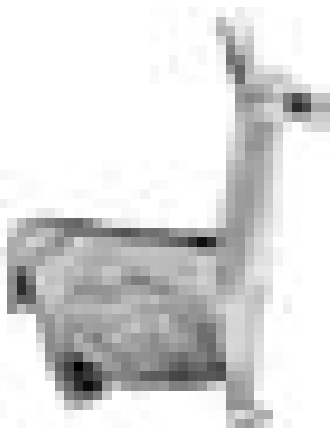


Illustration 323 Alpaga d'argent, lac Titicaca (Pérou-Bolivie). Découvert près de la Pierre sacrée dans l'île du lac Titicaca, entre le Pérou et la Bolivie modernes. À l'époque précolombienne, le travail de l'or et de l'argent avait atteint un niveau avancé en Amérique andine, comme le montre cet alpaga, aisément reconnaissable à son long cou et à son abondante fourrure. On élevait les alpagas pour leur laine et leur viande, tandis que les lamas servaient de bêtes de somme. Argent, 1400–1540, civilisation inca (American Museum of Natural History, New York, États-Unis).

Volume IV

◇ 600 – 1492 ◇

C'est le début du VII^e siècle, soit le I^{er} siècle de l'hégire, qui a été retenu comme point de départ chronologique global du quatrième volume de *l'Histoire de l'humanité*. Ce moment de l'histoire est celui où, à l'extrémité orientale de l'« Ancien Monde », une nouvelle dynastie, celle des Tang (618-907), va réunifier la Chine, la réorganiser, mener une politique d'expansion vers l'Asie centrale et porter pour un temps l'empire du Milieu au sommet de sa puissance. Quant à la limite chronologique postérieure (fin du XV^e siècle), c'est celle d'un événement considérable aux répercussions qui durent encore : en 1492, la première traversée de l'Atlantique par Christophe Colomb amène la découverte du « Nouveau Monde » par l'« Ancien » ainsi que l'établissement d'une communication directe et continue entre ces deux mondes. Elle marque le début de la colonisation de l'Amérique par les Européens (Espagnols, Portugais, Anglais et Français), qui se poursuivra au XVI^e siècle et aux siècles suivants.

Histoire de l'humanité

- Volume I • De la préhistoire aux débuts de la civilisation
- Volume II • De 3000 av. J.-C. à 700 av. J.-C.
- Volume III • Du VII^e siècle av. J.-C. au VII^e siècle de l'ère chrétienne
- Volume IV • 600 – 1492
- Volume V • 1492 – 1789
- Volume VI • 1789 – 1914
- Volume VII • Le XX^e siècle de 1914 à nos jours

www.unesco.org/publishing



Secteur de la culture



ISBN 978-92-3-202813-6



9 789232 028136